

Geschichte und Philosophie der Melancholie

Von den Abwandlungen des Melancholiebegriffs zum Wesenskern eines Seelenphänomens

Milan Scheidegger | Januar, 2013

WORAUF VERWEIST DER BEGRIFF DER „MELANCHOLIE“?

Die *Melancholie* bietet seit der Antike Anlass zu mannigfaltigen medizinischen, wissenschaftlichen, philosophischen, theologischen, künstlerischen und literarischen Diskursen, die zwischen *Pathologisierung* und *Idealisierung* dieses aussergewöhnlichen seelischen Phänomens oszillieren, in ihrer Gesamtheit und epochenübergreifenden Präsenz aber nahelegen, dass diesem wesenhaften Bestandteil unserer Natur und Kultur, den wir fortwährend mit dem Begriff der „*Melancholie*“ semiotisch umkreisen, der Status einer *anthropologischen Grundkonstante* menschlicher Erfahrung zukommt. Der nachfolgende *historisch-philosophische Überblick* handelt von diesen begrifflichen Ein- und Ausgrenzungsversuchen in ihrer mäandrierenden Dynamik und Kontextvarianz: Der Verlauf ihres vorzeitigen Versiegens oder wiederholten Einmündens in den Ozean gemeinsamer Bedeutung verweist auf einen erahnbaren, dem oberflächlichen Begriffsspiel sich entziehenden *semiotischen Wesenskern* der Melancholie.¹

VOM EINSAMEN LEIDEN DES MELANCHOLIKERS

Nähert man sich dem *Inhalt* der melancholischen Grunderfahrung an, so gelangt man unweigerlich zu verschiedenen Ausprägungsformen von *Schwermut*, die mit *schmerzlichem Leiden* verbunden ist, wobei sich die Aufmerksamkeit des Betroffenen regelmässig von der Welt abwendet und *misanthropisch gegen das eigene Selbst* richtet. Insofern zeigt die Melancholie eine gewisse

Nähe und Überschneidung mit der *Traurigkeit*, die als Reaktionsweise auf eine Verlusterfahrung zum natürlichen und gemeinhin als gesund gewerteten Gefühlsrepertoire des Menschen gehört. In seinem Aufsatz *Trauer und Melancholie* (1916) hat Sigmund Freud den Unterschied zwischen diesen beiden Seelenzuständen psychodynamisch dahingehend bestimmt, dass der Trauernde sich in der Trauerarbeit im vollen Bewusstsein von einem verlustig gewordenen geliebten Objekt ablösen muss, während der Melancholiker „*nicht bewusst erfassen kann, was er verloren hat.*“² Das eigene Ich, das sich in ewiger libidinöser Anklammerung mit dem verlorenen Objekt identifiziert, leidet im Schatten dieses Objektverlustes an einer *Verarmung seiner selbst*, die letztlich in „*melancholische Zerknirschung*“ übergehen kann.³ Hiermit ist eine wichtige *Differenz* zwischen Melancholie und Trauer angesprochen, nämlich dass der Melancholiker sich in einer seelischen Verfassung wiederfindet, die *prima vista* weder ihm selbst noch seiner Umwelt verständlich bzw. nachvollziehbar erscheint. Aufgrund dieser scheinbaren *Irrationalität* seines Empfindens und Verhaltens erntet der Melancholiker in der Gesellschaft neben passivem *Unverständnis* gar aktive *Ausgrenzung*, die den bereits an sich selbst verzweifelten und verunsicherten Menschen noch weiter in die Einsamkeit und den seelischen Abgrund treibt. Diese Schwierigkeit, den Gemütszustand der Melancholie in seiner extremen Ausprägungsform zu verstehen, führte naheliegenderweise schon früh zu dessen *Pathologisierung*. Die Rätselhaftigkeit dieses Phänomens bot in der menschlichen Geistesgeschichte gerade auch im Hinblick auf dessen *therapeutische Modulierbarkeit* Anlass zu mannigfaltigen Erklä-

¹ Die Reihenfolge der Darstellung wird durch einem fortlaufenden thematischen Rahmen organisiert und erfolgt historisch zwar vorwärtsgerichtet, jedoch nicht streng chronologisch.

² Freud, S.: Trauer und Melancholie (1916), in: Gesammelte Werke, Bd. 10, London 1946, S. 431.

³ ebd. S. 435.

rungsversuchen, von denen nachfolgend nur eine exemplarische Auswahl nachgezeichnet und kritisch reflektiert wird.

DIE MELANCHOLIE IN DER LITERATUR DER ANTIKE

Die antike Lehre von den „*Quattuor Humores*“ stellt wohl aufgrund ihrer naturphilosophischen *Systematik* und ihrer *Anschlussfähigkeit* an allgemein-kosmologische Spekulationen den historisch einflussreichsten *Konzeptualisierungsversuch* der Melancholie dar. Das ganze Sein und Verhalten des Menschen wurde durch Art und Mischungsverhältnis der *vier Körpersäfte*, der *schwarzen Galle*, dem *Phlegma*, der *gelben Galle* und dem *Blut* bestimmt, die gleichzeitig auch *kosmischen Elementen* (Feuer, Luft, Wasser, Erde) und *Perioden* (Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Herbst, Winter; Lebensalter: Knabenalter, Jünglingszeit, Mannesalter, Greisentum) sowie bestimmten *Qualitäten* (warm, kalt, feucht, trocken) entsprachen.⁴ Die historischen Wurzeln dieser Lehre gründen in teils sehr alten Denkprinzipien der griechischen Antike: In der Suche nach einheitlichen *Ur-Elementen* oder *Ur-Qualitäten*, um gleichsam die Phänomene des *Mikro-* und *Makrokosmos* zu erfassen, sowie im Bestreben diesen einen *zahlenmässigen Ausdruck* zu verleihen.⁵ In Lehren von der *Harmonie*, *Symmetrie* oder *Isonomie* kommt der Wohlabgestimmtheit dieser Teile, Stoffe und Kräfte im Hinblick auf die spätere *Humoralpathologie* insofern ausschlaggebende Bedeutung zu, als dass nach genuin pythagoräischer Auffassung die *Gesundheit* als die Ausgewogenheit verschiedener Qualitäten, die *Krankheit* als die Vorherrschaft einer einzigen definiert wurde.⁶ Freilich stellt der perfekt ausgewogen zusammengesetzte Mensch einen kaum je gegebenen Idealfall dar, so dass in der Fortsetzung dieser Denktradition das Überwiegen

des einen oder anderen Saftes zur Bezeichnung bestimmter *Veranlungstypen* führte, denen *per se* noch kein notwendiger Krankheitswert zukam: „*Die Gesunden werden von diesen vier Säften beherrscht, und die Kranken leiden unter ihnen.*“⁷ Die hierfür gebräuchlichen Begriffe *sanguinisch* (Blut), *choleric* (gelbe Galle), *phlegmatisch* (Phlegma), und *melancholisch* (schwarze Galle) konnten demnach entweder *pathologische Affektionen* oder aber *konstitutionelle Beschaffenheiten* bezeichnen.⁸ Während die konstitutionelle Vorherrschaft des Blutes („*complexio sanguinea*“) späterhin als die gesunde Veranlung par excellence („*complexio temperata*“) galt, war die schwarze Galle („*humor melancholicus*“) hingegen schon früh als eine böse Entartung der gelben Galle oder auch des Blutes aufgefasst worden.⁹ Dieser mit bösen und nächtlichen Vorstellungen verknüpfte Stoff galt gemeinhin als Quelle des Wahnsinn, der Schwermut, der Angst und der Verdüsterung des Bewusstseins. Gleichzeitig umgab die Melancholie, da man ihre charakteristischen Züge in mythischen Figuren wie Herakles, Ajax oder Bellerophon zu entdecken begann, als „*Krankheit der Heroen*“ ein Nimbus düsterer Erhabenheit.¹⁰ Noch stärker idealisiert erscheint sie dann als Quelle des höchsten geistigen Aufschwungs in der Gleichsetzung mit der *Mania* der platonischen Philosophie, wie Sokrates im *Phaidros* sagt: „*nun aber entstehen uns die grössten Güter aus einem Wahnsinn, der jedoch durch göttliche Gunst verliehen wird.*“¹¹

So wurde die Melancholie schon früh zum Gegenstand monographischer Abhandlungen gemacht, denn an ihr lässt sich die Spannung zwischen Normalität, Veranlung, Krankheit und Temperament in besonderer Weise abarbeiten. Eine breit rezipierte Ausdifferenzierung dieses Spannungsverhältnisses auf dem Boden der aristotelischen Naturphilosophie findet sich in einem Aristoteles zugeschriebenen (vermutlich von Theophrast stammen-

⁴ Klibansky, R.; Panofsky, E.; Saxl, F.: Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S. 39 ff.

