
SIDONIE KELLERER

RENÉ DESCARTES' ABKEHR VON DER KREATIVEN MELANCHOLIE

1. VERBANNUNG DER KREATIVEN MELANCHOLIE BEI DESCARTES?

Es ist darauf hingewiesen worden, dass »Descartes seit seiner Jugend in einem Europa reist, in dem die Aristokratie und die gebildeten Eliten fasziniert sind von jener besonderen Krankheit, die seit den ›Problemata XXX,1‹ als Auszeichnung gilt.«¹ Diese Faszination verdankt die Melancholie einem Wandel der Wahrnehmung im Laufe des 16. Jahrhunderts, einer Entwicklung, in der sie, zunächst noch als das Erleben der Wirklichkeit als etwas durchwegs Grausames angesehen, schließlich den Nimbus einer »positiven geistigen Kraft«² gewinnt, deren positiver Charakter allerdings aufs Engste verbunden ist mit ihrer immer auch potentiell zerstörerischen Wirkung. Die in der abendländischen Renaissance bemerkenswerte Aufwertung der Melancholie ist zum einen verbunden mit der Vorstellung von der Besonderheit des einzelnen Menschen, d. h. des Individuums, zum anderen aber auch mit der neuen Vorstellung vom *Eigenwert* menschlichen Denkens und eines der Erkenntnis gewidmeten Lebens. Dass dieses neue Ideal der Erkenntnis um ihrer selbst willen zusammengeht mit »einer manchmal bis zur Hybris gesteigerten Selbstbejahung und einem manchmal bis zur Verzweiflung verschärften Selbstzweifel«³ erklärt sich durch die humanistische Selbstbehauptung,

¹ Annie Bitbol-Hespériès: Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth, hier S. 242. »Depuis sa jeunesse, Descartes voyage dans une Europe où l'aristocratie et les élites cultivées se passionnent pour cette affection singulière, marque d'une distinction depuis le *Problème XXX-1*«

² Ebd.: S. 351.

³ Ebd.: S. 358.

zu der immer auch das Bewusstsein um die *Grenzen* des menschlichen Geistes gehört. Dem Menschen der Renaissance erscheint die Melancholie als Preis seiner geistigen Selbstbehauptung.

Inwiefern hat sich der Rationalist Descartes mit der Verknüpfung von Melancholie und Kreativität befasst, mit jener »doppelte[n] Gewißheit« also »von Schwäche und schöpferischer Kraft und [dem] Bewußtsein, sich am Rande des Abgrunds zu bewegen«⁴ und welche Rolle spielt in seinem Denken die so skizzierte »geistige Nobilitierung der Melancholie«⁵ in der Renaissance?

1972, elf Jahre nach der Veröffentlichung von Foucaults »Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique«, entzündet sich an einer Stelle der »Metaphysischen Meditationen« von Descartes eine Debatte zwischen Michel Foucault und Jacques Derrida um das Verhältnis der Moderne zur Melancholie als Schöpferkraft. Es geht um das sogenannte Argument des Wahnsinns, mit dem Descartes dem radikalen Zweifel Einhalt zu gebieten sucht. Descartes spricht dies Argument aus, während er gleichzeitig versucht, durch das Extrem des radikalen Zweifels zu einer sei es »noch so geringen Gewißheit« zu kommen:

»Mit welcher Begründung nämlich könnte bestritten werden, daß diese Hände und der gesamte Körper der meinige ist? Es sei denn, ich wollte mich mit ich weiß nicht welchen Kranken vergleichen, deren Gehirne ein solch durchdringender Dampf aus schwarzer Galle zermürbt, daß sie hartnäckig versichern, sie seien Könige, während sie doch ganz arme Schlucker sind, oder in Purpur gewandet, während sie doch nackt sind, oder sie hätten einen Kopf aus Ton, oder sie seien allesamt Kürbisse, oder sie bestünden aus Glas. Aber das sind Geisteskranke, und ich erschiene mir selbst als nicht weniger verrückt, wenn ich irgendetwas von diesen als Vorbild auf mich übertragen würde.«⁶

Foucault vertrat mit Blick auf diesen Passus die Auffassung, dass »das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat« »durch einen

⁴ Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl: Saturn und Melancholie, S. 363.

⁵ Ebd.: S. 351.

⁶ René Descartes: Meditationen, S. 20.

eigenartigen Gewaltakt« zum Schweigen gebracht habe.⁷ In jenem ›Gewaltakt‹ spiele Descartes, so Foucault, eine entscheidende Rolle, denn: »der Wahnsinn betrifft ihn [Descartes] nicht mehr. Es wäre ungereimt anzunehmen, daß man ungereimt sei.«⁸ An der genannten Stelle der ersten Meditation Descartes' folge das meditierende ›ego‹ also nicht mehr der Methode, die es selbst zu Beginn bestimmt hatte, nämlich, an allem zu zweifeln, was auch nur den geringsten Grund zum Zweifeln bieten könnte. Descartes ahne zwar noch, dass die tiefsten Einblicke nur der erreichen könne, der sich am weitesten an den Abgrund wagt, habe aber nun den Weg zur Tiefe schlicht und einfach an der Wegmarke Wahnsinn gesperrt. Indem Descartes von ihm als Wahnsinn deklarierte Gedanken oder Denkweisen ablehne, begrenze er so von vorneherein und pauschal die Intuition, die fern aller Rationalität dem Traum oder auch den wachen Sinnen entspringt. Foucault sieht darin exemplarisch »das Heraufkommen einer ratio«, mittels derer »das Subjekt das Recht auf die Wahrheit für sich beansprucht.«⁹ So verbindet er den vermeintlich metaphysischen Ausschluss des Wahnsinns aus der Philosophie – des von nun an als »Bedingung der Unmöglichkeit des Denkens«¹⁰ geltenden Wahnsinns – und den er bei Descartes beispielhaft am Werk sieht, mit der sich simultan vollziehenden gesellschaftlichen »großen Verwahrung« (*grand renfermement*). Der ›Vater der modernen Philosophie‹, den Hegel in Descartes sieht, habe, indem er den Wahnsinn kurzerhand aus dem Bereich des Denkens ausschloss, den rechnenden Verstand von seinen tiefsten intuitiven Quellen getrennt. »Der Wahnsinn«, so Foucault, »beendet sich künftig im Exil.«¹¹

