

Aldous Huxley (1894–1963)

Mystik als ewige Philosophie von Dr. phil. Peter Widmer

„Wir müssen Verbindungen herstellen oder vielmehr die verschiedenen Wissens- und Gefühlsbereiche wieder in ihre ursprüngliche Verbundenheit zurückführen, die willkürlich getrennt und gezwungen wurden, in isolierten, monastischen Zellen zu leben ... Wir sind ... jedoch mit einem ernsthaften Problem konfrontiert: Jede höhere Wissensform verlangt Spezialisierung. Wir müssen uns spezialisieren, um gewisse Aspekte der Realität tiefer zu durchdringen. Wenngleich Spezialisierung absolut notwendig ist, kann sie vollkommen fatal sein, wenn sie zu weit getrieben wird. Daher müssen wir Wege finden, um das Beste aus beiden Welten zu machen – der hochspezialisierten Welt objektiver Beobachtung und intellektueller Abstraktion und der Welt, die wir als unmittelbare Erfahrung bezeichnen können, in welcher keine Getrenntheit besteht. Wir sind sowohl intellektuell als auch emotional und verfügen über objektives Wissen hinsichtlich der äußeren Welt und über subjektive Erfahrungen. Ich glaube, dass die wichtigste Aufgabe der modernen Erziehung darin besteht, Verbindungen zu erkennen und Methoden zu schaffen, um diese beiden getrennten Welten zusammenzuführen.“¹

Huxley war ein früher Verfechter ganzheitlichen Denkens und versuchte das – wie auch immer definierte – „Ganze“ in den Blick zu bringen, indem er als Verbindungsglieder strukturelle Ähnlichkeiten zwischen unterschiedlichen Wissens- und Lebensbereichen herausarbeitete. Hinsichtlich der Mystik postulierte er strukturelle Analogien in folgenden Bereichen, die bis heute in der wissenschaftlichen Debatte diskutiert werden: (1) strukturelle Analogien zwischen der Sprachauffassung der Mystiker und derjenigen der modernen Linguisten, (2) inhaltliche und methodologische Ähnlichkeiten zwischen der religiösen Mystik und den Naturwissenschaften, insbesondere der neuzeitlichen Physik und (3) Struktur analogien zwischen Erfahrungen im Rahmen kontemplativ-mystischer Traditionen und Erlebnisweisen unter dem Einfluss von Psychedelika.

Ganzheit und Interdisziplinarität

Als eine führende Tageszeitung befand, die vierzehnte Auflage der *Encyclopaedia Britannica* bedürfe einer Revision, da wunderte sich niemand, als man Aldous Huxley diese Aufgabe antrug.² Denn Huxley verfügte über einen „enzyklopädischen Geist“³ und war imstande, sich in zahlreichen Wissensge-

¹ Huxley 1978, 7.

² Siehe: Smith 1988/1996, 13.

³ Smith 1988/1996, 13.

bieten zurechtzufinden.⁴ Igor Stravinsky, sein Nachbar in Hollywood, nannte ihn scherzend „die handliche Privatuniversität“⁵. Noch erstaunlicher als seine geistige Spannweite scheint sein waches Interesse gewesen zu sein. Der Religionsphilosoph Huston Smith meinte anerkennend: „Kaum einer der überragenden Geister seit William James ist derart offen gewesen.“⁶

Als Schriftsteller schrieb Huxley in jedem Genre und seine umfassende Neugier ließ ihn in die Philosophie, politische Theorie, Soziologie, Psychologie, Pädagogik, Religion, Medizin und zahlreiche andere Disziplinen eintauchen. Sein Geist bestand aus einem Amalgam von Wissbegier und Skepsis. Er war zugleich ein wissenschaftlicher Literat und ein literarischer Wissenschaftler. Wenn er seine nächste Existenz selbst wählen könnte, meinte er auf seiner Indienreise im Jahre 1926 mit einem ironischen Augenzwinkern, so würde er in seinem nächsten Leben eher die Existenz eines Wissenschaftlers als die eines Künstlers wählen. „Das einzige, was mich zögern lassen würde, wäre ein Angebot des Schicksals, ein künstlerisches Genie zu sein. Doch selbst wenn ich Shakespeare sein könnte, ich glaube, ich würde mich dazu entscheiden, Faraday zu sein.“⁷