⁵ In der *pythagoräischen Philosophie* wurde der *Vierzahl* eine zentrale kosmologische Bedeutung zugemessen, die auch in zahlreichen *tetraedischen Zuordnungen* (Feuer, Wasser, Luft und Erde; Frühling, Sommer, Herbst und Winter etc.) ihren Ausdruck fand. Der pythagoräische Arzt *Alkmaion von Kroton* (um 500 v. Chr.) bereitete mit seinem Gedanken der *Isonomie* von Zahl und Art der gesundheitsstiftenden Qualitäten schliesslich die *Vier-Säfte-Lehre* vor, die um 400 v. Chr. in der hippokratischen Schrift „*Über die Natur des Menschen*“ als erster allgemein-kosmologischer Systematisierungsversuch der *Empedokleischen Elementenlehre*, der *Alkmaionischen Qualitätenlehre* und der rein *medizinischen Säftelehre* entwickelt wurde und für die Folgezeit eine bedeutsame Stellung einnahm (vgl. ebd. S. 40-46).

⁶ ebd. S. 41.

⁷ Isidor, Etym. IV, 5, 7. Zitiert nach: ebd. S. 51.

⁸ ebd. S. 51.

⁹ ebd. S. 52-53.

¹⁰ ebd. S. 55-58.

¹¹ Platon, *Phaidros* 244 A. Zitiert nach: ebd. S. 56.

den) und als „*Problem XXX, I*“ apostrophierten Traktat: Demnach ist die *schwarze Galle* ein Saft, der zwar in jedem Menschen vorhanden ist, sich aber vorerst in keinerlei befindlichkeitsverändernden oder charakterbildenden Weise bemerkbar macht. Erst eine *vorübergehende* und *qualitative Veränderung* des melancholischen Saftes (z.B. durch Ernährungsstörungen oder Erhitzung/Erkältung) erzeugt die „*melancholische Krankheit*“, während ein *konstitutionelles* und *quantitatives Überwiegen* den Menschen zu einem „*Melancholiker von Natur aus*“ macht.¹² An diese Unterscheidung schliesst sich eine weitere geschichtsträchtige These dieses Traktats an, nämlich dass „*alle geistig hervorragenden Menschen Melancholiker gewesen seien*“.¹³

Es werden hier also erstmals zwei wichtige Unterscheidungsgewohnheiten systematisch abgehandelt und integriert, die den Melancholie-Diskurs der nachfolgenden Jahrhunderte entscheidend prägen werden: Die Unterscheidung zwischen *kontextueller* und *konstitutioneller* Melancholie einerseits und die Spannung zwischen *Idealisierung* und *Pathologisierung* der Melancholie andererseits. Diese *doppelte Polarität* der Melancholie zwischen Genie und Wahnsinn, zwischen natürlicher schöpferischer Erregung und krankhafter trauriger Verdüsterung, bildet - wie wir sie in Anlehnung an die aristotelische Konzeption später bei Marsilio Ficino (1433-1499) weiter ausdifferenziert finden - das Schicksal des genialen Melancholikers: „*An jedem ihrer beiden Extreme ist die Melancholie wirksam, aufgrund einer gewissen Einheitlichkeit ihrer beständigen und unveränderlichen Natur. Diese Polarität eignet den anderen Säften nicht.*“¹⁴

VON ARISTOTELES ZUR BIOLOGISCHEN PSYCHIATRIE DER GEGENWART

Erstaunlich anschlussfähig an die späteren Ideen des Industriezeitalters und das gegenwärtige Forschungsprogramm der *Biologischen Psychiatrie* wurde bereits in der Antike der erste Grundstein zu einer *rational-naturwissenschaftlichen Konzeption* der Melancholie mit dem typisch aristotelischen Anspruch gelegt, den Zusammenhang zwischen *geistigen* und *körperlichen* Vorgängen bis ins Detail kausal zu begründen. Der mythische Begriff des Wahnsinns (*mania*) wird durch den naturwissenschaftlichen Begriff der Melancholie (*melancholia*) ersetzt, womit die aussergewöhnlichen inspiratorischen

Aufschwünge des genialen Menschen nicht länger als Ausdruck von mythisch-religiösen Einbrüchen in die Natur gedeutet werden müssen.¹⁵ Die *Wärme* als dynamisches Grundprinzip der organischen Natur zusammen mit der „*thermodynamischen Amphibolie*“ der schwarzen Galle dienen nun als die kritischen Einflussgrößen, die einen schwebenden *Gleichgewichtszustand*, eine „*Eukrasie innerhalb der Anomalie*“, im Sinne einer geregelten Wechselbeziehung aufrecht erhalten. Der diese Kräfteverhältnisse organisierende Begriff der „*Mitte*“ bestimmt gleichsam das Ideal des melancholischen Menschen, er ist dabei aber nicht etwa als „*fester Punkt zwischen zwei anderen festen Punkten*“ aufzufassen, sondern vielmehr als ein „*schwebender Gleichgewichtszustand zwischen zwei lebendigen, beständig nach verschiedenen Seiten drängenden Kräften, dessen Aufrechterhaltung nicht auf der Schwächung, sondern auf einer geregelten Wechselbeziehung der beiden entgegengesetzten Triebe beruht.*“¹⁶ Diese Idee spiegelt sich bei Aristoteles dann auch in höherstufigen Problemen der *Nikomachischen Ethik* wider, wenn bei der Bestimmung der „*Grösse der Seele*“ der grossmütige Mensch als „*in Beziehung auf Grösse ein Extrem, in Beziehung auf das (richtige) Verhältnis ein Mittelmass*“¹⁷ vorgestellt wird. Das Aussergewöhnliche des Melancholikers gründet demnach in genau dieser Stärke, seine über das Mass des Gewöhnlichen hinausgehenden Affekte - trotz ihres Übermasses - im Gleichgewicht zu halten. Die suggestive explanatorische Kraft und Einfachheit, die in diesen genuin aristotelischen Denkmotiven steckt, hat sicherlich zur breiten Rezeption und Wirkungsgeschichte weit über die Antike hinaus beigetragen. Spuren dieses Denkens reichen gewissermassen bis in gegenwärtige neurokybernetische Konzeptualisierungsversuche der *Biologischen Psychiatrie* hinein, wobei die postulierten *Dysbalancen in Hormon- und Neurotransmittersystemen* inzwischen begrifflich zwar auf ein zeitgemässeres organisches Korrelat verweisen, nichtsdestotrotz aber analog dem historischen Denkmotiv der Humoralpathologie in ein therapeutisch wirksames Gleichgewicht zu versetzen sind: An die Stelle der *schwarzen Galle* ist der *chemische Botenstoff* getreten. Auf den zweiten Blick zeichnet sich in dieser metaphorischen Analogisierung aber auch eine mutmasslich durchaus entscheidende *Differenz* zur aristotelischen Denkweise ab: Während Aristoteles ausdrücklich den ausgewogenen Beibehalt der Extreme als die Herausforderung auf dem

¹² ebd. S. 76.

¹³ ebd. S. 78.

¹⁴ Ficino, De vita tripl. I, 5. Zitiert nach: ebd. S. 80.

¹⁵ ebd. S. 81 ff.

¹⁶ ebd. S. 82.

¹⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik IV, 7, 1123 b 13. Zitiert nach: ebd. S. 88.

Weg zur „*Eukrasie innerhalb der Anomalie*“ benennt, zielt die moderne Biomedizin darauf ab, die Extreme als eliminationswürdige Defizite im Zuge ihrer Behandlung zu nivellieren. Doch riskiert sie gerade mit dieser Vorgehensweise den Menschen neuropharmakologisch von aussergewöhnlichen Potenzialen (bzw. den aristotelischen „*Extremen*“) abzuschneiden, die diesen somatogenen „*Anomalien*“ eignen: Ein anthropotechnischer Selbstversuch, dessen gesellschaftliche Tragweite im unklaren Spannungsverhältnis zwischen dem, was als *natürlich*, und dem, was als *krankhaft* zu gelten hat, mit Thomas Mann wie folgt poetisch bedacht werden könnte: „*Gewisse Errungenschaften der Seele und der Erkenntnis sind nicht möglich ohne die Krankheit, den Wahnsinn, das geistige Verbrechen, und die grossen Kranken sind Gekreuzigte und Opfer, der Menschheit und ihrer Erhöhung, der Erweiterung ihres Fühlens und Wissens, kurz ihrer höheren Gesundheit dargebracht.*“¹⁸