Derrida vertrat die gegensätzliche Meinung. Er fand, dass die cartesianische Vernunft keineswegs eine »polizeiliche«, sondern recht besehen eine durchaus methodische sei, und er hielt Foucault entgegen, Descartes verabsolutiere das Argument des Wahnsinns nicht, sondern nehme es erneut auf und relativiere es nach dem Argument

7 Michel Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, S. 56: »La Folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a déjà maîtrisé la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force.«

8 Ebd., S. 58. »La folie ne peut plus le [Descartes] concerner. Ce serait extravagance de supposer qu'on est extravagant.«

9 Ebd.

10 Ebd., S. 57.

11 Ebd.

des Wahnsinns im folgenden Argument des Traumes.¹² Der Träumer sei demnach gleichsam beherrscht von einer gesteigerten Form des Wahnsinns und weiche somit der Gefahr des Wahnsinns nicht aus.

Doch sowohl Foucault als auch Derrida bewegen sich an der Oberfläche des cartesischen Textes, weil sie nicht den gesamten Kontext des Werkes betrachten. Denn es bleibt nicht bei Descartes' Porträt jener bemitleidenswerten »Geisteskranken«, »deren Gehirne ein [...] durchdringender Dampf aus schwarzer Galle zermürbt«, jener krankhaft verstiegenen und völlig von ihrem Körper entfremdeten Melancholiker. Um sein Verhältnis zu Melancholie, ihrer Gefahr und ihren irrational schöpferischen Impulsen zu erfassen, reicht es nicht aus, sich auf die »Metaphysischen Meditationen« zu beziehen, wie Foucault es tat. Descartes ist mehr als »jener rein zerebrale Mensch«, für den ihn exemplarisch der französische Historiker Georges Minois hält, der »die ihn umgebenden Melancholiker mitleidig betrachtet«.¹³ Deutlich wird dies, wenn man sich nicht, wie üblich auf die zwei einflussreichsten Schriften Descartes' beschränkt, den »Discours de la méthode« und die »Méditations métaphysiques«. Sein Briefwechsel mit der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz ist Spiegel seiner Philosophie wie seiner Persönlichkeit, er erweist ihn als einen, der den Blick in die Abgründe des Denkens, in die Schluchten der Seele nicht scheut, der aber weiß, sich vor dem Absturz zu schützen, indem er Grenzen einhält, ohne sie für unverrückbar zu halten.

2. DIE METAPHYSIK UND DIE GEFAHR DER MELANCHOLIE

Die eigentliche Auseinandersetzung mit der Melancholie findet somit nicht – das ist hier das Thema – in den »Meditationen« statt, sondern in dem Briefwechsel zwischen Descartes und der Prinzessin Elisabeth aus den Jahren 1643–49.¹⁴ In ihm ist der »Verweis auf die Melancholie« geradezu »vorherrschend«.¹⁵ So schreibt Descartes am 18. Mai 1645: »ich habe erfahren [...] dass Ihre Hoheit drei oder vier Wochen lang ein

¹² Jacques Derrida: *Cogito et histoire de la folie*.

¹³ Georges Minois: *Histoire du mal de vivre*, S. 180: »ce pur cérébral [qui] regarde avec commisération les mélancoliques qui l'entourent«.

¹⁴ René Descartes: *Œuvres Complètes*. Bd. III und Bd. IV, i.F: AT.

¹⁵ Annie Bitbol-Hespériès: *Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth*, hier S. 234: »prégnance de la référence à la mélancolie«.

langsames Fieber hatte verbunden mit trockenem Husten«. Darin sieht Descartes »die Zeichen eines beträchtlichen Leidens«¹⁶, das Elisabeth im folgenden Brief sogleich benennt: »Ihre Briefe [Descartes' – S. K.] dienen mir stets als Gegengift zur Melancholie.«¹⁷ Elisabeth vertraut sich also Descartes als »de[m] besten Arzt« (AT III, 662) für ihre Seele an. Jean Starobinski sieht in diesem Briefwechsel »das gelungene Beispiel einer ›philosophischen Psychotherapie‹«.¹⁸ Tatsächlich geht es in diesen Briefen über viele Seiten um die »Seelenruhe« (*tranquilité de l'ame*) (AT XI, 442), ja um die »Glückseligkeit« (*béatitude*). So schreibt Descartes:

» [...] ich habe mir keinen anderen Gegenstand vorgenommen, um Sie zu unterhalten, als über die Mittel zu sprechen, die uns die Philosophie lehrt, um sich jene höchste Glückseligkeit anzueignen, welche die gemeinen Seelen vergeblich vom Schicksal erwarten, die wir uns aber nur selbst beibringen können.«¹⁹

So setzt sich Descartes mit der zu seiner Zeit vorherrschenden nobilitierten Melancholie auseinander, lehnt diese aber – wie zu zeigen ist – letzten Endes zugunsten der »Seelenruhe« ab. Bedenkt man, dass Descartes' Moralphilosophie, wie sie sich in den 1645/46 niedergeschriebenen »Leidenschaften der Seele« – »gleichsam sein Testament«²⁰ – findet, im Wesentlichen aus dem Briefwechsel mit Elisabeth entsteht, so

16 Descartes: AT Bd. IV, S. 201: »i'ay appris [...] que vostre Altesse eu eu, trois ou quatre semaines durant, une fièvre lente, accompagnée d'une toux seiche«, »les signes d'un mal si considerable«.

17 Ebd.: S. 233: »Vos lettres me servent tousjours d'antidote contre la mélancolie«.

18 Jean Starobinski: Geschichte der Melancholiebehandlung von den Anfängen bis 1900, S. 75. Vgl. dazu H. Dreyfus-Le Foyer: Les conceptions médicales de Descartes, hier S. 268: »L'importance croissante prise par les considérations psychothérapeutiques [...] dans le *Traité des Passions*«.

