



MICHAEL HAGNER

Träume des Wissens

Notizen zur Geschichte der
Humanwissenschaften

Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Über Räume und Träume	7	Bocklosigkeit	116
Südwind	18	Léon Foucault in Leningrad	121
Rationales Amulett	24	Von der Unabschließbarkeit der Projekte	129
Das Unbehagen an der Wissenschaft vom Menschen	32	Aramis oder: Wie Bruno Latour die Technik lieben lernte	136
Golgatha ist leer	42	Annäherungen an die kritische Zone	143
Gesichtslos und geschichtslos	47	Nachts	150
Purkyně zeigt den Vogel	58	Eine oder zwei Schwierigkeiten mit der Neutralität	155
Bewegung und Zeit	67	Lionel, der Leser	164
Vom Hinken	71	Nachbemerkung	179
Mit Fleisch, Knochen und Besteck: Das Kameraauge im Operationssaal	76	Anmerkungen	183
Homo acerebralis: Der Wandel vom Gehirn zum Golem	91	Abbildungsverzeichnis	197
Die Unsterblichkeit der Tech-Elite	111		

Über Räume und Träume

Manchmal gibt es Sätze, die trotz ihrer klaren Formulierung unklar erscheinen und einen gerade in ihrer enigmatischen Ausstrahlung nicht loslassen. Zum Beispiel diese:

Wir sind eine zweifelhafte Mischung aus Nukleinsäuren und Erinnerungen, aus Begierden und Proteinen. Das zu Ende gehende Jahrhundert hat sich eingehend mit Nukleinsäuren und Proteinen beschäftigt. Das kommende wird sich auf die Erinnerungen und die Begierden konzentrieren. Wird es solche Fragen zu lösen vermögen?¹

Es liegt ein Hauch von Millenniumszauber über diesen Sätzen, mit denen François Jacob sein letztes Buch *Die Maus, die Fliege und der Mensch* beendet. Als hätte der französische Molekularbiologe und Epistemologe denen, die im 21. Jahrhundert ihre Forschungen betreiben würden, noch ein freundliches Wort mit auf den Weg geben wollen. Aber was sind das für Empfehlungen? Gewiss sind Menschen zweifelhafte Mischungen, doch der Weg von den Nukleinsäuren zu den Erinnerungen ist weit – so weit, dass die Mischung immer wieder dazu verleitet, Gespenster zu sehen. Gewiss war das 20. Jahrhundert dasjenige der Molekularbiologie, gekrönt mit der Entschlüsselung des menschlichen Genoms, doch die Beschäftigung mit Begierden und Erinnerungen war, angefangen mit der Psychoanalyse, kaum weniger intensiv, wenn auch weniger erfolgreich, sofern man naturwissenschaftliche Kriterien zugrunde legt. Vielleicht ging es Jacob aber auch um eine behutsame Selbstkritik der

Molekularbiologie, die sich auf einen kompromisslosen Reduktionismus verpflichtet hatte, obwohl er bestimmt nicht der Auffassung war, dass die molekularen Vorgänge nun vollständig erforscht wären. Vielleicht sollte der Schwenk vom Kleinen ins Große, von den Bausteinen zu den Baustellen des Lebens, nach den furchtbaren Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nun auch den Primat politischer und kultureller Fragen hervorheben, ohne die wissenschaftlichen Ansprüche aufzugeben. Vielleicht wäre es doch lohnenswert, so scheint er zu suggerieren, sich in den Raum zwischen Natur und Kultur zu begeben, auch wenn die Lösung solcher Fragen womöglich in den Sternen steht.

Auf dem Sprung vom 20. ins 21. Jahrhundert hat Jacob mit diesen Sätzen trotz seiner kleinen skeptischen Volte am Schluss eine Stimmung getroffen, die von Optimismus geprägt war. Es gab eine große Bereitschaft, bisherige Gewissheiten so sorgfältig zu entsorgen wie Altpapier und sich auf Neues einzulassen. Für manche stand die berühmte und vielfach missverstandene Formel vom *Anything goes*, deren Herkunft aus der Wissenschaftsphilosophie Paul Feyerabends stets im Auge zu behalten ist, im Zenit ihrer Strahlkraft, insbesondere wenn das Präfix Cyber- davorgesaltet war. John Perry Barlows Cyber-Manifest, ausgerechnet im schweizerischen Davos unmittelbar im Anschluss an das Weltwirtschaftsforum 1996 publiziert, trieb das Amalgam aus Wissen und Freiheit in ein techno-anarchistisches Paradies, das sich aus heutiger Sicht wie eine vergiftete Simulation ausnimmt.² Für andere war Bruno Latours ebenso charismatische Formel *Wir sind nie modern gewesen* die Initiation in einen spielerischen Umgang mit Wissen. Sie enthielt das Versprechen, ein ganzes Arsenal an Dichotomien und einander ausschließenden Dualismen loszuwerden und sich in jenen Zwischenräumen zu tummeln, die auch bei Jacob sanft anklingen.