DIE MELANCHOLIE ALS KRANKHEIT

Jeder *ätiologische* Ansatz sieht sich mit divergierenden Erklärungsstrategien konfrontiert, welche die Melancholie entweder als eine *pathologische Affektion* auffassen, die einem Virus gleich den Organismus befällt, oder aber als *charakteristische Reaktionsweise* werten, die sich infolge exogener Umwelteinflüsse oder endogener Konflikte einstellen kann. Schliesslich kann eine melancholische *Reaktionstendenz* bereits als *konstitutive Gegebenheit* seit der Geburt oder erst im Rahmen der Entwicklung dem Organismus mitgegeben sein. Je nachdem haben wir es mit einer *geschlossenen* oder *offenen Logik* der Krankheit zu tun: Die *geschlossene Logik* nimmt eine (oft medizinische) Reduktion der Melancholie als nosologische Krankheitsentität vor und impliziert eine spezifische reparative Behandlung im Sinne einer *Wiederherstellung*. Im Zentrum der therapeutischen Anstrengung steht ein *Leiden* als einem *Defizit*, das beseitigt werden soll. Demgegenüber liegt in der *offenen Logik* das therapeutische Verständnis auf der psychogenen Ebene im Zugang zum *Subjekt* und zu seiner *Erfahrung*.¹⁹ Das Verhältnis dieser beiden Erkenntnislogiken zueinander ist naturgemäss ein verschränktes: Emotionen und Gemütszustände haben *informativen Charakter*, sie ergeben sich aus dem Verhältnis des fühlenden Subjekts zur erfahrbaren Welt und stellen ein Erkenntnismittel dar, das einer eigenen Rationalität folgt.²⁰ Damit Emotionen handlungswirksam werden, bedürfen sie aber auch einer *organischen*

Realisationsbasis, die ihre physische und somatische Eingebundenheit in die natürlichen Abläufe der Welt gewährleistet. Pathologisch entgleiste Emotionen können demnach im Spannungsfeld einer doppelten Polarität aufgefasst werden, nämlich auf der Ebene der *Physis* als einem *Defekt in der Kausalkette der Natur*, der den Prozess der Emotionsverarbeitung ungeachtet dessen Inhalts *syntaktisch stört* oder aber in der *Psyche* selbst als Folge einer *Verschiebung der Semantik*, wobei das Subjekt sich in einer *intentionalen Situation* wiederfindet, deren charakteristischer Ausdruck eben der Gemütszustand der Melancholie ist. Dieses Spannungsverhältnis zwischen *körperlichen* und *geistigen Ursachen* und der Frage nach der *Lokalisation* des Krankheitsprozesses lässt sich historisch an einigen exemplarischen Beispielen aus der sich an Aristoteles anschliessenden Entwicklung der Melancholievorstellung nachzeichnen.

Die bis heute hinsichtlich Schärfe und Feinheit unübertroffene Analyse der melancholischen *Symptomatologie* hat *Archigenes von Apamea* geliefert. Auffällige Symptome der Melancholie sind ihm zufolge: „*dunkle Hautfarbe, Aufgetriebenheit, übler Geruch, Gefrässigkeit bei anhaltender Magerheit, Depressionen, Menschenscheu, Neigung zum Selbstmord, wahre Träume, Ängste, Visionen sowie der sprunghafte Wechsel von Gehässigkeit, Kleinlichkeit und Geiz zu Umgänglichkeit und Grosszügigkeit. Wenn aus der blossen Melancholie manifester Wahnsinn geworden ist, treten vielfältige Halluzinationen, Dämonenfurcht und Wahnvorstellungen auf ... sowie religiöse Ekstasen und sonderbare fixe Ideen, wie etwa die Zwangsvorstellung, ein irdener Topf zu sein.*“²¹

Eine erste *systematische Einteilung* der Geisteskrankheiten findet sich in den von *Aulus Cornelius Celsus* überlieferten Lehren des *Asklepiades von Bithynien*, der im Jahr 91 v. Chr. nach Rom kam und der griechischen Medizin dort zum Ansehen verhalf.²² Nach ihm konnten die folgenden drei *Unterarten* unterschieden werden, wonach die zweite im engeren und die dritte Kategorie im weiteren Sinne dem Formenkreis der „*Melancholien*“ zugeordnet werden kann:

- 1) Die akut auftretende und von Fieber begleitete *Phrenesie*.
- 2) Die in der Regel fieberlose „*tristitia quam videtur atrabilis contrahere*“.
- 3) Die absolut *chronische Form*, die mit einer traurigen (oder heiteren) Verwirrung der Phantasie oder des Verstandes einhergeht.

¹⁸ Mann, Th.: Essays, Band II. Frankfurt am Main: Fischer, 1977. S. 175.

¹⁹ Ehrenberg, A.: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. S. 66.

²⁰ vgl. de Sousa, Ronald: Die Rationalität des Gefühls. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

²¹ Klibansky et al. 1992. S. 100.

²² ebd. S. 99.

Dass die schwarze Galle aber in jedem Falle Ursache oder Ursprung dieser Krankheit sei, das wurde mitunter von Soran von Ephesus ausdrücklich bestritten: Er sah in ihr vielmehr eine Folge oder gar ein Symptom der Erkrankung, das insbesondere daran erkennbar ist, dass „die an ihr Erkrankten beim Erbrechen häufig schwarze Galle mitausspucken“. ²³ Wir haben es hier also mit einer eigentümlichen ätiologisch-pathogenetischen Umkehrung von Ursache und Folge der Krankheit zu tun, allerdings befinden wir uns noch einseitig innerhalb des somatischen Deutungsbereichs.

Eine äusserst interessante und für die medizinische Melancholievorstellung bis hin zu den Arabern des 9. Jahrhunderts (u.a. Ishâq ibn Amrân) und die Schulmedizin der neuesten Zeit nachhaltig richtungsweisende Wendung findet sich bei Rufus von Ephesus, dem sich später auch Galen vorbehaltlos angeschlossen hat: Rufus kehrt das ätiologische Verhältnis von Melancholie und Geist um, so dass die geistige Tätigkeit zur unmittelbaren Ursache der melancholischen Erkrankung werden kann: „Er sagte, langes Nachdenken und Traurigkeit verursachten Melancholie.“ ²⁴ Zudem konnte bei Rufus die schwarze Galle nun eigentümlicherweise auch durch Abkühlung des Blutes oder durch Überhitzung bzw. Verbrennung der gelben Galle als deren Entartungsform („*melancholia adusta*“) entstehen, womit er eine erweiterte Grundlage für die klinische Differenzierung der krankhaften Melancholie schuf, die für die nachfolgenden Diskurse bestimmend wurde. ²⁵

Schliesslich erweitert Galen das Melancholie-Verständnis dahingehend, dass er die Melancholie als eine Affektion (eine „Verdunkelung“) des Gehirns durch die schwarze Galle auffasst: Es kann entweder der ganze Körper (einschliesslich des Gehirns) im Sinne einer Systemerkrankung betroffen sein oder aber das Gehirn wird primär (im Sinne einer lokalen Gehirnerkrankung) bzw. sekundär infolge einer Verdauungsstörung von der schwarzen Galle affiziert (*melancholia hypochondriaca*). ²⁶ Topographisch-anatomisch bezeichnet die *regio hypochondriaca* klassischerweise den linken Oberbauch, wo Magen und Milz angesiedelt sind. Von der Milz (griech. *splen*), die

nach galenischer Vorstellung u.a. auch als ein Produktionsort der schwarzen Galle galt, leitet sich auch die heutige umgangssprachliche Abwertung leichter Verrücktheit als „Spleen“ ab.

Im Mittelalter wird die auf Galen (und Rufus) zurückgehende Idee einer Psychosomatose im Kontext lokalisations-theoretischer Gehirnmodelle weiter ausdifferenziert. Nach dem von Albertus Magnus im 13. Jahrhundert entworfenen Ventrikel-Modell entspricht dem vordersten der vier Gehirnventrikel der Sitz des Gemeinsinns (*sensus communis*), gefolgt von der *imaginatio*, der *estimatio* und der *phantasia*. Die dunkle Krankheitsmaterie der schwarzgalligen Ausdünstungen verstopft nun den Durchgang zwischen den Ventrikeln und schneidet den Betroffenen so von der Denk- und Urteilskraft ab (*anima rationalis*) und ruft infolge dessen dunkle und erschreckende innere Bilder ins Bewusstsein. ²⁷

Was sich bis hierhin am historischen Bedeutungswandel der Melancholievorstellungen darstellen lässt, ist die ausgesprochene Schwierigkeit die klinisch-phänomenologische Erscheinung der Melancholie, die sich in mannigfaltigsten Symptomen niederschlägt, durch einen somatischen Erklärungsansatz zu organisieren, sprich somatische Kriterien für die Symptomatologie, die Entstehung und den ursächlichen Verlauf einer melancholischen Erkrankung zu definieren. Trotz der sehr weit zurückreichenden konzeptuellen Wurzeln somatogener Erklärungsstrategien stellt die Entdeckung explanatorisch wirksamer organischer Biomechanismen für psychische Phänomene bis heute eine empirische Herausforderung dar. Im gegenwärtigen medizinischen Diskurs bleibt der Begriff der Melancholie nach DSM-IV einer syndromalen Untergruppe der Depressionen vorbehalten, die grösstenteils durch biologische bzw. endogene Faktoren erklärt wird. ²⁸ Dieser sehr eng gefasste medizinisch-syndromale Begriff der Melancholie deckt aber nur einen kleinen und besonders krankhaften Ausschnitt dessen ab, das im Verlaufe der Geschichte unter dem Begriff der Melancholie subsumiert wurde. Daher werden in den nachfolgenden Abschnitten vermehrt die aussermedizi-

²³ ebd. S. 101.