19 Descartes: AT Bd. IV, S. 252: »ie n'ay point d'autre suiet, pour vous entretenir, que de parler des moyens que la Philosophie nous enseigne pour acquérir cette souveraine felicité, que les ames vulgaires attendent en vain de la fortune, & que nous ne sçaurions avoir que de nous memes«.

20 Geneviève Rodis-Lewis: René Descartes, S. 319. Rodis-Lewis unterstreicht, dass die *Leidenschaften der Seele* kein Gelegenheitswerk sind: Ihre zentrale philosophische Bedeutung besteht darin, dass Descartes im Alter das angestrebte Ideal einer vollkommenen Erkenntnis relativiert.

wird deutlich, dass dabei der Topos der genialischen Melancholie eine entscheidende Rolle spielt.

Will man den bemerkenswerten Gedankenaustausch zweier faszinierender und voneinander faszinierter Persönlichkeiten verstehen, so muss man gerade die ersten Seiten aufmerksam lesen. Elisabeth, die hochgebildete Tochter des tragisch gescheiterten Friedrich V. von der Pfalz, erweist sich dort als Anwältin der praktischen Vernunft gegenüber dem zwischen dem Dualismus der Scholastik und der Einheit autarker Vernunft schwankenden Philosophen. So beginnt Elisabeth den Briefwechsel mit der Frage nach der Paradoxie des als immateriell angesehenen menschlichen Geistes, der dennoch den Körper lenkt. Wie kann ein Stein anders als durch ein materielles Agens verschoben werden? Die Antwort des Philosophen ist ambivalent, er spricht von unterschiedlichen Kategorien und unterschiedlichen Einflüssen, er erwähnt auch den durch keine sichtbare Hand bewegten zur Erde fallenden Stein, aber er sprach nicht aus, was Elisabeth wohl dachte, nämlich, dass das in seinem Mechanismus nicht Erkannte, nur weil es unverstanden ist, nicht metaphysisch sein müsse.

Descartes ist alles andere als ein bekennender Revolutionär. Die Seele, d. h. der menschliche Geist, bleibt für ihn der kirchlichen Lehre gemäß außerhalb der räumlichen und erkennbaren Welt. Aber er unterwirft sich nicht bedingungslos dem Dogma. Wenn er erklärt, die Seele kommuniziere mit dem Körper durch die Zirbeldrüse, so wird nicht deutlich gesagt, ob sie es eingreifend oder nur beobachtend tut. Der Begriff des freien Willens aber deutet doch auf ersteres hin, auf den verborgenen Monismus, den der Rationalist Descartes sucht, ohne sich doch zu ihm bekennen zu dürfen.

So wenig radikal er in seinem Bild der Welt ist, so wenig radikal ist er auch in seiner Vorstellung über die dunklen Quellen der Gefühle und deren Einfluss auf den Körper. Wenn Elisabeth über ihre Krankheit spricht, so erklärt er: »Ich habe in mir selbst die Erfahrung gemacht, dass ein ganz ähnliches, ja fast noch gefährlicheres Leiden [d. h. die Melancholie – S. K.] durch das Mittel, das ich eben nannte, geheilt wurde.«²¹ Er habe sich, so erklärt Descartes, »immer nur sehr wenig Stunden pro Tag denjenigen Gedanken gewidmet, welche die Einbildungskraft beschäftigen und nur sehr wenig Stunden im Jahr denjenigen Gedanken,

²¹ Ebd.: S. 220: »J'ay expérimenté en moy-mesme, qu'un mal presque semblable, & mesme plus dangereux, s'est guery par le remerde que ie viens de dire«.

welche nur den Verstand beschäftigen«. Die »restliche Zeit« habe er damit zugebracht, seine »Sinne zu entspannen und [seinen] Geist ruhen zu lassen«²². »Ich fürchte beinahe«, schickt Descartes vorweg, »dass Ihre Hoheit glauben könnte, dass ich hier nicht ernsthaft spreche«.²³ Er weiß sehr wohl, dass er als Philosoph als einer jener Menschen gilt, für die das abstrakte Denken den größten Teil der Lebenszeit, wenn nicht das gesamte Leben, in Anspruch nimmt.

Descartes ist also nicht der kalte Rationalist, dessen Werk, wie es Martin Heideggers zeitweiliger Weggefährte Karl Jaspers einst sah, »starr wie eine Stahlkonstruktion, [...] alles Lebendige ihrer einsargenden Maschinerie unterwirft«.²⁴ Er weiß, dass der ausschließliche Gebrauch des Verstandes die Gefahr birgt, die enge Verbindung von Körper und Seele zu verkennen und so jenen Wahnsinnigen zu gleichen, die meinen, ihr Körper sei aus Glas. In seinem Brief an Elisabeth vom 18. August 1645 spricht er von den »Melancholikern, d. h. jene[n] gänzlich von ihren Körpern losgelösten Geistern«.²⁵ In seinem Sinne birgt also die von Ficino so gerühmte *vita speculativa sive studiosa*, das der »Kontemplation geweiht[e] Leben«²⁶ die Gefahr, geradewegs in die Melancholie zu führen, weil es die natürliche »Verbindung von Seele und Körper« (AT III, 692: *union de l'âme et du corps*) stört. So kann es Descartes zufolge auf der Ebene der Metaphysik gar keine Auseinandersetzung mit der Melancholie geben – sondern nur ihre Zurückweisung – weil es aus der metaphysischen Perspektive um den »Verstand allein« (*entendement seul*) geht: »die Seele lässt sich nur durch den reinen Verstand begreifen«.²⁷ Dementsprechend muss der abstrakten Meditation die Verbindung von Körper und Seele notgedrungen aus dem Blick geraten, und der Ansatz, der sich über jegliche Melancholie erhaben glaubt, birgt somit die größte Gefahr, selbst in die Melancholie zu führen. Mit seinen Überlegungen

22 Descartes: AT Bd. III, S. 693: »Jamais employé que fort peu d'heures, par iour, aux pensées qui occupent l'imagination, & fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, & i'ay donné tout le reste de mon temps au relache des sens & au repos de l'esprit«.

23 Descartes: AT Bd. III, S. 692: »J'ai quai peur que Votre Altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement«.