Niemand, der in den neunziger Jahren mit Fragen der Wissenschaftsgeschichte und der historischen Epistemologie in Berührung geriet, wird vergessen haben, dass eine vergleichsweise marginale Disziplin sich quasi neu erfand und Gedanken in Bewegung setzte, die eine unerwartete Strahlkraft entwickelten. Es hatte etwas Befreiendes, von der Annahme auszugehen, dass auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler keinen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit haben. Wissenschaftliche Erkenntnis sollte nicht länger im asketischen Raum der Ideengeschichte verhandelt werden, sondern im historischen Kontext ihrer Produktion. Lange Zeit hatte man sich darauf konzentriert, dass Wissenschaftler Hypothesen entwickeln und Theorien aufstellen. Das tun sie auch, aber sie benötigen Instrumente, Objekte, Modelle, materielle Repräsentationsformen, Handlungsanweisungen, lokale Gewohnheiten und soziale Allianzen, um ihre Erkenntnisse zu gewinnen und intelligibel zu machen. In all diesen Elementen stecken neben Rationalität und Präzision auch kulturelle Vorannahmen, Werte und Überzeugungen, die keineswegs nur in den Wissenschaften selbst entwickelt worden sind. Das bedeutet, dass es sich lohnt, sie mit anderen Formen des Wissens und Bedeutens zu vergleichen.

Versuchsweise lassen sich diese Bewegungen an einer Reihe von Begriffen festmachen, die damals – mit einem anderen von Latour ins Spiel gebrachten Wort ausgedrückt – so eine Art Berliner Schlüssel für den Eintritt in die neue Wissenschaftsgeschichte darstellten: Inskriptionen, *boundary objects*, Experimentalisierung des Lebens, *immutable mobiles*, epistemische Dinge, Räume des Wissens, *trading zones*, situiertes Wissen, epistemische Tugenden oder *little tools of knowledge* – das waren weitgehend geglückte Begriffe, mit denen sich zuweilen ganze Forschungsprogramme aufgleisen ließen.³ Trotz ihrer

Unterschiedlichkeit war diesen Begriffen gemein, konventionelle Großtermini wie Beobachtung oder Beweis, Theorie oder Experiment nicht mehr im Singular zu verwenden, weil man ihnen nicht zutraute, unterschiedlichste Phänomene der Erkenntnisarbeit unter einem Hut zu versammeln.

Ein programmatischer Zugang wie dieser entfaltete seine Überzeugungskraft dadurch, an den aufgeworfenen Fragestellungen mit empirischer Beharrlichkeit zu arbeiten und gleichzeitig die eigenen Begriffe nicht zu sehr zu strapazieren, denn der Anspruch bestand und besteht gerade darin, den dogmatischen Einheitsgedanken loszuwerden. Wer die Pluralität der Wissensräume und Wissensformen nicht als Folklore missversteht, sondern für eine wesentliche Voraussetzung hält, um Originalität und neue Perspektiven zu ermöglichen, wird auch seinem eigenen Standpunkt nie ganz über den Weg trauen. Was keine so leichte Übung ist. Die angedeutete Erkundung dieser Räume, Kulturen und Formen des Wissens war ein Exempel in fröhlicher Wissenschaft, aber sind wir damit auch modern gewesen? Nicht ganz, denn bei aller virtuosen Bearbeitung einer symmetrischen Anthropologie, welche die Trennung zwischen Natur und Gesellschaft, Tatsachen und Werten, Konstruktivismus und Realismus, menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren zu überwinden trachtete, kam niemand wirklich damit zurande, die widerspenstige Eigenart der Natur im Spiel zu halten und gleichzeitig das konstruktive Element jeder Art von Forschung herauszuarbeiten. Auch wenn die Annahme einer Permeabilität zwischen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Formen des Wissens außerordentlich fruchtbar war, verführte der Symmetrisierungseifer nicht selten dazu, die Schwelle vom Vergleichen zum Gleichsetzen allzu leicht zu überschreiten und die Priorisierungen spezifischer Wissensformen aus dem Blick zu verlieren.