²⁴ ebd. S. 102 ff.

²⁵ ebd. S. 106 ff.

²⁶ Siegel, R.E.: Galen. On the Affected Parts. Translation from the Greek Text with Explanatory Notes. Basel/München/Paris/London/New York/Sydney: Karger, 1976. S. 89-94.

²⁷ vgl. Theiss-Abendroth, P.: Zur Kontinuität biologischer Modelle in der Psychiatrie: die Melancholie als Hirnkrankheit in der scholastischen Psychologie. *Psychiat Prax* 27 (2000), 107-111.

²⁸ vgl. Taylor, M.A.; Fink, M.: *Melancholia. The Diagnosis, Pathophysiology, and Treatment of Depressive Illness*. New York: Cambridge University Press, 2006.

nischen Diskurse zum Melancholiebegriff ergänzend und kontrastierend beleuchtet.

VOM TIEFSINN ZUM WAHNSINN: EINE MELANCHOLISCHE ENTARTUNG?

Bei Rufus von Ephesus erfahren wir, dass die geistige Tätigkeit zur unmittelbaren Ursache der melancholischen Erkrankung werden kann: Dieser im Melancholiker auch ursächlich wirkende Hang zum einsam zurückgezogenen *Sinnieren* findet in zahlreichen Darstellungen der bildenden Kunst in Körperposen der tiefen *Nachdenklichkeit* seinen Ausdruck.²⁹ Die Abscheu vor dem Mainstream, genährt von Kritik, Selbstzweifel und einem ruminativen Denkstil treibt den Melancholiker bisweilen zur *Verzweiflung*. Tiefe Depression, Erschöpfung bis hin zur Erstarrung und Handlungshemmung können Folge einer solchen „*melancholischen Entartung*“ sein. Gleichzeitig verfolgt manchen Melancholiker eine Sehnsucht nach *Tiefgründigkeit*, die ihm ungeahnte Einsichten und Wahrheiten vermittelt, die zeitweise Eingang in eine ausgeprägte kreative und *künstlerische Produktivität* finden. Der Rückzug in die Einsamkeit vermitteln ihm neue denkerische und expressive Freiheiten mit *schöpferischem Potenzial*: In seiner Abwendung von der Welt und den Normen der Gesellschaft gründet die Genialität des Melancholikers. Denn was gesellschaftlich eingebettet und gemeinschaftlich normiert ist, das überrascht und imponiert nicht, sondern verbleibt innerhalb der Grenzen des Vorgegebenen: Zwischen Normerwartung und Normerfüllung liegt kein Spielraum für Kreativität und Genialität. Doch gerade diese normative Distanz birgt auch eine Gefahr in sich: Die Steigerung zum *Wahn* als einer privaten Sicht auf die Welt, die sich vom gewohnheitsmäßigen gesunden Menschenverstand radikal entfremdet und gleichzeitig absolute Gültigkeit beansprucht. Weil die Begriffe von „*Wahnsinn*“ und „*Weisheit*“ sich gegenseitig ausschließen, galt die Melancholie daher insbesondere den Stoikern durchgängig als ein *negatives Privileg* des Weisen: Als Krankheit ist und bleibt sie die wesentliche Gefahr des überragend begabten Menschen.

³⁰ Als „*melancholia generosa*“ glorifiziert, erscheint sie

dann nach einer längeren historischen Zwischenphase genereller Abwertung erst im Zeitalter des italienischen Humanismus ausdrücklich wieder als genuine positive geistige Kraft nobilitiert.³¹ Sie bildet dann auch die Voraussetzung für den modernen Geniebegriff, denn erst aus der geistigen Situation des Humanismus erwächst „*die Vorstellung eines Genies, das immer unverhohlener den Anspruch erhebt, in Leben und Leistung nicht mit dem Massstab der normalen Moralgesetze und Kunstregeln gemessen zu werden.*“³²

DIE MELANCHOLIE WIRD ZUSAMMEN MIT DER ERKENNTNIS IN DIE WELT GEBOREN

Den bisherigen Schilderungen zufolge haben vor allem diejenigen Denker und Gelehrten, die sich der Kontemplation und den tiefstinnigsten Spekulationen ergeben, am meisten unter der Melancholie zu leiden.³³ Doch weshalb wird das Streben nach geistiger Autarkie, welches die Tore hin zu Genie und Wahnsinn gleichermaßen öffnet, von einer solchen melancholischen Grundstimmung begleitet? Wie ist diese wechselseitige Bedingtheit von erkenntnistiftender Melancholie einerseits und melancholiestiftender Erkenntnis andererseits zu verstehen?

Die Idee, dass Erkenntnis dem Menschen überhaupt nur um den Preis der Melancholie zugänglich wird, findet sich bei Hildegard von Bingen (1098-1179) in der biblischen Metapher, wonach die Frucht vom „*Baume der Erkenntnis*“ zu verkosten die Vertreibung aus dem Paradies bedeutet, wie folgt versinnbildlicht: „*Im gleichen Augenblick nämlich, da Adam das göttliche Gebot übertret, gerann in seinem Blute die Schwarzgalle (melancholia); ... aus der sich dann in ihm die Traurigkeit und Verzweiflung erhoben, denn der Teufel blies bei Adams Fall die Melancholie in ihm zusammen, durch die er den Menschen bisweilen so zweifelsüchtig und wankelmütig macht.*“³⁴ In den Augen der christlichen Mystikerin wird die Melancholie also gemeinsam mit dem über die Grenzen des Paradieses hinausweisenden menschlichen Streben nach Erkenntnis in die Welt hinein geboren. Freilich

²⁹ Einen epochalen Überblick bietet die umfangreich bebilderte und kommentierte Publikation zur gleichnamigen Ausstellung der Réunion des Musées Nationaux, Paris, und den Staatlichen Museen zu Berlin: vgl. Clair, J. (Hg.): *Melancholie - Genie und Wahnsinn in der Kunst*. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz, 2005.

³⁰ Klibansky et al. 1992. S. 94-95.

³¹ ebd. S. 351 ff.

³² ebd. S. 367.

³³ ebd. S. 374.

³⁴ von Bingen, H.: *Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten*. Salzburg: Otto-Müller, 1957. S. 220.

zielte die damalige Intention dieser Zeilen nicht primär auf das melancholiestiftende Streben nach Erkenntnis ab, sondern wirkte innerhalb der christlichen Moralvorstellung erklärend und gleichzeitig ermahmend: Mit der Erbsünde wird „die Tragödie des Individuums zur Tragödie des Menschengeschlechts“. ³⁵

SÜNDHAFTE MELANCHOLIE: ACEDIA UND IHRE NACHFOLGER

Dieser schicksalhaften Verkettung von Melancholie und Sündenfall ist als „Strafe für den geistigen Hochmut eines überragenden Menschen“ ³⁶ scheinbar nur durch den Sprung zurück in den Glauben abzuwenden, wobei auch dort der Gottsucher Gefahr läuft von der Melancholie heimgesucht zu werden: Die „Mönchsmelancholie“ ³⁷ war ursprünglich bei frühchristlichen Asketen, die im Kloster oder als Anachoreten in der ägyptischen Wüste ein einsames und zurückgezogenes Leben führten, besonders gefürchtet. In den Augen der christlichen Moralphilosophie war diese Melancholie natürlich ein dringliches Problem und wurde etwa als göttliche *Vorsehung* bzw. als *Versuchung* vor dem Teufel umgedeutet, bald aber mit der „Acedia“, der sündhaften Trägheit des Herzens, identifiziert: Als „Mittagsdämon“ überfiel sie den Wüsten-eremiten regelmässig dann, wenn die Sonne stillzustehen schien, und verschloss ihm jegliche Einsicht in den Sinn seiner asketischen Lebensführung. Statt dem ersehnten Seelenheil nahm eine gähnende Leere und geistige Lähmung von ihm Besitz, die Ekel und Hass gegen die göttlichen Dinge in ihm aufkeimen liess. ³⁸ Das besondere an dieser Melancholieform ist, dass sie sehr eng mit der mönchischen Lebensführung zusammenzuhängen scheint, denn oftmals sind damaligen Berichten zufolge die von ihr betroffenen Mönche wieder genesen, sobald

sie in die Welt zurückkehrten und heirateten. ³⁹ Dieser am Beispiel der *Acedia* exemplifizierte allgemein-anthropologische Grundkonflikt zwischen *Sollen*, *Können* und *Wollen*, der durch eine ideologisch motivierte Lebenspraxis oder soziale Normerwartungen zusätzlich akzentuiert wird, lässt sich, wie in den nachfolgenden Abschnitten dargestellt, auch als ein pathogenes „*Melancholikum*“ auf die Situation des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft übertragen.