24 Karl Jaspers: Descartes und seine Philosophie, S. 91.

25 Descartes: AT Bd. IV, S. 176.

26 Zit. bei Raymond Klubansky et al.: Saturn und Melancholie, S. 392.

27 Descartes: AT Bd. III, S. 691: »L'ame ne se conçoit que par l'entendement pur«.

übernimmt Descartes somit Ficinos Akzentuierung der Wahlverwandtschaft zwischen geistiger Tätigkeit und Melancholie:²⁸ »Die Metaphysik [...] weit entfernt davon, uns vor der Melancholie zu retten«, bringt »die Gefahr mit sich [...], uns an sie zu verlieren.«²⁹ Denn er ist ja gerade die maßlose Idealisierung der Tätigkeit menschlichen Geistes, durch den sich der *litteratus* der Renaissance immer wieder in die Verzweiflung stürzen muss.

Descartes hingegen plädiert für eine Reduktion der reinen Spekulation zugunsten einer praktischen Philosophie der Ausgeglichenheit. In diesem Sinne schreibt er 1637, es gehe ihm als Philosophen um die »vollkommene Ruhe des Geistes, die ich suche«.³⁰

3. DIE REAKTION DES FRANZÖSISCHEN GRAND SIÈCLE AUF DIE GENIALISCHE MELANCHOLIE

Descartes sucht die Gesundheit der Seele zu erreichen und zu bewahren, er will mit einer gefährlichen und zugleich auch elitären Vorstellung der Melancholie brechen. Es geht ihm darum, die Melancholie zu heilen, nicht darum, ihr Positives abzugewinnen. Wie es in den »Leidenschaften der Seele« heißt, gilt es den Kampf zu führen gegen les »excès« (AT XI, 486) der Leidenschaften. Descartes solidarisiert sich so uneingeschränkt und maßgebend mit »dem französischen Krieg des 17. Jahrhunderts gegen den Mythos der melancholischen Genialität«³¹, der sich in Frankreich im Übergang von der Renaissance zur Klassik entwickelt. Die genialische Schöpferkraft, verstanden als die Begabung, sowohl Gott

28 Marsilio Ficino zit. bei Raymond Klibansky et al.: Saturn und Melancholie, S. 377: »Bedenke immer, daß wir schon durch die Neigungen und Bestrebungen unseres Geistes und durch die bloße Beschaffenheit unseres Geistes und durch die bloße Beschaffenheit unseres ‚spiritus‘ leicht und schnelle unter den Einfluß der Gestirne geraten können, die diese Neigungen, Bestrebungen und Beschaffenheiten bezeichnen«.

29 Jacques Darriulat: Descartes et la mélancolie, hier S. 475: »La métaphysique [...] loin de nous sauver de la mélancolie, risquerait de nous y enfermer«.

30 Descartes: AT Bd. VI, S. 74: »repos, lequel j'estime sur toutes choses«. Und: »[le] parfait repos d'esprit que je cherche«.

31 Marc Fumaroli: La diplomatie de l'esprit: de Montaigne à La Fontaine, S. 438: »guerre française du dix-septième siècle contre le mythe de la genialité mélancolique«.

als auch Tier zu werden – Charles Bovillus: »sub saturno nati aut optimi aut pessimi«³² – wird nun nicht mehr gefeiert, sie wird zurückgewiesen. Michel de Montaigne beschrieb noch in seinen 1580 erstmals veröffentlichten »Essais«, wenngleich auf ambivalente Weise, die »melancholische Verfassung [...] ausgelöst durch die traurige Einsamkeit« als Ursache der Kreativität des Schriftstellers: Es ist die Melancholie »welche mir erstmals diese Träumerei in den Kopf setzte, schreiben zu wollen.«³³ Fast ein Jahrhundert später stellt Molière in seinem 1666 uraufgeführten Schauspiel »Le Misanthrope« Alceste Melancholie als ganz und gar bemitleidenswerte Krankheit dar: Alceste übertriebener Radikalismus der Aufrichtigkeit führt ihn dazu, »zu schimpfen gegen die Ungerechtigkeit des menschlichen Wesens und einen grenzenlosen Hass für sie zu empfinden«,³⁴ ein Hass, der aufs Engste verbunden ist mit seiner ihm von jeglicher menschlichen Gesellschaft entfremdenden »schwarze[n] Traurigkeit« (*noir chagrin*).³⁵ Diese Sichtweise war durchaus nicht selbstverständlich, denn die den eigenen Vorstellungen unterworfenen Weltfremdheit wurde weiterhin bewundert, selbst wo ihr die vernünftige Ausgewogenheit des Urteils fehlte; noch ein Jahrhundert später feierte Jean Jacques Rousseau »Le Misanthrope« als das Meisterwerk Molières, Alceste aber als den Helden und nicht als den Narren, den Molière in ihm sah, und den auch Descartes in ihm gesehen hätte.

Als ähnlich bemitleidenswert wie der starrköpfige, bemitleidenswerte und zweifelhafte Held Molières erscheinen Elisabeths Familie und insbesondere ihr Vater, »welche auf der politischen Szene Europas ein pathetisches, ja zuweilen lächerliches Schicksal erfuhren.«³⁶ Friedrich V. übernahm 1614 die volle Herrschaft als Kurfürst der Pfalz. Kurz

32 Carolus Bovillus zit. bei bei Raymond Klubansky et al.: Saturn und Melancholie, S. 366.

33 Michel de Montaigne: Essais, Bd. II, S. 5: »C'est une humeur melancholique, et une humeur par conséquent très ennemie de ma complexion naturelle, produit par le chagrin de la solitude en laquelle il y a quelques années que je m'estoy jetté, qui m'a mis premierement en teste cette resverie de me mesler d'ecrire«.

34 Jean-Baptiste Poquelin, gen. Molière: Le Misanthrope: 5. Akt, 1. Szene, Vers 1548–1550: »de pester contre l'iniquité de la nature humaine, et de nourrir pour elle une immortelle haine«.