Schauen wir noch einmal auf einige dieser schillernden Begriffspaare, deren restlose Verschränkung dem Auffinden des Heiligen Grals gleichkäme: Proteine und Begierden, Neuronen und Bewusstsein, Hormone und Sexualität, kurz: der ganze Raum zwischen Natur und Kultur. Ein zum Träumen verführendes Projekt, doch die Realität sieht weniger attraktiv aus. Wer beim gegenwärtigen Wissensstand Bewusstsein allein auf das Spiel der Neuronen zurückführt oder die Sexualität auf die Dominanz bestimmter Hormone beschränkt, hat sich auf die Insel des reduktionistischen Naturalismus zurückgezogen, auf der stets das Recht des Stärkeren herrscht. Wer dagegen Bewusstsein, Sexualität oder Identität ganz von den biologischen Elementarteilchen abtrennt, ist im Mahlstrom bodenloser Behauptungen verloren. Man ahnt, dass die Sirenenklänge im Zwischenraum, im *Und*, vernehmbar werden, aber auch das ist zugleich Versprechen und Gefahr. Es ist Versprechen, weil ohne die großen Fragestellungen, Hoffnungen und Wünsche alles Forschen langweilig wäre. Es ist Gefahr, weil in diesem Enthusiasmus die Grenzen des Wissens auf einmal nicht mehr zu existieren scheinen.

In dieser Konstellation hat François Jacob, der als Jude und Angehöriger der Résistance die Shoah nur knapp überlebt hat, sogar die größte Gefahr für die Wissenschaften ausgemacht. Seine Kritik der Eugenik der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezeichnet deren Vertreter nicht – wie es andere mit einem fahrlässigen Federstrich getan haben – als Pseudowissenschaftler, sondern verlegt das Problem in die Erkenntnisarbeit selbst:

Die Gefahr für den Wissenschaftler besteht darin, daß er die Grenzen seiner Wissenschaft und damit seines Wissens nicht erkennt. Daß er vermischt, was er glaubt und was er weiß. Aber vor allem besteht sie in der Gewißheit, recht zu haben. [...] Sie

[die eugenischen Genetiker] haben sich nicht genügend mit dem Rest der Gesellschaft auseinandergesetzt, bevor sie eine Lehre propagierten, deren Anwendung vor allem die Gesellschaft betrifft.⁴

Rechthaberei, Vermischung von Glauben und Wissen sowie die Weigerung, über den eigenen Gartenzaun hinauszublicken – man kennt diese Gefahren, kennt sie angesichts der akut grassierenden KI-Betriebsamkeit umso mehr. Aber wenn sie nicht von außen in die Wissenschaften hineingetragen werden, sondern in ihnen selbst beheimatet sind, obwohl man der Vorstellung unterliegt, völlig neutral zu sein, können Wissen und Wünsche, Rationalität und Irrationalität, Logik und Intuition nicht so scharf voneinander getrennt werden, wie es vielfach versichert worden ist. Wo es Räume des Wissens gibt, gibt es auch Träume des Wissens. Und diese Träume führen nicht immer ins Elysium des Wissens. Man braucht nicht Freud zu bemühen, um zu verstehen, dass bei deren Erkundung all das Verborgene, Abseitige und Prekäre anzutreffen ist, das die Nachtseite des Wissens ausmacht, die von der Rationalität des Tages keineswegs gänzlich erhellt werden kann.

Im Labyrinth der Forschung geht es erst einmal um vage Vermutungen, Intuitionen und provisorische Basteleien, mit denen man das Chaos der Phänomene einigermaßen zu verstehen versucht. Auch diese Einsicht findet sich bei Jacob, wenn er davon redet, dass die »Nachtwissenschaft« eine »Werkstatt des Möglichen [darstellt], in der das künftige Material der Wissenschaft ausgearbeitet wird«.⁵ Womöglich wird in dieser Werkstatt aber noch etwas mehr produziert, als es Jacob mit seiner so eleganten Metapher vorschlägt. Zumindest ist klar, dass die von ihm beschriebenen Gefahren nicht nur in den Köpfen der Wissenschaftler existieren, sondern ihre Wirkungs-