MELANCHOLIE, MORALSINN UND GESELLSCHAFT

Die *Minderwertigkeit* des melancholischen Temperaments zieht sich beinahe schon wie ein roter Faden von der Spätantike durch die Geschichte des Mittelalters bis in die populärwissenschaftlichen Darstellungen des 18. Jahrhunderts. ⁴⁰ Dieses starr gewordene Schema wurde schliesslich bei Kant an einer entscheidenden Stelle durchbrochen, wenn er in seinen „*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*“ ⁴¹ die Einzelzüge des melancholischen Charakters zu Äusserungen eines grossartigen Moralbewusstseins umdeutete und ihnen somit den Stempel des „*Erhabenen*“ aufprägte. So wird der Melancholiker bei Kant gar zu einem Repräsentanten seines Tugendbegriffs stilisiert: „*Die echte Tugend aus Grundsätzen hat etwas an sich, was am meisten mit der melancholischen Gemütsverfassung im gemilderten Verstände zusammenzustimmen scheint.*“ ⁴² Freilich gilt dies jedoch nur solange er sich dem Gemeinsinn nicht entzieht und in diesem Sinne „*ungesellig*“ wird.

Gerade jene Tendenz des Melancholikers sich aus sozialen und politischen Räumen zurück zu ziehen, wurde von zahlreichen *bürgerlichen Ideologien* aufs Schärfste

³⁵ Klibansky et al. 1992. S. 142.

³⁶ ebd. S. 143.

³⁷ ebd. S. 136 ff.

³⁸ vgl. Post, W.: *Acedia - Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte*, Band 12. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011.

³⁹ Klibansky et al. 1992. S. 138.

⁴⁰ vgl. ebd. S. 125-199.

⁴¹ vgl. Kant, I.: *Werke*, ed. E. Cassirer, Bd. II, Berlin, 1912, S. 258-264. Zitiert nach: ebd. S. 197.

⁴² ebd. S. 198.

verurteilt: Die Melancholie wurde zu einem Terminus der Beschuldigung und Beschimpfung. Am Grunde dieser *neuzeitlichen Melancholie* hält sich ein neues Dilemma verborgen: „die Dinge erscheinen immer verständlicher (Aufklärung) und für alle immer erreichbarer (Demokratismus), vermögen aber dennoch nicht jenes wachsende Empfinden für den Mangel zu verhüllen, das mit dem Beim-Namen-Nennen und Bestimmen einhergeht.“⁴³ Diese Diskrepanz zwischen Erscheinung, Erreichbarkeit und Empfindung findet sich auch in Diderots Enzyklopädie angedeutet: „Melancholie ist das gewöhnliche Gefühl unserer Unvollkommenheit ... sie ist auch das Ergebnis von Vorstellungen einer gewissen Vollkommenheit, die man weder in sich noch in den anderen, noch in der Natur findet.“⁴⁴ Der im 18. Jahrhundert aufkommende Begriff des „ennui“ verweist auf diese oftmals verdrängte Tatsache, dass sich die *Langeweile* von Anbeginn in der bürgerlichen Gesellschaft verborgen hält: „als negativer Abdruck der Welt und zugleich stillschweigender Protest gegen die Einrichtung der Welt.“⁴⁵ Diese *Langeweile*, die zum Nichtstun verleitet, wurde in den Augen der bürgerlichen Moralvorstellung als *Faulheit* abgestempelt: An die Stelle der *Acedia*, der Trägheit des Herzens gegenüber den Verpflichtungen vor Gott, ist nun die moderne *Faulheit* als Verweigerung gegenüber den Pflichten der Gesellschaft getreten. Das moderne Spektrum der *Acedia* reicht von *Rückzugsverhalten* und *Anhedonie* bis hin zu politischer und organisatorischer *Apathie*.⁴⁶

VON DER UNORDENTLICHEN MELANCHOLIE ZUR ORDNUNG ALS QUELLE FÜR MELANCHOLIE

Wolf Lepenies sieht im Verlust der *Handlungsfähigkeit*, wie er in seiner Studie über „*Melancholie und Gesellschaft*“⁴⁷ aufzuzeigen versucht, den Hang der Melancholie zum Abgleiten in psychopathologische Phänomene

begründet. Diejenigen Individuen nämlich, die Rückzugsverhalten zeigen, können in Anlehnung an Robert K. Merton, da sie *Anomie* praktizieren, nicht Gesellschaft bilden: Sie stellen Gesellschaft durch eine abweichende Form der Passivität in Frage, ohne sie direkt anzugreifen.⁴⁸ Melancholiker stellen sich gewissermassen dem *Ordnungsbegriff* der Gesellschaft entgegen: Ihre Verhaltensweisen erscheinen als *unangemessen*, da sie nicht zum *Funktionieren* der Gesellschaft beitragen und *Unordnung* hervorrufen.⁴⁹

Der Rückzug und das Nichthandeln als eine Art negative Beschäftigung birgt jedoch als kontemplative Lebensform im Gegensatz zur praktischen Betätigung auch die Möglichkeit des Erschaffens einer anderen Welt, einer utopischen Wirklichkeit. Oder mit Novalis gesprochen: „Wir träumen von Reisen durch das Weltall - ist denn das Weltall nicht in uns?“⁵⁰ So hat etwa Robert Burton (1577-1640) in seinem epochalen Werk „*Die Anatomie der Melancholie*“ den Begriff der Melancholie auf den Staat übertragen, um anschliessend eine Utopie als reformatorisches Heilmittel gegen einen solchen melancholischen Staat zu entwerfen: „Der Staat war wie ein kranker Körper, der seine Arznei zu spät erhalten hatte; seine Säfte waren nicht richtig gemischt, und so sehr war er durch Reinigungen geschwächt, dass nichts als Melancholie übrig blieb.“⁵¹ Dieser Unordnung der Melancholie stellte Burton in seiner Utopie einen effizienten, auf reibungsloses Funktionieren ausgerichteten, monarchischen und bis in seine Einzelteile durchgeplanten Staat als Repräsentant perfektionierter *Ordnung* entgegen, was als ein typischer Zug für die gesellschaftlichen Utopien der Renaissance gewertet werden kann.⁵² Im utopischen Gegenentwurf wird sozusagen eine Welt entworfen, in der ein Vorhandensein von melancholischen Affekten das Scheitern der utopischen Totalplanung enthüllen würde: Eine nach den

⁴³ Földényi, L.F.: Melancholie. Berlin: Matthes & Seitz, 2004. S. 208.

⁴⁴ zitiert nach: Schalk, F.: Diderots Artikel „Mélancolie“ in der Enzyklopädie, in: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 66, 1956, S. 182.

⁴⁵ Földényi, 2004. S. 201.

⁴⁶ vgl. Merton, R.K.: Social Theory and Social Structure. Glencoe, 9. Auflage, 1964. S. 189. Zitiert nach: Lepenies, W.: Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. S. 12.

⁴⁷ Lepenies, W.: Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

⁴⁸ vgl. ebd. S. 9-11.

⁴⁹ ebd. S. 16 ff.

⁵⁰ Novalis: Ausgewählte Werke in drei Bänden. Max Hesse: Leipzig, 1903. Band III, S. 7.

⁵¹ Burton, R.: The Anatomy of Melancholy. Shilleto, A.R. (Hg.), London, 1903. S. 87, 90.

⁵² Lepenies, 1998. S. 27 ff.