35 Ebd.: Vers 1584.

36 Bitbol-Hespériès: »Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth«, S. 230: »[qui ont] connu sur la scène politique européenne un destin pathétique et parfois dérisoire«.

nach seinem Regierungsantritt erlitt er während einer Sitzung der protestantischen Union einen beinahe tödlichen Fieberanfall, der seine Persönlichkeit, zahlreichen Beschreibungen zufolge, radikal veränderte: Zeitgenossen schildern ihn als nach seiner Krankheit beherrscht von einer durch und durch negativen Melancholie: Er war nunmehr kraftlos und schläfrig. Sein Versuch, sich durch Annahme der böhmischen Königskrone gegen Kaiser und Reich zu stellen, war zum Scheitern verurteilt. Als König von Böhmen und Anführer der protestantischen Fürsten zur Verteidigung der *teutschen Libertät* wurde er von den Truppen des katholischen Kaisers in der ›Schlacht am weißen Berg‹ 1620 vernichtend geschlagen und musste in die Niederlande fliehen. Als er daraufhin das Königreich Böhmen verlor und der Reichsacht verfiel, waren ihm alle Herrschaftsgebiete und seine Kurwürde genommen. In zahllosen satirischen Bildern und Versen verspottet, ging Ferdinand als der flüchtige ›Winterkönig‹ in die Geschichte ein.

So kann der Briefwechsel auch als Elisabeths und Descartes' gemeinsamer Versuch gelesen werden, sie von dieser »Hartnäckigkeit des ihrer Familie nachsetzenden Schicksals«³⁷ und der von allem Unglück nicht zu trennenden Melancholie zu befreien. Elisabeth, die Prinzessin ohne Länder, deren Vater 1632 an der Pest stirbt und die stets von materiellen Geldnöten geplagt bleibt, sucht und findet das Gleichgewicht ihres Lebens in den Gesprächen mit Descartes.

In der Gegenbewegung der französischen Klassik zur nobilitierten Melancholie spielen Corneille und Descartes eine maßgebliche Rolle. Beide vertreten und vollenden die »regelrechte intellektuelle und moralische Reform«,³⁸ die sich in Frankreich nach den Religionskriegen (1562–1598) durchzusetzen begann. Maßgeblich ist dabei in Frankreich das Bemühen um Ausgeglichenheit und Mäßigung, von Marc Fumaroli als »volonté classique d'eutrapelie«³⁹ bezeichnet, also als Fähigkeit zur Entspannung nach einer mühevollen Aufgabe. Diese Ausgeglichenheit ist von Anfang an zwischenmenschliche und nicht individualistische Therapie. Eben deshalb wird das Thema von Descartes im Briefwechsel und nicht in solipsistischen Meditationen diskutiert. In der Bemühung um Mäßigung geht es vor allem um die Förderung des »elementaren

37 Descartes: AT Bd. IV, S. 201: »opiniâtreté de la fortune à persécuter [sa famille]«.

38 Fumaroli: La diplomatie de l'esprit, S. 439.

39 Ebd., S. 406.

Gefühls dessen was verbindet«⁴⁰, eines Gefühls, das gegen die als gesellschaftlich zutiefst spaltend erlebte Melancholie ins Feld geführt wird – gegen jene Melancholie also, die Alceste dazu führt, sich der Einsamkeit zu verschreiben und zu sagen: »und lassen Sie mich endlich in diesem kleinen dunklen Eck alleine mit meiner schwarzen Trauer«. ⁴¹ Im Frankreich des Grand Siècle gilt nunmehr die Faszination melancholischer Genialität als Quelle gesellschaftlicher und moralischer Zerrüttung.

Bezeichnenderweise vollzieht sich der Wandel der moralischen Vorstellungen in Frankreich im Übergang von der Renaissance zur Klassik in entschiedener Gegnerschaft zur Entwicklung in Spanien. So wendet sich der französische Schriftsteller Louys Pascal de la Court in den 1680er Jahren explizit gegen Huarte de San Juans »Examen de los ingenios« (1571), ein Werk, in dem der Spanier als Verkörperung einer sowohl genialen wie auch hochelitären *agudeza* beschrieben wird. Demgegenüber sehen die französischen Literaten ihr Land als das der geographischen Mäßigung – das Land des »milieu tempéré« (zwischen Norden und Süden) – und der moralischen Ausgewogenheit. Louys Pascal de la Court beschreibt das französische Volk als »vorsichtig und einfach« (*prudent et simple*),⁴² beherrscht vom Ideal des *in medio constitit virtus*. Diese Ausgewogenheit zeige sich in der »Kunst der Konversation« (*art de la conversation*), in der »Klarheit und Milde« (*clarté et la douceur*) und nicht zuletzt im natürlichen Wahrheitsgefühl (*sens commun naturel*). Im Vordergrund stünden dabei Urteilskraft (*force de jugement*) und Willensstärke (*force de la volonté*). Wichtiges Vorbild ist hier Cicero und seine Auffassung, die Leidenschaften seien Irrtümer, die es mittels der Vernunft zu lösen gelte. Das Frankreich des Grand Siècle steht somit im Zeichen der Abkehr von der heute schon fast vergessenen anderen, aber doch wesentlichen Seite der Renaissance, nämlich dem »goldenen Zeitalter der Melancholie«, ⁴³ in dem sich die »geistige Nobilitierung der Melancholie«⁴⁴ vollzogen hatte.

⁴⁰ Ebd., S. xviii.

⁴¹ Molière: *Le Misanthrope*, 5. Akt, 1. Szene, Vers 1583–84: »Et me laissez enfin dans ce petit coin sombre avec mon noir chagrin«.

⁴² Louys Pascal de La Court zit. bei Fumaroli: *La diplomatie de l'esprit*, S. 416.

⁴³ Starobinski: *Geschichte der Melancholiebehandlung*, 1960, S. 38.

⁴⁴ Klibansky et al.: *Saturn und Melancholie*, S. 351.