kraft erst in den Räumen gewinnen, in denen Wissenschaft üblicherweise stattfindet. Insofern sind auch die oftmals nicht bewusst werdenden Wünsche und Begierden, Vorurteile und Vermessenheiten, also die Mischung aus Glauben und Wissen, der Nachtseite des Wissens zuzurechnen. Denn welcher Wissenschaftler würde bei Tageslicht einräumen, dass seine Forschungen durch verborgene Wünsche, unhinterfragte Vorannahmen und das Ignorieren der Interessen anderer Akteurinnen mitgeprägt sind? Die Nacht ist tiefer als der Tag gedacht, wie Nietzsche wusste, und das heißt, dass sich darin heterogene, einander widersprechende und schwer zu erhellende Vorgänge abspielen. In diesem Spektrum bewegen sich die Träume des Wissens.

In der Hinwendung zu den spielerischen und irrenden, labyrinthischen und auch beschädigten Seiten des Wissens liegt der gemeinsame Nenner der Texte dieses Buches. Sie sind über mehrere Jahre und in der Mehrzahl zu bestimmten Anlässen entstanden, aber fast ausnahmslos in der Ahnung geschrieben worden, dass sie eine gute Nachbarschaft miteinander eingehen können. Auf je unterschiedliche Weise erkunden sie Übergänge von den Räumen zu den Träumen des Wissens. Auf der einen Seite geht es um überraschende Koalitionen von epistemischen und ästhetischen Projekten, um magische, utopische und phantasmatische Überschüsse der Wissenschaften und um Eigenarten eines Erfahrungswissens, das sich seiner methodischen Grundierung nie ganz sicher sein kann. Auf der anderen Seite geht es um die Sackgassen und Konfrontationen, politischen Verstrickungen und Entgleisungen, die, wie die Geschichte zeigt, gerade in den Humanwissenschaften heillos in die Barbarei geführt haben. Auch wenn die hier versammelten Texte nicht beanspruchen, einen *grand récit* vorzustellen oder aus dem heterogenen Material von Bildern, Anekdoten,

Projekten und Episoden eine größere Geschichte zu weben, so liegt ihr politischer Einsatz darin, Formen der Erkenntnis und der Verirrung in Relation zu den Modellen, Spekulationen, Technologien, Werten und Träumen zu untersuchen, die ihnen zugrunde liegen. Mit einem besonderen Augenmerk auf jene Wissenschaften, die sich der Erforschung des Menschen verschrieben haben.

In einer Zeit, in der die Demontage der Wissenschaften und der Kriterien, die bestimmten Wahrheitsansprüchen zugrunde liegen, zum täglich Brot einer Meute von neuen Faschisten, Fundamentalisten und autoritären Populisten geworden ist, besteht weder in politischer noch in epistemologischer Hinsicht Anlass, Verwerfungslinien der Wissenschaften nachzuzeichnen, nur um dann mit sorgenvoller Miene zu verkünden, die Ergebnisse der Wissenschaften seien so richtig oder falsch wie jede andere Behauptung auch. Die zutreffende Diagnose, dass die Meute sich bei Bedarf auch relativistischer Argumente bedient, um wissenschaftliche Erkenntnis zu delegitimieren, macht es zwingend erforderlich, auch in der Vernunftkritik und im epistemischen Pluralismus blinde Flecken zu adressieren. Doch so fatal es ist, Klimatrollen vom Oval Office bis zu den Serverfarmen der Oligarchen auch nur einen Fingerbreit nachzugeben, so verhängnisvoll wäre es auch, den reflektierenden Impetus aufzugeben, sich den *Marches for Science*, diesen Prozessionen falscher Erwartungen, gutgläubig anzuschließen und darauf zu vertrauen, dass die Wissenschaften die Last der Weltrettung auf sich nehmen werden. Allein diese Vorstellung führt bereits in eine kritische Zone, in der es um mehr geht als nur die Glaubwürdigkeit einer bestimmten Wissenschaft.