Gesetzen der *Eukrasie* geordnete und austarierte Welt muss Melancholie geradezu verbieten. Dies vermag die Nähe des ausgeprägten *Planungs-* und *Handlungsbezug* zum *Melancholie-Verbot* erklären. Diese charakteristische Verbindung von Melancholie und *ordnungsorientiertem Denkstil*, wie sie sich historisch in diesen utopischen Denkfiguren zeigt, macht nach Hubertus Tellenbach sogar einen konstitutiven Wesensgrundzug des *Typus melancholicus* aus.⁵³

Dass die reale Umsetzung solcher Utopien zum Scheitern verurteilt ist, und dass ihr Scheitern eben nicht in einer Melancholie der Unordnung gründet, sondern in einer Form resignativen Verhaltens, die aus einem *Zuviel an Ordnung* erwächst, dies zeigt Lepenies in seiner Analyse des Königshofes im Frankreich des 17. Jahrhunderts, dessen Macht- und Herrschaftsstruktur durch zwei ineinander verschränkte Ordnungssysteme organisiert wird.⁵⁴ Das *primäre Ordnungssystem* spiegelt die institutionalisierte Verteilung realer Macht- und Einflussmöglichkeit am Hofe wider, wobei der Adel unter der zunehmenden Bedeutung des Geldes und dem steigenden Einfluss bürgerlicher Schichten zusehends unter dem bedrückenden Gefühl leidet, von allen relevanten Entscheidungen und Handlungen ausgeschlossen zu sein. Diese Machtlosigkeit des Adels kanalisiert sich in einem *sekundären Ordnungssystem*, das durch den artifiziellen Zeit-Vertreib der *„Hof-Etikette“* als Selbstmedikationsversuch gegen Langeweile gestiftet wird und dessen Prinzipienstarrheit und Verpflichtungsgrad dem realen Machtverlust seiner Mitglieder entspricht. Die Verbindung aus hohem *Handlungszwang* und *Planlosigkeit* wird insbesondere dann zum Problem, wenn der König als Inhaber realer Macht es unterlässt, das sekundäre Ordnungssystem in Gang zu halten: Das Bewusstwerden solchen Handlungsentzuges lässt eine für das System bedrohliche *Langeweile* aufkommen. Kriege erscheinen dann als Strategien, die Konflikte nach aussen zu verlagern und so komplementär die Innenspannungen zu reduzieren. Denn das Gefühl der Langeweile gilt es um jeden Preis zu unterdrü-

cken: *„Der Adlige, der seine Langeweile verrät, dokumentiert nachdrücklich seine Machtlosigkeit; der König wiederum ahnt in der Langeweile die drohende Rebellion.“*⁵⁵

Aus Lepenies Analyse lässt sich schlussfolgern, dass *Langeweile* und *Handlungshemmung* gesellschaftlich vermittelt und ein Phänomen zwischenmenschlicher Aktion ist: *„der ennui erscheint nicht als „Grundbefindlichkeit“ menschlichen Daseins und als unabhängig von der jeweiligen gesellschaftlichen Struktur.“*⁵⁶ Das für die Zeit charakteristische Ideal der *„honnêteté“* zielt auf eine Affekt-Modellierung ab, die in diesem Sinne systemerhaltend wirkt. Die Melancholie erscheint hier kollektiv bezogen und weltzugewandt. Erst im 18. Jahrhundert wird die Normen-Instanz aus dem System heraus verlagert: Es erwächst jener *Kult der Innerlichkeit*, der sich am ausser- und gegengesellschaftlichen Vorbild der *Natur* orientiert: *„Durch den Wunsch des empfindsamen Einzelnen, zur Natur zurückzukehren, wird erst jene Distanz zur Gesellschaft erzeugt, die eine wirksame Kritik am System gestattet.“*⁵⁷

DIE FLUCHT IN DIE NATUR UND INNERLICHKEIT

Bleibt der Weg in die Aktion versperrt, bietet sich als Alternative die Flucht aus der Gesellschaft in die Natur geradezu an: Sie geht einher mit einer Wertschätzung der Einsamkeit als Ausdruck bürgerlicher Weltflucht.⁵⁸ In diesem Lebensgefühl spiegeln sich als historische Vorläufer die *„poetische Melancholie“* und gesteigerte Selbsterfahrung der nachmittelalterlichen Dichtung, deren Melancholiegefühl im wesentlichen in einem gesteigertes Ich-Gefühl bestand: *„das Ich [ist] die Achse ..., um die sich jene Kugel von Lust und Wehmut dreht“.*⁵⁹ In der nachmittelalterlichen Poesie fanden alle Züge des Melancholikers ihren ganzheitlichen Ausdruck: der ekstatische wie der kontemplative, der schweigsam-saturnische wie der musikalisch-apollinische, der düstere Prophet wie der idyllische Naturliebhaber.⁶⁰ Im 18. Jahrhundert gewinnt

⁵³ vgl. Tellenbach, H.: Melancholie. Problemgeschichte - Endogenität - Typologie - Pathogenese - Klinik. Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo: Springer, 1983 (4. Aufl.). S. 66 ff.

⁵⁴ Lepenies, 1998. S. 46 ff.

⁵⁵ ebd. S. 56.

⁵⁶ ebd. S. 57.

⁵⁷ ebd. S. 75.

⁵⁸ ebd. S. 96 ff.

⁵⁹ Klubansky et al. 1992. S 338.

⁶⁰ vgl. ebd. S. 344.

die Betonung der Subjektivität als eine Kultivierung des „Eigenmenschlichen“ durch eine anthropologisch orientierte Philosophie zusätzlich an Bedeutung: „Das Ende dieser tieferen Verschiebung des Lebensgefühls, in dem der sentimentale Mensch sich ... bewegt, ist die psychologische Auflösung des Gefühls in selbstgewähltem Schmerz, ... (wobei) ... in der ‚Ruhe‘ und ‚Stille‘ selbstgewählter Einsamkeit sich der sentimentale Mensch immer mehr gesellschaftlich isoliert.“⁶¹ In der Argumentationslinie von Lepenies verbirgt sich dahinter ebenfalls eine gesellschaftspolitische Machtdynamik: „Entscheidend ist, dass im Prozess der Entwicklung und gesellschaftlichen Einordnung eine bestimmte, von der Macht (noch) ferngehaltene Schicht [gemeint ist die aufstrebende Schicht des Bürgertum des deutschen 18. Jahrhunderts] ihre Position als melancholisch beschrieb.“⁶² Doch so sehr die bürgerliche Melancholie sich in Räumen der Innerlichkeit ausleben und dies als exzentrische Haltung inszenieren kann, zerstören die anfangs des 19. Jahrhunderts als „romantische Melancholie“ zur Mode gewordenen und somit verfestigten ästhetischen Haltungen wie die „Wertherkrankheit“ und auch das „mal du siècle“ den individuellen Anspruch, den sie einmal zu schaffen intendierten: Mit zunehmender Exzentrizität zeichnet sich in ihnen paradoxerweise der Hang zur erneuten Verfestigung ab.⁶³ Während die bürgerliche Melancholie den Verlust einer Welt beklagt, die sie noch gar nicht besessen hatte, und ihre resignative Abkehr davon zum modischen Gehabe emporstilisiert, hat die adelige Melancholie einen echten Weltverlust zu beklagen. Beiden gemeinsam ist jedoch das von Lepenies hypothetisierte Abgeschnittensein von einem Handeln als einem Wirken in der Welt: „in dieser Form der Handlungshemmung finden sich utopische, adlige, bürgerlich-innerliche und exzentrisch-ästhetische Melancholie.“⁶⁴

MELANCHOLIE UND DER RHYTHMUS DER NEUZEIT

Erhellend im Bezug auf die soziokulturellen Konstellationen der Neuzeit ist auch ihr Wandel im Verhältnis zur Sphäre des Rhythmischen, wie sie Hubertus Tellenbach in seiner klinischen Wesensbestimmung der Melancholie

herausarbeitet: „Die Inklinaton zur Melancholie nimmt zu, je eindeutiger das Rhythmische aus der kulturellen Sphäre eliminiert wird: Man könnte zugespitzt formulieren: je mehr das Rhythmische aus der geistig-seelischen Bestimmtheit des Lebens an den Takt der Maschine verlorengelht.“⁶⁵ Dabei bestimmt er den Rhythmus als etwas dem Lebendigkeitseigenen Ureigentümliches, als eine Grundgestalt des Lebensgeschehens, deren Periodizitäten mit ihrer Umwelt in synchroner Wechselwirkung stehen. Hier setzt der Bereich der sog. „endokosmogenen Rhythmik“ ein: Dazu gehört beispielsweise der Schlaf-Wach-Rhythmus, die regelmässige Nahrungsaufnahme, die Sexualität und nicht zuletzt auch immer wiederkehrende Feierlichkeiten. Die ursprünglichen rhythmischen Ordnungen dürften wohl aus dem Anschauen der Gestirnwelt und der davon abhängigen naturhaften Rhythmik der Erde entstammen, wobei dieses die Welt tragende rhythmische Geschehen eng mit einem sakralen Ordnungsgedanken verschmolzen war.⁶⁶ Tellenbachs Rückbesinnung auf die „endokosmogene Rhythmik“ ist geradezu symptomatisch für eine technisierte Zivilisation, die ihren unbewusst verankerten Zusammenhang mit dem Kosmos und der Natur verloren hat: Was der überragend geniale Mensch seinerzeit im Zeichen des Saturn an Wissenschaft und Technologie erschuf, fällt heute melancholiestiftend und mitunter zerstörerisch auf ihn zurück. Dass der vom Menschen selbst geschaffene „Takt der Maschine“ letztlich eine pathogene Rhythmizität vorgibt, wird anhand der folgenden epidemiologischen Einschätzung plausibilisiert: „Dies hängt sicherlich eng zusammen mit sozialen Strukturen der Leistung und der Ordentlichkeit der Umgebung - weshalb, wie die Ergebnisse der transkulturellen Psychiatrie zeigen, die Länder mit überwiegender Leistungsgesellschaft ein deutlich stärkeres Auftreten der Melancholie aufweisen.“⁶⁷ Depressionen stellen in der heutigen westlichen Welt tatsächlich die am häufigsten diagnostizierten psychischen Krankheiten dar und ihre rasante Ausbreitung spricht auch für Tellenbachs These, dass durch den soziokulturellen Kontext „endokinetische Abwandlungen“ im Menschen befördert werden, die sich dann in depressiven Symptomen niederschlagen. So sieht Alain Ehrenberg in seiner neuesten soziologischen Bestandesaufnahme die Zunahme de-

⁶¹ Wieser, M.: Der sentimentale Mensch. Gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert. Stuttgart, 1924. S. 169. Zitiert nach: ebd. S. 99.