4. PERSISTENZ DER ALTEN VORSTELLUNGEN

Zwar erklärt Descartes zu Beginn der *Leidenschaften der Seele*, »ich werde hier so schreiben müssen als behandelte ich ein Thema, das niemand vor mir berührt hat«, dies aus dem Grund, weil die »Alten« (*Anciens*) ihm zufolge »so Geringfügiges nur [in Bezug auf die Leidenschaften] gelehrt«⁴⁵ haben. Und dennoch bleibt er von der überlieferten Melancholie-Auffassung beeinflusst: »Elisabeths Melancholie entfaltet sich auch im Verweis auf die antiken philosophischen Überlegungen, die Melancholie und ›Genie‹ verbinden«.⁴⁶ Dass dieser Bezug selbst bei Descartes noch besteht, dem singulären Denker des »Pathos des radikalen Anfanges«,⁴⁷ wie es Hans Blumenberg einmal formulierte, entspricht der »bemerkenswerten Kohärenz in dem grundlegenden Symptomkomplex«⁴⁸, die Jackson Stanley in den Motiven der genialen Melancholie erkannte. Unverkennbar entsteht die Moralphilosophie Descartes' also erst in der Auseinandersetzung mit der zu seiner Zeit vorherrschenden Vorstellung der genialen Melancholie und im Bruch mit ihr.

Zu Recht ist darauf verwiesen worden, dass mit William Harveys Entdeckung des Blutkreislaufes im Jahre 1628 die schwarze Galle ihre Bedeutung als Symbol und Bestimmungsfaktor mentaler und charakterlicher Zustände verlor. Doch mit diesem Sieg der Wissenschaft waren die tradierten Bilder und Formeln nicht unmittelbar erledigt, sie wirkten fort. Der Briefwechsel Descartes' mit Elisabeth zeigt das, und er zeigt ebenso, dass kulturelle Brüche nie radikal sind, sondern sich allmählich – und manchmal auch schwankend – entwickeln in der Auseinandersetzung mit Traditionen, gesellschaftlichen Veränderungen und wissenschaftlichen Fortschritten. Oder in den Worten Günter Blambergers: »Die Nachhaltigkeit kultureller Figurationen ist [...] über alle Zeiten und Kulturen hinweg zu beobachten. In der Kulturgeschichte

45 Descartes: AT Bd. XI, S. 328 u. 327: »Je seray obligé d'écrire icy en mesme façon que si je traitois d'une matière que jamais personne avant moy n'eust touchée«.

46 Bitbol-Hespériès: Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth, S. 232: »La mélancolie d'Elisabeth se déploie aussi en référence avec la réflexion philosophique antique liant mélancolie et ›génie‹«.

47 Hans Blumenberg: Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, S. 25.

48 Jackson, Stanley W.: Melancholia and Depression, S. IX: »remarkable coherence in the basic cluster of symptoms«.

regiert eben kein Fortschrittsprinzip wie in der Geschichte der Technik und der Wissenschaften, in der das Alte aus der Perspektive des Neuen als das Überholte gilt.«⁴⁹

So spricht Elisabeth in einem ihrer Briefe von den sie belastenden »Verstopfungen der Milz« (*opilations de la rate*), einem körperlichen Symptom, das sich einreihet in jene Begriffe einer überlieferten Humoralpathologie, die Galen im zweiten Jahrhundert nach Christus festigte. Die darin entwickelte Temperamentenlehre beruht auf dem vermeintlichen Zusammenspiel von Körpersäften, Jahreszeiten und kosmischen Einflüssen, einem Zusammenspiel, das seinerseits auf die von Polybos im vierten vorchristlichen Jahrhundert erstmals formulierte Viersäftelehre zurückverweist, derzufolge die schwarze Galle, als eine der vier Hauptsäfte des Menschen, der Jahreszeit des Herbstes entspreche und kalt und trocken sei.

Ebenso finden sich in dem Briefwechsel zwischen dem Philosophen und der Aristokratin immer noch Anklänge an die nobilitierte Melancholie der Renaissance und an das damit verknüpfte »Bewußtsein einer tragisch erlebten Freiheit«.⁵⁰ Trotz aller auf die objektiv messbare Welt gerichteten Rationalität Descartes' klingt auch bei ihm immer und immer wieder die »unabweisbar tragische Nobilität«⁵¹ der Melancholie an. So weist er Elisabeth darauf hin, dass diejenigen, die sich mit geistigen Dingen auseinandersetzen, der Melancholie in besonderem Maße ausgesetzt seien: »es sind meist die besten Geister, deren Leidenschaften am heftigsten sind und die am stärksten auf ihre Körper einwirken«.⁵² Wenn Descartes wie im Vorübergehen bemerkt, dass die melancholische Elisabeth sich besonders der Philosophie, sowie der Politik und der Dichtung widme, so nennt er damit bewusst oder unbewusst

49 Vgl. hierzu Günter Blumberger: *Gestaltgebung und ästhetische Idee*, S. 12.

50 Raymond Klibansky: *Saturn und Melancholie*, S. 367

51 Fumaroli: *La diplomatie de l'esprit*, S. 406: »irrécusable noblesse tragique«.

52 Descartes: AT Bd. IV, S. 236: »Ce sont ordinairement les meilleurs esprits dont les passions sont plus violentes et agissent plus fort sur leurs cors«. Vgl. auch AT Bd. IV S. 202: »et même souvent de plus violentes que celles du commun«.

genau diejenigen Bereiche intellektueller Tätigkeiten, die seit Theophrast mit der Melancholie in Verbindung gebracht werden.⁵³

5. »DIE VOLLKOMMENE RUHE DES GEISTES, NACH DER ICH TRACHTE«

Abschließend ist anzudeuten, worin die dem Frankreich des *Grand Siècle* eigentümliche Abkehr von der nobilitierten Melancholie bei Descartes besteht. Jeremy Schmidt hat auf die »Relevanz der Sprache der klassischen moralischen Philosophie im frühneuzeitlichen Umgang mit dem Wahnsinn« verwiesen und unterstrichen, dass »moralphilosophische Techniken und Vorstellungen in der frühen Neuzeit zentral waren im Umgang mit melancholischem Wahnsinn.⁵⁴ Bei Robert Burton beispielsweise erscheint die Melancholie als eine Krankheit, die sowohl körperlicher als auch seelischer Art ist. So stellt er in »The Anatomy of Melancholy« die Rolle des »Arztes der Seele«⁵⁵ heraus und versucht, den Leidenschaften durch philosophisch-moralische Überlegungen beizukommen. In diesem Sinne verweist Schmidt auf die Ähnlichkeit zwischen den früh-neuzeitlichen Analysen der Leidenschaften und den von Pierre Hadot beschriebenen »spirituellen Exerzitien« der antiken Philosophie.⁵⁶ Beides sind »Reflexionsmodi, deren Ziel es ist, das Selbst gemäß den Vorgaben der Vernunft zu transformieren und genauer noch das Selbst mit Hilfe der Emotionen jenseits materieller Interessen zu stellen«.⁵⁷