Der Begriff *critical zone* stammt aus der Geochemie und bezeichnet den Raum, in dem viele der für die Bewohnbarkeit der Erde entscheidenden Prozesse ablaufen. In einer be-

grifflichen Erweiterung hat Bruno Latour kritische Zonen als konfliktbeladene Gegenstände charakterisiert, bei deren Erforschung unterschiedliche gesellschaftliche, weltanschauliche und ökonomische Interessen im Spiel sind.⁶ Deswegen sind Forschungen zu Bodenbeschaffenheit, fossilen Energieträgern, Wasserzirkulation oder Biodiversität weit mehr als nur Sujets für ein paar Spezialisten. Hier wird nicht nur um die Deutung bestimmter Forschungsergebnisse gerungen – was in den Wissenschaften üblich ist –, sondern um die größere Frage, welche Art von Wissen überhaupt legitim und wem sie von Nutzen ist, und vor allem, wer darüber zu befinden hat. Solche kritischen Zonen der Wissenschaften haben sich keineswegs erst in den Diskussionen um Klimakatastrophe und Anthropozän gebildet, sie sind seit Langem Bestandteil des wissensgeleiteten Zugangs zur Welt, doch anscheinend brauchte es die alles andere als Mut machenden Szenarien der Gegenwart, um zu einer begrifflichen Schärfe zu gelangen, die sich nicht vor den Problemen versteckt. Wo in den neunziger Jahren die *trading zones* den Raum für unterschiedliche Wissenskulturen boten, ihre gemeinsamen Interessen und Vorgehensweisen auszuloten, sind es jetzt die *critical zones*, in denen über einen besseren oder schlechteren Ausgang für die Belange des Menschlichen und überhaupt des Lebendigen gestritten wird.

In seiner epistemologischen Sortierung der Tugenden und Praktiken des Wissens unterscheidet Aristoteles bekanntlich zwischen *Téchnē*, dem herstellenden Wissen, *Epistēmē*, dem theoretischen Wissen, und *Phronēsis*, der Kunst des Überlegens und Nachdenkens, die auf eine sittlich vertretbare Handlung hinzielt.⁷ Die *Phronēsis*, zumeist als Klugheit übersetzt, hat mithin ein praktisches Ziel, das auch realistischerweise erreichbar sein muss, weswegen Utopien und Visionen jenseits

der Phronesis liegen. Anders aber als etwa die exakten Wissenschaften kann man sie nicht im Unterricht lernen und verstehen. Aristoteles weist ausdrücklich darauf hin, dass die Befähigung zu Mathematik und Geometrie für die Phronesis nichts bringt. Sie ist auch nicht durch geisteswissenschaftliche Reflexion zu gewinnen, sondern das Resultat von Erfahrungen, die grundsätzlich aus allen Bereichen herrühren können, die das Leben bereithält. Wir verfügen heute über ein anderes Erfahrungsspektrum als Aristoteles und können sagen, dass dazu neben Wissenschaften, Wirtschaft und Politik auch Abenteuer, Aberglauben, Krankheiten und Naturerlebnisse zählen, ebenso wie Kunst, Literatur und Computerspiele. Auch wenn ich hier von der eigenen, europäisch geprägten Erfahrung ausgehe, ist es wichtig, dass Phronesis sich nur in einer Heterogenität der Erfahrungen betreiben lässt, gerade auch, wenn man diese Erfahrungen nicht nur freiwillig macht. Die Klugheit macht sich alle möglichen Dinge zunutze, die nicht im Bereich der Episteme liegen, und diese basieren auf Einzelfällen, die sich zusammenfügen lassen oder in ihrer Spezifität ihren Erkenntniswert behalten. Die Episteme ist nur am Allgemeinen interessiert, die Phronesis dagegen zieht das Allgemeine *und* das Spezielle in Betracht.

Ein weiteres Merkmal der Phronesis bei Aristoteles besteht darin, dass die auf die Praxis gerichtete Denkarbeit nie von Eindeutigkeit, Determinismus und Unveränderbarkeit ausgeht. Man überlegt gerade deshalb, weil es Alternativen gibt: Es ist so oder so, aber es könnte auch noch ganz anders sein. Dieser Gedanke hat sich längst auch in der Episteme herumgesprochen, aber die Phronesis ist holistischer orientiert und zieht Aspekte aus ganz unterschiedlichen Bereichen in Betracht. Ihre Suchbewegungen verbinden Denken, Erkenntnis und tugendorientierte Urteile. Damit hat sie eine normative

Komponente, die aber keinesfalls dem Impuls von Lust oder Unlust, Macht- oder Geltungsansprüchen folgen darf. Es ist auch nicht gemeint, die in der Stoa so zentrale Sorge um sich selbst zu betreiben, geschweige denn, seine eigene Befindlichkeit oder Identität zum Maßstab der Beurteilung zu machen. Die Phronesis muss auf Überlegung und Abwägung bauen und soll, wenn nicht allen, dann zumindest vielen zugutekommen, ohne den anderen zu schaden. Umgekehrt gilt, dass eine Handlung zu unterlassen ist, wenn sie den tugendhaften – und das heißt letztlich: die Welt etwas erträglicher machenden – Ansprüchen nicht genügt.