Huxley zweifelte durchgehend an geschlossenen Systemen mit ihren angeblich unwandelbaren Gesetzen und heiligen Kanones, was seinen Forschungsdrang in Grenzbereiche führte, die sich nicht in die Schablonen etablierten Wissens einordnen ließen. Seine Aufmerksamkeit galt in erster Linie den Problemen und Phänomenen als solchen und erst in zweiter Linie einer bestimmten Theorie und Methode. Damit wollte er auf die blinden Flecken aufmerksam machen, welche die Denkstilgebundenheit der etablierten Wissenschaftszweige hinterlässt.

Huxley bemühte sich stets um ein Verständnis der komplexen Wechselwirkungen zwischen Geist und Materie und sprach daher vom Menschen mit Vorliebe als einer Einheit von Körper und Geist. In seinem Aufsatz *Who Are We?* speulierte er über die Gründe, weshalb ganzheitlichen Betrachtungsweisen der Körper-Geist-Einheit in den etablierten Wissenschaften so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. „Dies“, meinte er,

„dürfte zum Teil daran liegen, dass sie [die Einheitswissenschaft von Körper und Geist – P. W.] keinem der akademischen Fächer (um nicht von Schubladen zu sprechen) direkt zuzuordnen ist. Das ist eines der großen Probleme der Pädagogik: Alles geschieht in Fächern. Und wenn man dann so etwas wie die Alexander-Technik (oder irgendein System fächerübergreifender Synthese) nimmt, wer ist dafür zuständig? Die Biologie nicht, die Psychologie nicht, die Soziologie nicht, die Geschichtswissenschaft nicht – keines der Fächer. Und deshalb existiert der Gegenstand nicht! Fächer muss es geben, denn Spezialisierung lässt sich nicht vermeiden; aber in den akademischen Einrichtungen bräuchten wir jetzt ein paar Leute, die auf dem Gerüst zwischen den Fächern herumlaufen und überall mal hinein-

⁴ Siehe: Julian Huxley 1965/1969, 23.

⁵ Dunaway 1989, 242.

⁶ Smith 1988/1996, 13.

⁷ Bedford 1973, 170.

spähen; Leute, die sich nicht an Disziplinen gebunden fühlen, denen das gegenwärtige Erziehungssystem die Anerkennung verweigert, weil sie in keine seiner Kategorien passen.“⁸

Die von den Wissenschaften damals noch weitgehend ignorierten interdisziplinären Zusammenhänge, die analogen Strukturen und strukturellen Analogien zwischen den Disziplinen weckten Huxleys Interesse. Als freier Schriftsteller, dem es gelang von seiner Kunst zu leben, ohne auf akademische Ehren angewiesen zu sein, machte er sich zum Vorreiter und Fürsprecher interdisziplinärer Forschung. Auf seiner Gratwanderung zwischen den Fächern der etablierten Disziplinen interessierte er sich nicht nur für die Querverbindungen zwischen den Geistes-, den Naturwissenschaften und der Kunst. Ohne den Einbezug der Religion – und dabei dachte er vor allem an die religiöse Mystik – sah er die eigentlichen Fragen des menschlichen Lebens nur unzureichend gestellt. Über die fachübergreifenden Zusammenhänge zwischen diesen drei Lebenswelten der Kunst, der Wissenschaften und der religiösen Mystik wollte Aldous Huxley, „der ewig Fragende ungewöhnlicher Fragen“⁹, Bescheid wissen.