⁶² Lepenies, 1998. S. 133.

⁶³ ebd. S. 182.

⁶⁴ ebd. S. 184.

⁶⁵ Tellenbach, 1983. S. 18 ff.

⁶⁶ ebd. S. 19.

⁶⁷ ebd. S. 35.

pressiver Erkrankungen im Kontext einer allgemeinen Ausbreitung einer „Kultur der Autonomie“ begründet: „Die Depression ist die Krankheit einer Gesellschaft, deren Verhaltensnorm nicht mehr auf Schuld und Disziplin gründet, sondern auf Verantwortung und Initiative.“⁶⁸ Die Anforderung, sich immer wieder selbst neu zu erfinden, führt Freiheiten und Zwänge ein, die im überforderten Individuum Erschöpfung und eben Depressionen begünstigen.

EXISTENZIALISTISCHE DEUTUNGEN DER MELANCHOLIE

Gesellschaftskritisch zugespitzt spiegelt sich das drängendste Problem modernen Lebens im Gefühl des Melancholikers, dass das Leben seine *Bedeutung verloren* hat. Existenzialphilosophisch betrachtet wurzelt seine melancholische Verstimmung in einer tiefen Befindlichkeit, in der ihm phänomenal eine bedrückende *Wahrheit* zuteil wird: Die Sinnlosigkeit und Abgründigkeit des eigenen Seins. Nach Heidegger kommt der *Befindlichkeit* ein epistemisches Primat vor dem Verstehen zu, wenn es um die „Erschliessung“ des eigenen Seins geht.⁶⁹ Der *seelische Schmerz* wird in der Denkungsart Heideggers somit zum Ausdruck einer *paradoxen Dynamik*, nämlich dass der Melancholiker die Wahrheit seiner quälenden Befindlichkeit denkerisch nicht mehr aufzulösen sondern nur noch emotional zu durchleben vermag, da er sich immer weiter aus *kommunalen Räumen der Sinn-deutung* zurückzieht. Jede Verstehensbemühung seiner Befindlichkeit muss scheitern, weil diese wiederum Sinn und Bedeutung voraussetzt, doch ausgerechnet diese Kategorien bleiben dem Melancholiker zunehmend verwehrt. Ein solcher *Verlust an Intentionalität* drückt sich als emotionale Befindlichkeit im *seelischen Schmerz* aus, bis sich der Schmerz schliesslich von innen her selbst zersetzt: Die intentionale Verlustspirale kommt in der *seelischen Leere* als vollständiger Inhalts- und Bedeutungslosigkeit des Seins zum Stillstand. Während eine *Lockerung* intentionaler Bezüge dem Melancholiker ungeahnte und tiefe Einsichten genialischen Ausmasses vermittelt, setzt ihn eine *Verschiebung* der Intentionalität der Gefahr des Wahnsinns und der *Verlust* an Intentionalität schliesslich der Gefahr der tiefen Depression aus.

Indem der Melancholiker seinen Intellekt von oberflächlichen intentionalen Bezügen löst um „in die Tiefe“ zu gelangen, riskiert er gleichzeitig auch eine innerhalb der Welt der Motive eingebettete Befindlichkeit aufzugeben. Denn der Intellekt ist nach Schopenhauer (in Anlehnung

an Kant) „keineswegs zum Auffassen des Wesens der Dinge, sondern bloss zu dem der Motive, also zum Dienst einer individuellen und zeitlichen Willenserscheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen.“⁷⁰ Doch gerade diese Welt der Motive, die vom Individuum in der Zeit gestaltet wird, erschliesst sich dem Melancholiker nicht mehr als eine sinnerfüllte Welt. Die Befindlichkeit der Melancholie zeigt ihm das Scheitern seines Intellekts an, der weder zum „Wesen der Dinge“ vorzudringen vermag noch in die „Welt der Motive“ zurückkehren kann, da er diese in seiner Vorstellung bereits weit hinter sich gelassen hat. Vielleicht liegt gerade in der Schopenhauerschen Ausflucht in eine *holistische Denkungsart*, in der das Individuelle als Teil eines *allgemeinen Lebensprinzips* begriffen wird, ein tröstliches Moment. Der an seinem „*ephemeren Dasein*“ verzweifelte Melancholiker gewinnt in der Akzeptanz seines Lebens als Manifestation eines vom ewigen Willen angetriebenen Lebensprozesses als Teil eines unvergänglichen und allgemeinen Seins eine „*Intentionalität höherer Ordnung*“ zurück. Das Vermitteln einer dem Melancholiker zugänglichen Intentionalität kann hier also exemplarisch als ein *geistiger Selbstmeditationsversuch* aufgefasst werden: Das melancholisch *gesteigerte Selbstgefühl* weicht einem Sinn für *Selbstentgrenzung*. Vielleicht zeigt sich gerade in dieser Sehnsucht aus dem Schmerz der verlorenen Intentionalität heraus eine Intentionalität höherer Ordnung zu intuieren eine - wenn auch auf anderen Erklärungsgrundlagen fussende - Parallele zur (neo)platonischen Verbindung der Melancholie mit dem visionären und prophetischen Denkstil.

SYNOPSIS: ZUR DIÄTETIK EINES ENDOKOSMOGENEN PHÄNOMENS

Schwarzgalligkeit, Depression, Spleen, Hypochondrie, Ennui, Saturnkind, Acedia, Melancholie; die Liste könnte noch lange weitergeführt werden: Alle diese historisch gewachsenen Begriffe umkreisen einen seelischen Zustand, eine leibliche Erscheinung, einen Charakter, eine Disposition, eine Abweichung vom gesitteten und gesollten Verhalten, eine Art und Weise in der Welt zu sein, sprich ein anthropologisches Phänomen, das man unterscheiden, von etwas abgrenzen oder gar ausgrenzen kann. Jedenfalls, und das kam bis anhin nur am Rande zur Sprache, ist es ein Phänomen, dessen *Behandlungsbedürftigkeit* man schon früh erkannt hatte. Das drängende Problem, etwas gegen die Melancholie zu unternehmen, die an ihr Leidenden zu assimilieren, an das gewohnte Mass anzugleichen, schlug sich in ausufernden diätetischen Abhandlungen nieder. Dass die Behandlung

⁶⁸ Ehrenberg, 2008. S. 20.

⁶⁹ vgl. Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 2006. S. 134 ff.

⁷⁰ Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe. München: DTV, 2005. S. 557.

der Melancholie in einem gesamtkosmologischen Zusammenhang stattzufinden hat, diese Anschauung nimmt in der Geschichte der Diätetik eine zentrale Stellung ein, und findet sich bei Tellenbach wie folgt wiedergegeben: „Erst in der Kennzeichnung als endo-kosmo-gene Psychosen ist das Wesentliche ihres Ursprungs wirklich in den Begriff gehoben. Die Geltung dieser Kennzeichnung zeigt sich selbst in der Therapie: dass die Natur die Mittel bereithält, die dem Kranksein des Menschen zugeordnet sind.“⁷¹ Im Kontrast zum empirisch-analytischen Selbstverständnis der Neuzeit enthält eine solche insbesondere in der Heilkunde des Paracelsus propagierte Dimension des „kosmischen Leibes“ aber einen derart hohen Anspruch, was die komplexe Verwebung mit seiner nächsten und fernsten Umwelt angeht, dass er bis heute kausalanalytisch kaum einlösbar scheint.⁷² Zumal liegen die Pathomechanismen derjenigen Krankheits-Entität, die in den gegenwärtigen psychiatrischen Klassifikationssystemen als Melancholie von der Depression abgegrenzt wird, nach wie vor im Dunkeln. Innerhalb des Formenkreises der affektiven Störungen gilt die Melancholie als besonders schwere Erkrankung, deren Behandlung wegen ihrer *Therapieresistenz* oft eine grosse Herausforderung darstellt.