Dieser kurze, selbstredend zu kurze Exkurs zu Aristoteles verfolgt hier einzig die Absicht, einzugestehen, dass wir uns bislang zu exklusiv mit der Episteme befasst haben. Es ist an der Zeit, beim Nachdenken über die Wissenschaften auch die Phronesis einzubeziehen. Und das ist eine weitere Klammer, die die Stücke dieses Buches zusammenhält. Sie alle bewegen sich in dem Spalt zwischen Episteme und Phronesis. Mal hat die eine, mal die andere Seite Priorität, mal kommt es zum Zusammenspiel der beiden, mal streben sie auseinander. Das Material, das diesen Texten zugrunde liegt, stammt eben nicht nur aus der Wissenschaft, sondern lässt den Radar, wie es Aristoteles von der Phronesis fordert, weiter schweifen. Niemand kann oder soll an den Träumen des Wissens gehindert werden, doch wer sich auf das Spiel des Möglichen – so ein anderer Buchtitel von Jacob – einlässt, wer sich den ganz großen Fragen verschreibt, gerade auch solchen, die mit erheblichen gesellschaftlichen Konsequenzen einhergehen, der kommt mit der Episteme allein nicht aus. Je größer die Fragen, desto zurückhaltender sollten wir mit den Antworten sein. Auch in dieser Hinsicht ist das Anekdotische gegenüber dem analytisch umkleideten Verdikt womöglich im Vorteil.

Südwind

Die Wissenschaften haben seit jeher ein wenig freundschaftliches Verhältnis zum Aberglauben. Zwar waren sie nicht die einzigen, die zur Trockenlegung seiner Sümpfe beigetragen haben – bereits Augustinus bestritt die medizinische Wirkung von Amuletten –, doch blieb es der Moderne vorbehalten, die Rationalisierung in einen geschichtsphilosophischen Modus zu überführen. Max Webers berühmte Diagnose von der Entzauberung der Welt bezieht sich auf eine unaufhaltsame Beherrschung durch Wissenschaft und Technik, für die auch bei eingestandenen Verlustgefühlen keine Rückkehr zur Magie vorgesehen ist.¹ Angesichts der klimatischen Fieberschübe des Planeten und der Regressionssymptome seiner humanen Bewohner hat Webers These viel von ihrer Plausibilität eingebüßt, doch jenseits davon bleibt es frappierend, dass Aberglaube, Magie und Zauberei vor allem in der entschärften Form der Anekdote die Epizentren der modernen Wissenschaften hin und wieder heimsuchen.

Ein oftmals zitiertes Beispiel dafür ist eine Geschichte, die Niels Bohr – kolportiert von Werner Heisenberg – zum Besten gegeben hat. In den Worten Heisenbergs:

In der Nähe unseres Ferienhauses in Tisvilde wohnt ein Mann, der hat über der Eingangstür seines Hauses ein Hufeisen angebracht, das nach einem alten Volksglauben Glück bringen soll. Als ein Bekannter ihn fragte: »Aber bist du denn so abergläubisch? Glaubst du wirklich, dass das Hufeisen dir Glück

bringt?«, antwortete er: »Natürlich nicht; aber man sagt doch, daß es auch dann hilft, wenn man nicht daran glaubt.«²

Das Bemerkenswerte an dieser Anekdote ist die doppelte Buchführung, mit der Bohrs Nachbar arbeitet. Einerseits positioniert er sich als aufgeklärter Rationalist, der sich von Hirngespinnsten abgrenzt. Andererseits gibt er zu bedenken, dass ein Fetisch wirken könne, so wie auch die Gravitation wirkt, selbst wenn wir nicht daran glauben sollten. Aber – und das ist eine subtile Distanzierung – nicht er selbst vertritt diese Haltung, sondern er schreibt sie anderen zu, und zwar mit dem unbestimmten »man sagt«, was alles andere meint als eine gesicherte Aussage: Was man so sagt, können wir nicht ohne Weiteres für bare Münze nehmen.