„In welchem Bezug steht zum Beispiel ein Elektron oder ein chemisches Molekül, oder sogar eine lebende Zelle zum g-Moll-Quintett von Mozart oder der mystischen Theologie des hl. Johannes vom Kreuz?“¹⁰

Kunst und Wissenschaft bleiben „dürres Laub“¹¹, dachte Huxley, wenn sie als Selbstzweck betrieben werden. Das Schöne, Wahre und vor allem das Gute konnte für ihn nur durch den Einbezug der Mystik verwirklicht werden. Ebenso wie James, Underhill und Russell war auch Huxley von der moralischen Bedeutung der Mystik überzeugt. In der besten aller möglichen Welten sollte seiner Überzeugung nach die Mystik die moralische Führung übernehmen.

Die Suche nach einer Einheit zwischen den Lebenswelten der Wissenschaft, der Kunst und der religiösen Mystik war für ihn eine schriftstellerische Aufgabe. Damit übertrug er im Grunde ein durch und durch philosophisches Anliegen auf den Bereich der Literatur. Traditionsgemäß versucht die Philosophie „das Ganze“ menschlicher Erfahrung, den umfassenden Sinnzusammenhang in den Blick zu bekommen und fragt nach dessen letzten Gründen. Für Huxley hat der umfassende Sinnzusammenhang wesentlich etwas mit interdisziplinärem Dialog zu tun. Allerdings konstatiert er als grundlegendes Hindernis eine mangelnde Diskursbereitschaft zwischen den Vertretern der unterschiedlichen Disziplinen, weshalb sich seiner Ansicht nach der ungebundene Literat als Vermittler am besten eigne.

⁸ Huxley 1955/1996, 62.

⁹ Pritchett 1963/1975, 459.

¹⁰ Zit. nach Deery 1996, 3.

¹¹ Smith 1969, 474.

Der Hauptgrund für die mangelnde Diskursbereitschaft zwischen den Vertretern der verschiedenen Wissensformen und Lebenswelten sah Huxley in den unterschiedlichen „Sprachspielen“ (Wittgenstein). Es gibt die Alltagssprache, die literarische Prosa, die Poesie, die Sprachen der Religionen und die verschiedensten abstrakten Sprachen wissenschaftlicher Theorien. Was fehlt, meinte Huxley, sei eine Sprachform, welche die wissenschaftlichen Theorien mit der Alltagssprache, der Sprache der Religionen und derjenigen der Kunst in Bezug setzt, indem sie den Wechsel von Blickpunkten zulässt und Strukturähnlichkeiten zwischen den unterschiedlichen Sprachspielen herausarbeitet. Zur Schöpfung eines solch neuen Sprachspiels sei der unabhängige, kritische Schriftsteller besonders geeignet, da er nicht nur mit den unterschiedlichen Sprachen umzugehen wisse, sondern überdies mit religiösen, insbesondere mystischen Erfahrungen selbst vertraut sei, die ihn für das Anderssein des Anderen öffneten.

Über das Problem der Fachsprache hinaus existiert Huxleys Ansicht nach das vielleicht noch grundlegendere Problem der eingefahrenen Denk- und Gefühlsgewohnheiten. Der Rückzug in die „Mönchszelle“ eines wissenschaftlichen Denkkollektivs, einer bestimmten Religion oder Lebensanschauung betrifft nicht allein den Intellekt, sondern vor allem auch die Passionen der Betroffenen. Wer sich in den Elfenbeinturm gewohnter Überzeugungen und der damit konditionierten Gefühle einschließt, den locken gute Gründe und logische Argumente allein wohl kaum. Daher müssen die grundlegenden Problemstellungen, die Fakten aus verschiedenen Gebieten und die interdisziplinären Bezüge nicht nur logisch kohärent, sondern auch verständlich formuliert und emotional ansprechend aufbereitet sein, damit sie aufgenommen und wohlgesonnen „verdaut“ werden. Auch diese Aufgabe löst der Literat Huxleys Ansicht nach am besten, da er als Künstler seine Leser mit virtuoser Rhetorik in seinen Bann zu ziehen vermag. Bescheiden versteht er sich selbst denn auch als literarischen „pontifex minimus“¹².