53 »Warum sind alle hervorragenden Männer (*Perittoï*), ob Philosophen, Staatsmänner, Dichter oder Künstler, offenbar Melancholiker gewesen«. Siehe hierzu in diesem Band den Beitrag von Eckart Schütrumpf. Descartes: AT Bd. IV, S. 485 und AT Bd. V, S. 281.

54 Jeremy Schmidt: *Melancholy and the Therapeutic Language of Moral Philosophy in Seventeenth-Century Thought*, S. 585: »moral philosophical techniques and ideas were central features of the treatment of melancholic madness in the early modern period«.

55 Zit. bei ebd., S. 589: »Now this being a common infirmity of body and soul, and such a one that hath as much need of a spiritual as a corporeal cure«.

56 Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*.

57 Schmidt: *Melancholy and the Therapeutic Language*, S. 586–587: »modes of reflection designed to transform the self according to reason and

Das trifft in exemplarischer Weise auch auf Descartes zu. Als er sich in den 1640er Jahren in das Verhältnis von Körper und Seele vertieft, distanziert er sich zunehmend von seiner bis dahin vertretenen Einsicht, letzten Endes könnten in absehbarer Zukunft die Fortschritte der Medizin alle seelischen Probleme lösen, und kommt zu dem Schluss, dass sich Gesundheit und seelische Verfassung viel stärker als er es bis dahin annahm gegenseitig beeinflussen. In diesem Zusammenhang entwickelt er eine therapeutische Moral der Leidenschaften im Sinne einer »wahren Gesundheit des Körpers und der Seele«. ⁵⁸ Philosophie, weit entfernt davon nur Spekulation zu sein, steht vor allem im Dienste des guten Lebens. Der Philosoph vertritt eine affirmative Haltung gegenüber dem Leben, die auf einem sorgfältigen Umgang mit der Vernunft beruht: »Die wahre [Philosophie] lehrt [...], dass wir es inmitten der traurigsten Ereignisse und der bedrückendsten Schmerzen vermögen, stets zufrieden zu sein, gesetzt, dass wir es verstehen, uns der Vernunft zu bedienen«. ⁵⁹

Descartes entwickelt eine Moral der »Ruhe« und der »Zufriedenheit« (*tranquillité, béatitude*), derzufolge die Leidenschaften »von Natur aus gut sind« und die lehrt, »dass wir lediglich den falschen Umgang mit ihnen und ihre Exzesse zu vermeiden haben«. ⁶⁰ Damit wendet er sich entschieden von der stoischen Moral ab, zu Gunsten einer Moral der Versöhnung und des Ausgleichs. Die Leidenschaften sollen nicht gemieden werden, dahingegen sieht Descartes im richtigen Umgang mit ihnen den Ursprung »aller Güte und allen Glückes in diesem Leben«. ⁶¹

Die entscheidende Herausforderung für eine solche Moral des Ausgleichs ist es, unseren Handlungsspielraum unter den Bedingungen unvollkommener Erkenntnis zu bestimmen. Denn, anders als in der metaphysischen Meditation, kommt es im täglichen Leben nicht so sehr auf das richtige Urteil der Vernunft und somit auf das Vermeiden von Fehlern an, »es genügt« vielmehr, »dass unser Bewusstsein uns bezeugt, dass wir es an Entschlossenheit und Tugend nicht haben fehlen lassen, um alle die Dinge zu tun, die unser Urteil für die

more specifically to place the self beyond the influence of material interest acting through the emotions«.

58 Descartes: AT Bd X, S. 215: »recta corporis valetudine [et] mentis«,

59 Descartes: AT Bd. IV, S. 314. Brief vom 6.10.1645.

60 Descartes: AT Bd. XI, S. 485–486: »toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages, ou leurs excès«.

61 Descartes: AT V, S. 135: »toute la douceur et la félicité en cette vie«.

besten hielt«. ⁶² Geneviève Rodis-Lewis bezeichnet dies als Descartes' »Regel des bestmöglichen Urteils«. ⁶³ Zusammen mit diesem Prinzip des festen, resoluten Vorsatzes spielt die »Tugend« (*vertu*), eine zentrale Rolle. Die Tugend, jenes höchste Gut der cartesianischen Moral, deckt sich mit dem richtigen Gebrauch unseres freien Willens, der darin besteht, immer nach dem zu handeln, was unsere Vernunft uns vorgibt. Oberste Tugend ist, »alles Beste, das unser Verstand hat erkennen können, zu tun«. ⁶⁴ Damit ist zugleich die Hauptursache des unglücklichen Lebens genannt: Unentschlossenheit.

Angelpunkt von Descartes' Moral ist seine »Grundüberzeugung von der menschlichen Freiheit«. ⁶⁵ Eine Freiheit, die – darin sind sich Descartes und Corneille einig – eine unmittelbare Grunderfahrung ist: »Die Freiheit unseres Willens erkennen wir ohne Beweise, einzig dadurch dass wir sie erfahren«. ⁶⁶ Durch die Erfahrung seiner bedingungslosen Willensfreiheit erlebt sich der Mensch »in gewisser Weise Gott gleich« ⁶⁷, so dass der richtige Gebrauch dieses freien Willens der Schlüssel zum glücklichen Leben ist. Durch diesen freien Willen weiß sich Descartes' »Ich«, wie es Ernst Cassirer formulierte, »im Kern seines Wesens, in seinem Denken und Wollen über alle Schicksalsmächte erhaben«. ⁶⁸ Er gewährleistet, dass die »Vernunft immer die Herrscherin« ⁶⁹ bleibt. Wie aber kann die Vernunft unterscheiden, was jeweils gut oder schlecht für uns ist? Das kann sie nicht und darauf kommt es auch nicht an. Entscheidend sind vielmehr das *Bemühen*, sich stets den Kräften seines

62 Descartes: AT Bd. IV, S. 266: »Il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu pour exécuter toutes les choses que nous avons jugées être les meilleures«.