Also: Rationale Ablehnung des Aberglaubens, Zweifel an der Glaubwürdigkeit derjenigen, die so etwas verbreiten, aber das Hufeisen wird doch aufgehängt. Eine Paradoxie, die Hartmut Böhme so deutet: »Wir glauben nicht, aber handeln so, als glaubten wir, und glauben dadurch, ohne zu glauben. Seien wir also selbstironisch, unserer selbst nicht ganz gewiss, aber auch nicht ganz geheuer; weder ganz aufgeklärt noch ganz unaufgeklärt.«³ Wir fast Aufgeklärten, die, gesund ernährt und ohne Mangelercheinungen, hin und wieder Vitaminpillen oder Globuli – beide sind Hufeisen der Alltagsmedizin – einnehmen, handeln mehr oder weniger nach diesem Prinzip.

Bei aller Selbstironie haben wir mitunter doch Bedenken, die Wirkung von Amuletten ausschließlich im Bezirk des Aberglaubens zu verankern. Das trifft vor allem für solche Phänomene zu, die mit unserem Körper und dessen Wohlempfinden zu tun haben. Wer hätte nicht von den vertrackten Zusammenhängen zwischen Wetterwechsel und Kopfschmerzen gehört? Dabei wurden solche Einflüsse bereits in der Antike diskutiert.

Galen war nicht der erste Arzt, der verschiedene Formen des Kopfschmerzes voneinander abgrenzte. Wohl aber führte er für den halbseitigen Kopfschmerz den Begriff *hemicrania* ein, aus dem viel später die Migräne abgeleitet werden sollte. Dass Galen eine ausführliche Beschreibung dieser peinvollen Art von Kopfschmerz anbot, könnte darauf hindeuten, dass er wegen dieses Leidens häufig konsultiert worden ist. Als Auslöser für die Schmerzen führte er neben Irritationen durch Speisen und Getränke auch die feuchten und warmen Südwinde an.

Man wüsste zu gern, wie Galen, der aus der griechischen Stadt Pergamon (nahe der Westküste der heutigen Türkei gelegen) stammte, zu dieser Ansicht gelangen konnte. Litt er selbst unter Kopfschmerzen, die besonders heftig bei Südwind auftraten? Glaubte er den Berichten seiner Patienten? Bezog er sich auf ältere, heute verlorene Schriften oder verließ er sich einfach auf dieses unbestimmte »man sagt« der Bevölkerung des östlichen Mittelmeerraums, das auch Bohrs Nachbar in Anspruch nahm? Man kann nur darüber spekulieren, ob Galen für all diese Erklärungen besondere Glaubwürdigkeitsunterschiede geltend gemacht hätte, doch wenn es im Kleinasien des ersten Jahrhunderts nach Christus zum Alltagswissen gezählt haben sollte, dass Südwinde Kopfschmerzen verursachen, dann hat der einflussreichste Arzt der Antike dieses Wissen in die nach damaligen Kriterien rationale Medizin integriert.

Die Verknüpfung von Südwind und Kopfschmerz wurde sehr wahrscheinlich als Volksweisheit von Generation zu Generation transportiert und mäanderte gleichzeitig durch die medizinische Literatur des Abendlandes. Sie ist von der mediterranen Welt bis in die Alpenregionen, wo man vom Föhn spricht, wirksam geblieben, ohne dass ihr die Entzauberung allzu viel anhaben konnte. Bis auf den heutigen Tag findet sie sich im Volksmund, in der sogenannten Alternativmedizin

und in schulmedizinischen Kontexten wieder. Es fällt schwer, hier von einem historisch kontingenten Phänomen zu reden, denn wie wäre es zu erklären, dass solche Zusammenhänge über einen so langen Zeitraum und in ganz unterschiedlichen Umwelten stabil geblieben sind? Zwar existiert meines Wissens keine randomisierte Studie, die eine solche Verbindung beweist oder auch nur nahelegt. Die Wirkung des Südwindes ist keine wissenschaftlich verbürgte Wahrheit, wird aber auch nicht als abergläubischer Unsinn abgetan. Dazu passt es, dass dieser Wind als Trigger für Kopfschmerz auf der Webseite der Schweizerischen Kopfwehgesellschaft und in medizinischen Büchern über Kopfschmerzen ebenso auftaucht wie in homöopathischen Traktaten und Erfahrungsberichten. Womit haben wir es also zu tun? Mit erschütterbarem Glauben, unverrückbarem Aberglauben, individueller Erfahrung von Patienten und Ärzten, Suggestion oder Hypothese?