Huxleys Vermittlungsversuche sind alles andere als transzendentalphilosophisch. Er versucht die lebensweltliche Einheit nicht etwa wie Husserl auf die sinnkonstitutiven Leistungen einer transzendentalen Subjektivität zurückzuführen. Ebenso wenig stellt er sich die gesuchte Einheit als einheitliche Sprache im Sinne einer Art Tiefengrammatik vor, welche den unterschiedlichen Sprachspielen gemeinsam wäre. Entsprechend der empirischen Grundausrichtung des angelsächsischen Denkens sucht er vielmehr nach konkreten, partiellen Überschneidungen zwischen den bestehenden Fächern, testet Übersetzungsmöglichkeiten, findet strukturelle Ähnlichkeiten und hält Ausschau nach Verflechtungen und Ergänzungen zwischen den Lebensbereichen. Hinsichtlich des Phänomens der Mystik fordert er:

„Was wir benötigen, ist eine Sprache, die es uns erlaubt, über eine so tiefe persönliche Erfahrung in philosophischen Konzepten, in biochemischer Terminologie und in theologischen

¹² Huxley 1978, 4.

Begriffen zu sprechen. Gegenwärtig handelt es sich hierbei um drei vollkommen getrennte und unverbundene Vokabulare. Unser Problem besteht darin, irgendwie ein literarisches, künstlerisches Vokabular zu finden, das es uns ermöglicht, ohne allzu große Probleme von einem Gesichtspunkt zum anderen, von einem Diskursbereich in einen anderen überzugehen.“¹³

Bei einem solch ambitionierten Programm versteht es sich fast von selbst, wie etwa Deery bemängelt, dass Huxleys größte Stärke – seine interdisziplinäre Offenheit – zugleich auch seine allergrößte Schwäche war: Sein Wissen litt zuweilen an einer gewissen Oberflächlichkeit.¹⁴ Gleichwohl hat Huxleys Anliegen bis heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt, wird doch die Kritik am zunehmenden Spezialistentum, an der Aufsplitterung der Erfahrungs- und Lebensbereiche seit geraumer Zeit immer lauter. Zahlreiche fundamentale Probleme der heutigen Menschheit, wie die Umweltzerstörung, lassen sich darauf zurückführen, dass in den einzelnen Lebens- und Wissensbereichen immer mehr über immer weniger gewusst wird, während die größeren Zusammenhänge noch unerforscht sind und die Bereitschaft zum interdisziplinären Diskurs bloß ansatzweise vorhanden ist. Die Befürchtung besteht, dass drängende Aufgaben unbewältigt bleiben, weil sie durch die Selbstbeschränkung auf das Methoden- und Handlungsmodell im behüteten Rahmen des eigenen Denk-, Lebens- und Empfindungskollektivs schlichtweg ignoriert oder ungenügend gelöst werden.¹⁵

Beutin betont, dass es zwar an vielen Beteuerungen zu interdisziplinärer Zusammenarbeit im Bereich der heutigen Mystikforschung nicht mangle, eine ernsthafte interdisziplinäre Zusammenarbeit vielen Forschern jedoch nach wie vor fern liege.¹⁶ Bei allen vorhandenen Bezeugungen, interdisziplinär arbeiten zu wollen, würden, so Beutin, gar nicht alle Disziplinen zum Diskurs zugelassen. Die Denkkollektive der Theologen, der Sprachwissenschaftler und der Psychologen hielten hier – nicht anders als in anderen Bereichen – eisern an ihrem Status quo fest und bestritten einander gegenseitig die Kompetenz. Verschärfend tritt hinzu, so lässt sich Beutin ergänzen, dass

¹³ Huxley 1978, 5f.

¹⁴ Siehe: Deery 1996, 171.