63 G. Rodis-Lewis: L'œuvre de Descartes, S. 405.

64 Descartes, AT Bd. Art. 146. Siehe auch: »toujours se servir le mieux qu'il lui est possible de son esprit«, Brief an Elisabeth, 4.8.1645, AT Bd. IV, S. 265.

65 Cassirer: Descartes und Corneille, S. 88.

66 Descartes: AT Bd. IX, 2: »La liberté de notre volonté se connaît sans preuves, par la seule expérience que nous en avons«.

67 Descartes, AT Bd. V, S. 85: »Outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu«.

68 Cassirer: Descartes und Corneille, S. 89.

69 Descartes: AT Bd. IV, S. 202: »leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse«.

Verstandes zu bedienen sowie die Einsicht in die notwendige Unvollkommenheit der Erkenntnis.

Descartes' »Festigkeit der Seele«⁷⁰ gründet somit nicht auf Absolutierung der Vernunft und auf einem vermessenen Erkenntnisanspruch, sondern auf einer Absolutierung allein des Willens zur Entschlossenheit, d. h. des Willens zur Bemühung, und sie relativiert damit eine allzu grandiose Selbstbehauptung des Individuums. Es kommt in erster Linie darauf an, die Erfahrung der eigenen Kraft zu machen.⁷¹ Der Akzent liegt auf dem Fortschritt und nicht auf dem zu erlangenden Ergebnis. So formuliert Descartes ein entschieden voraufklärerisches Programm ganz im Sinne des zentralen Wahrheitsdiktums Lessings.⁷² Es geht nicht um konkrete Handlungsanweisungen, sondern um eine bestimmte Haltung zur Welt und zur Wirklichkeit, die entschieden bricht mit der Vorstellung einer Melancholie, die deshalb Ausweis von Genialität ist, weil das sie auszeichnende Exzessive vor Durchschnittlichkeit bewahrt und weil Großes nur um den Preis eines stets möglichen Absturzes zu erlangen ist.

⁷⁰ Ebd.: S. 73.

⁷¹ Vgl. Descartes: AT Bd. IV, Brief vom 18.5.1645, S. 203: »Ainsi ces plus grandes âmes, dont je parle, ont de la satisfaction, en elles-mêmes, de toutes les choses qui leur arrivent mêmes des plus facheuses et insupportables. Ainsi, recevant de la douleur en leur corps, elles s'exercent à la supporter patiemment, et *cette épreuve qu'elles font de leur force, leur est agréable*«. (Hervorhebung S. K.).

⁷² Lessing: Eine Duplik. S. 27: »Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin alleine seine immer wachsende Vollkommenheit besteht«.

LITERATURANGABEN

Bitbol-Hespériès, Annie Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth. In: Une philosophie dans l'histoire, Hommages à Raymond Klibansky. Bjarne Melkevik und Jean-Marc Narbonne (Hg.). Québec 2000, S. 229–250.

Blamberger, Günter Gestaltgebung und ästhetische Idee. Morphomatische Skizzen zu Figurationen des Todes und des Schöpferischen. In: Günter Blamberger und Dietrich Boschung (Hg.): Morphomata. Kulturelle Figurationen: Genese, Dynamik, Medialität. München 2011, S. 11–46.

Blumenberg, Hans Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. In: Ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1986 [1963], S. 7–54.

Cassirer, Ernst Descartes und Corneille. In: Ders.: Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung. Rainer Bast (Hg.), Hamburg 1995, S. 71–118.

Darriulat, Jacques Descartes et la mélancolie. In: Revue de la France et de l'Étranger 186, H. 4 (1996), S. 465–486.

Derrida, Jacques Cogito et histoire de la folie. In: L'Écriture et la différence. Paris 1967.

Descartes, René Œuvres Complètes. Charles Adam und Paul Tannery (Hg.), Paris 1996 [1637].

Ders. Meditationen. Mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen. Übers. u. hg. Von Christian Wohlers. Hamburg 2009.

Dreyfus-Le Foyer, Henri Les conceptions médicales de Descartes. In: Revue de métaphysique et de morale (1937), S. 237–286.

Foucault, Michel Histoire de la folie à l'âge classique. Paris 1972.

Fumaroli, Marc La diplomatie de l'esprit: de Montaigne à La Fontaine. Paris 1994.

Hadot, Pierre Exercices spirituels et philosophie antique. Paris 2002 [1981].

Montaigne, Michel de Essais. Bd. II, Paris: 1948.

Stanley, Jackson W. Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times. New Haven/London 1986.

Jaspers, Karl Descartes und seine Philosophie. Berlin/Leipzig 1937.

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, Fritz Saxl Saturn und Melancholie. Übers. v. Christa Buschendorf. Frankfurt a.M 1990 [1964].

Lessing, Gotthold Ephraim Eine Duplik. In: Ders.: Werke, Bd. VIII. Karl Eibl und Herbert Göpfert (Hg.). München 1970 [1778].

Minois, Georges Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression. Paris 2003.

Poquelin, Jean-Baptiste, gen. Molière Le misanthrope. In: Ders.: Œuvres complètes. Paris 1962, S. 323–344.

Rodis-Lewis, Geneviève René Descartes. In: Jean-Pierre Schobinger (Hg.): Überweg Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 2, Halbband 1, Basel: 1993, S. 273–348.

Dies. La morale de Descartes. Paris 1957.

Schmidt, Jeremy Melancholy and the Therapeutic Language of Moral Philosophy in Seventeenth-Century Thought. In: Journal of the History of Ideas 65, H. 4 (Oktober 2004), S. 583–601.

Starobinski, Jean Geschichte der Melancholiebehandlung von den Anfängen bis 1900. Berlin 2011 [1960].