Komplexe Wechselwirkungen kennzeichnen demnach die Begriffsgeschichte der Melancholie: Sei es nun das Säftegemisch im Inneren eines Menschen, dessen Gleichgewicht in bestimmten Situationen gestört wird, oder die Spannung zwischen Individuation und Sozialisation, welche die Entstehung der Melancholie in einem gesellschaftlichen Kontext verortet. Diese Dynamik aus Wechselwirkungen wird bei Tellenbach in den Begriff des „Endon“ eingeschmolzen: „Man kann sich durchaus vorstellen, dass das ‚Endon‘ von dem Lebensstil der Zeit geprägt wird und dass bestimmte historische und gesellschaftliche Konstellationen besonders dazu geeignet sind, die endokinetische Abwandlung zu fördern oder zu unterdrücken, aus der die Melancholie entspringt.“⁷³ Diese endokinetische Abwandlung als etwas im Inneren des Menschen sich in Richtung auf Melancholie in Bewegung setzendes ist jedoch keine Marionette, die an den Schnüren des

historischen und gesellschaftlichen Gestells hängt, sondern wirkt auch gestaltend auf das Marionettenspiel ein, dahingehend „dass [der melancholische Typus] seine Umgebung so situiert, dass schliesslich die von ihm konstituierten Situationen pathogen werden können.“⁷⁴ Die Stimmung des Melancholikers ist also etwas von der Umwelt gestaltetes und wiederum auf die Umwelt gestaltend einwirkendes: „Dass so etwas wie Stimmung überhaupt sei, ist Ausdruck eines ursprünglichen seinsmässigen Zueinander der sich in ihr Begegnenden.“⁷⁵ Die affektive Gestimmtheit nimmt darin die Stellung eines komplexen semiotischen Leibphänomens ein: Eine rudimentäre, vor-sprachliche *psychische Repräsentation* der durch die Begegnung ausgelösten *energetischen Verschiebungen*, die das gesamte Verhalten und alle Zeichensysteme prägt.⁷⁶ Als archaisches *energetisches* Signal wird es im psychischen Raum sofort durch die verbalen und bewussten Repräsentationen übernommen, die aber oft zu wenig stabil sind, um die *fluktuierenden* energetischen Besetzungen begrifflich einzufangen. Julia Kristeva sieht in diesen Stimmungen dementsprechend „Inskriften“, eine „Modalität der Sinngebung, die an der Schwelle bioenergetischer Gleichgewichtszustände die Vorbedingungen des Imaginären und des Symbolischen gewährleistet ... An der Grenze von Animalität und Symbolizität gelegen, stellen die Stimmungen - und zumal die Traurigkeit - die äussersten Reaktionen auf unsere Traumatisierungen dar, unsere basalen homeostatischen Schutzmechanismen.“⁷⁷

Wie anfangs bereits mit Sigmund Freud erläutert, erscheint der semiologische Zugang zur Melancholie im Vergleich zur Traurigkeit geradezu versperrt. Die Trauer wird vom Melancholiker als etwas neben ihm stehendes erlebt: Das Subjekt ist aus dem semiotischen Gefüge herausgefallen, in dem seine Trauer auf ein Objekt bezogen ist und durch Veränderung des Objektbezugs „geheilt“ werden kann.⁷⁸ Darin gründet wohl auch die *Therapieresistenz* des Melancholikers, er ist selbst unter den grössten therapeutischen Anstrengungen kaum zu erreichen, weil er sich in keinem semiotischen Resonanzraum befindet, der einen verstehenden bzw. verändernden Zugang zu seinem Leiden zulässt. Das Herausfallen aus

⁷¹ Tellenbach, 1983. S. 39.

⁷² vgl. Böhme, H.: Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition. In: Böhme, H.: Natur und Subjekt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. Zugriff am 10.01.2013 unter: <http://www.culture.hu-berlin.de/hb/static/archiv/volltexte/texte/natsub/leib.html>

⁷³ Tellenbach, 1983. S. 35.

⁷⁴ ebd. S. 35

⁷⁵ ebd. S. 43.

⁷⁶ vgl. Kristeva, J.: Schwarze Sonne. Depression und Melancholie. Frankfurt am Main: Brandes & Aspel, 2007. S. 29 ff.

⁷⁷ ebd. S. 30. Nach Ansicht von Kristeva wird gerade die Literatur zu einem Vehikel für diese semiologischen Expressionen, sie transportiert den Affekt in Rhythmen, Zeichen und Formen als Kennzeichen einer präsenten, für den Leser empfänglichen affektiven Realität.

⁷⁸ vgl. Tellenbach, 1983. S. 23 ff.

dem semiotisch-intentionalen Gefüge, das sich in der Befindlichkeit der Melancholie äussert, muss aber subjektiv nicht notwendigerweise als krankhaft empfunden werden, denn es sind unterschiedliche Grade der Identifikation des Betroffenen mit seinen melancholischen Stimmungen denkbar: Der *Erkrankte* ist durch sie *befremdet*, gleichsam durch sie „*depersonalisiert*“, während der *Schwärmer* in ihnen gänzlich aufzugehen scheint, durch sie „*beflügelt*“ wird.

Die Melancholie demonstriert gerade in dieser ambivalenten Wesenhaftigkeit die Nicht-Abschliessbarkeit ihrer begrifflichen Problemgeschichte, die das unfassbare Anthropologikum der Schwermut „im Grunde“ stetig umkreist, im zeitweiligen Irrtum darin eine natürliche Essenz ausfindig zu machen, die sich als organische Krankheit in spezifischen Symptomen niederschlägt, oder sie nach naturalistischem Postulat etwa mit einer botanischen Spezies zu verwechseln, die sich in hierarchische Klassifikationssysteme pressen lässt.⁷⁹ Vielmehr lässt sich hinter dem Begriff der Melancholie eine *Endo-Kosmo-Genität* erahnen, die sich - immer da wo der Mensch in Beziehung zur Welt tritt - als Ausdruck einer lebendigen Dynamik in semiotischen Leibphänomenen zeigt, deren phänomenale Oberfläche die semiotischen Tiefenstrukturen lediglich expressiv andeutet, jedoch nicht expliziert.

Kontakt: milan.scheidegger@me.com | www.milans.name

BIBLIOGRAPHIE

von Bingen, Hildegard: Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Salzburg: Otto-Müller, 1957.

Böhme, Hartmut: Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition. In: Böhme, Hartmut: Natur und Subjekt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Burton, Robert: The Anatomy of Melancholy. Shilleto, A.R. (Hg.), London, 1903.

Ehrenberg, Alain: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Földényi, László. F.: Melancholie. Berlin: Matthes & Seitz, 2004.

Foucault, Michel: Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Freud, Sigmund: Trauer und Melancholie (1916), in: Gesammelte Werke, Bd. 10, London 1946.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz: Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Kristeva, Julia: Schwarze Sonne. Depression und Melancholie. Frankfurt am Main: Brandes & Aspel, 2007.

Lepenies, Wolf: Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Mann, Thomas: Essays, Band 2. Frankfurt am Main: Fischer, 1977.

Merton, Robert King: Social Theory and Social Structure. Glencoe, 9. Auflage, 1964.

Novalis: Ausgewählte Werke in drei Bänden. Max Hesse: Leipzig, 1903.

Post, Werner: Acedia - Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Band 12. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011.

Schalk, Fritz: Diderots Artikel „Mélancolie“ in der Enzyklopädie, in: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 66, 1956.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe. München: DTV, 2005.

Siegel, Rudolph E.: Galen. On the Affected Parts. Translation from the Greek Text with Explanatory Notes. Basel/München/Paris/London/New York/Sydney: Karger, 1976.

de Sousa, Ronald: Die Rationalität des Gefühls. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Taylor, Michael Alan; Fink, Max: Melancholia. The Diagnosis, Pathophysiology, and Treatment of Depressive Illness. New York: Cambridge University Press, 2006.

Tellenbach, Hubertus: Melancholie. Problemgeschichte - Endogenität - Typologie - Pathogenese - Klinik. Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo: Springer, 1983 (4. Aufl.).

Theiss-Abendroth, Peter: Zur Kontinuität biologischer Modelle in der Psychiatrie: die Melancholie als Hirnkrankheit in der scholastischen Psychologie. Psychiat Prax 27 (2000), 107-111.

Wieser, Max: Der sentimentale Mensch. Gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert. Stuttgart, 1924.

⁷⁹ vgl. Foucault, M.: Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. S. 15 ff.