Es lohnt sich, noch einmal die Region aufzusuchen, in der die Verbindung von Südwind und Kopfschmerz eine so lange Tradition hat. Vor einiger Zeit hörte ich in der Türkei eine Anekdote, die ihren Charme auch den Umständen verdankt, unter denen sie kolportiert wurde. Ort des Geschehens war die Dachterrasse des Goethe-Instituts in Istanbul, mit dem herrlichsten Ausblick über die Dächer der Stadt, das Goldene Horn, den Bosphorus und das Marmarameer bis hin zu den Prinzeninseln; erzählt wurde die Geschichte von einer damals 98-jährigen, hellwachen und selbstironischen Dame, die in den 1930er-Jahren als eine der ersten Frauen Literaturwissenschaften an der Istanbuler Universität studiert hatte. Einen der Lehrstühle bekleidete der Romanist Leo Spitzer, der 1933 von den Nationalsozialisten aus Marburg verjagt worden war. Spitzer war ein strenger Lehrer, und als seine Studenten wieder einmal zu spät im Seminar erschienen und auch den zu be-

sprechenden Text nicht vorbereitet hatten, fragte er verärgert, was los sei. Die Studierenden antworteten, das liege an den schlimmen Südwinden, die ab und zu die Stadt heimsuchten. Man komme morgens nicht aus dem Bett, weil man unter Kopfschmerzen leide; daher habe man den Text nicht vorbereiten können. Außerdem verkehrten die Fähren über den Bosphorus nicht, weil es zu gefährlich sei. Deswegen die Verspätung. Dem konsternierten Spitzer blieb nur zu erwidern, dass er von solchen Südwinden noch nie etwas gehört oder bemerkt habe.

Einige Monate später zogen die Winde erneut durch die Stadt, doch die Studenten wollten sich vor ihrem Professor nicht noch einmal blamieren. Sie waren gut vorbereitet und pünktlich zum Unterrichtsbeginn im Seminarraum erschienen. Wer fehlte, war Spitzer. Nach einer halben Stunde endlich tauchte er auf, etwas außer Atem und mit zerzauster Frisur. Die Teilnehmerinnen fragten ihn besorgt, was geschehen sei, denn bis dahin war er noch nie zu spät erschienen. Ach, sagte er, diese schlimmen Südwinde. Man wacht morgens mit heftigen Kopfschmerzen auf, kann sich nicht richtig auf sein Seminar vorbereiten, und die Fähren verkehren auch nicht.

Die Pointe dieser Konversion ist etwas anders als in der Anekdote von Bohr. Während dessen Nachbar sich auf der sicheren Seite wähnt, indem er sowohl dem Glauben als auch dem Zweifel Rechnung trägt, scheint Spitzer sich auf etwas einzulassen, das ihm zunächst völlig fremd ist. Er hätte den Südwind – mit oder ohne Kopfschmerzen – entzaubern und pünktlich im Seminar erscheinen können. Dass er es nicht getan hat, kann auch ein Zeichen an die Studierenden sein, dass er von ihnen gelernt hat. Umgekehrt hatten diese sich aber auch auf Spitzers Disziplin eingelassen, denn sie waren, trotz Südwind, möglichen Kopfschmerzen und Fährausfall, pünktlich aufgetaucht. Zudem haben beide die Begründung

für die Verspätung mit einer Sicherungskopie versehen. Falls der Kopfschmerz doch nicht so arg war, verkehrten wenigstens die Fähren nicht pünktlich. Oder umgekehrt. In dieser gegenseitigen Bewegung lässt es sich mit der Annahme leben, dass der Südwind Kopfschmerzen verursacht.

Erste Auflage Berlin 2026

Copyright © 2026

MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH

Großbeerenstraße 57A, 10965 Berlin, Deutschland

info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die Nutzung des
Werks für Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG.

GESTALTUNG Pauline Altmann, Palingen

DRUCK UND BINDUNG Beltz, Bad Langensalza

Printed in Germany

ISBN (PRINT) 978-3-7518-2156-8

ISBN (EPDF) 978-3-7518-2176-6

www.matthes-seitz-berlin.de