¹⁵ Lenk (1980) etwa warnt: „Zu sehr sind künftige mögliche Lösungen der drängenden Menschheitsprobleme nicht nur von wissenschaftlich-technischen Entdeckungen, sondern auch von der Anwendung, dem Einsatz und der humanen verantwortlich gelenkten Steuerung der technischen Entwicklung abhängig, als dass es gerechtfertigt wäre, die wissenschaftliche und technische Entwicklung und Anwendung jeweils nach disziplinären Schubfächern aufgeteilt und isoliert einem zufälligen Wildwuchs zu überlassen. Die meisten der genannten Probleme stellen sich im Kreuzungsbereich vieler klassischer Einzelfächer, sind disziplinübergreifende, interdisziplinäre oder sogar supradisziplinäre Probleme. Der Zwang zu den überdisziplinären Sichtweisen, Problemstellungen und -lösungen wird von der Praxis und ihrer wachsenden Problemverflechtung gesteigert, manchmal geradezu dramatisch ... Die klassischen Einzelwissenschaften sind häufig angesichts der bereichsübergreifenden Problemfelder, die viele herkömmliche Disziplinen tangieren, überfordert.“ (Lenk 1980, 10) Zum Thema „interdisziplinäre Forschung“, siehe insbesondere: Hübenal 1991.

¹⁶ Beutin 1997, 106.

die zunehmende Spezialisierung auch innerhalb der einzelnen Disziplinen stattfindet und daher die mangelnde Bereitschaft zum Diskurs bereits innerhalb des eigenen Fachbereichs ihren Anfang nimmt.

Doch müsste im Grunde nicht gerade die Beschäftigung mit der Mystik zu einer interdisziplinären Annäherung anregen, zumal Mystik ihrem Wesen nach auf Ganzheitlichkeit und Überwindung polarer Gegensätze angelegt ist? Fast nirgends wird heute mehr von ganzheitlichem Denken gesprochen als im Zusammenhang mit Mystik. Es ist doch merkwürdig, dass viele derjenigen, die sich um das Thema „Mystik“ bemühen, sich der mystischen Ablehnung polarisierenden Denkens zu entziehen scheinen. Wenn es so etwas wie eine „mystische“ oder „kontemplative“ Grundhaltung in den Wissenschaften geben würde, so verlangte diese ein waches Interesse, offene Systeme, zwangsfreien Diskurs und interdisziplinäre Zusammenarbeit. Huxleys lebendige und pragmatische Auseinandersetzung mit der Mystik und seine Forderung nach einem interdisziplinären Zugang scheint mir daher aktueller zu sein denn je.

Huxleys Weg zu einer metaphysischen Mystiktheorie

Die Mystik beschäftigte Huxley zeit seines Lebens. Sein „mystischer Keim“, wie William James die mystische Veranlagung des Menschen nannte, verharnte jedoch viele Jahre in der Winterruhe. Huxleys erstes Interesse erwachte schon früh, doch blieb seine Haltung der Mystik gegenüber lange Zeit ambivalent. Seine erste Bemerkung über die Mystik findet sich in einem Brief an seinen Bruder Julian Huxley vom Dezember 1915. Darin heißt es: „Man kann der Mystik nicht enttrinnen.“¹⁷ In einem Jahrzehnte später geschriebenen Brief fasste er seine lebenslange Auseinandersetzung mit dem Thema rückblickend folgendermaßen zusammen:

„Mein Fasziniertsein von der Mystik – ein teils positives, teils negatives Interesse; angezogen und zugleich abgestoßen – seit meiner Jugend. Den Titel für meinen ersten Band lyrischer Fingerübungen, *The Burning Wheel*, habe ich von Böhme, den ich las, als ich noch in Oxford war. In einem späteren Roman, *Point Counter Point*, gibt es Episoden, in denen so etwas wie eine mystische Erfahrung nach der Art von Leubas Wegerklärungs-Hypothese gedeutet wird.¹⁸ Das negative Interesse wurde Anfang der dreißiger Jahre positiv, und nicht

¹⁷ Smith 1969, 88.

¹⁸ Die quasimystische Befriedigung durch einen ästhetisch-hedonistischen Lebensentwurf brachte Huxley zur Mystik. Denn auf Dauer war das ästhetisch-hedonistische Leben für ihn ein unbefriedigender Ersatz für den Lebensentwurf der religiösen Mystik, wie aus folgendem Auszug aus einem Brief vom 30. Dezember 1945 an Jean E. Hare deutlich wird: „[D]as Fazit von *Point Counter Point* ist der konzentrierte Ausdruck dieser Art von ästhetischer Mystik, die das ganze Buch durchzieht, und welche auf einer anderen Ebene der höchsten, spirituellen Mystik analog (vielleicht sogar bis zu einem gewissen Grad homolog) ist. Jedenfalls kam ich durch das Ästhetische zum Spirituellen, und indem ich zunächst das Spirituelle zugunsten des Ästhetischen verwarf und es mit dem Ästhetischen identifiziert, machte ich den einen Teil zum Ganzen. Das Ge-

so sehr aufgrund irgendeines einzelnen Vorkommnisses, sondern weil alles übrige – Wissenschaft, Literatur, die Freuden des Denkens und Empfindens – mir mehr und mehr ... als ‚nicht genug‘ erschien. Man kommt an den Punkt, wo man sogar von Beethoven, sogar von Shakespeare sagt: ‚Ist das alles?‘¹⁹

In Huxleys engerem familiärem Umkreis gab es niemanden, der eine speziell religiöse oder gar mystische Ader besaß. Nach außen hin waren die Huxleys Christen, die nur an Weihnachten, Ostern oder andern speziellen Gelegenheiten zur Kirche gingen. Sein religiös-mystischer Keim kann von seiner familiären Seite her nicht viel Nahrung erhalten haben.

In seinen frühen Romanen und Essays der „Roaring Twenties“ ließ Huxley kaum eine Gelegenheit aus, um mit beißender Skepsis über die Religion und ihre lebensfliehenden frommen Aspiranten herzuziehen. Dennoch faszinierte ihn das Thema weiterhin. Seine Indienreise im Jahr 1926 scheint teilweise durch seinen Wunsch motiviert gewesen zu sein, ein tieferes Verständnis der indischen Mystik zu erlangen. Doch kein Land, das er auf seiner damaligen Weltreise besuchte, hat ihn mehr deprimiert als Indien. Die grundlegende Ursache für die unzähligen Leiden des indischen Volkes diagnostizierte er in dessen exzessiver Spiritualität. Ein bisschen weniger Spiritualität, meinte er, und die Inder könnten sich von der englischen Vormundschaft und ihren eigenen tyrannischen Vorurteilen und Traditionen befreien. „Es gäbe weniger Dreck und mehr Essen. Es gäbe weniger Maharajas mit ihren Rolls Royces und mehr Schulen ...“²⁰

In seiner Essaysammlung *Do What You Will* aus dem Jahre 1929 bekannte er sich zu einer Philosophie der „Lebansanbetung“ jenseits spekulativer Hinter- und Überwelten. Seine Götter waren „Leben, Liebe, Sex“. Jede diesem Dreigestirn feindliche Religion strafte er mit Verachtung. Ein Gräuelfeld waren ihm die Anschauungsweisen Swifts, Pascals, Baudelaires, Prousts, ja selbst des heiligen Franz von Assisi. Das, fand er, waren „Lebenshasser“.²¹ Nicht eine letzte göttliche Realität, sondern die alltägliche Vielheit rechtfertigte das menschliche Dasein. „[D]ie einzige Wahrheit, deren wir gewiss sein können, ist die, dass Gott für verschiedene Menschen verschieden ist und für denselben Menschen bei verschiedenen Gelegenheiten. Das Zeugnis der Mystiker beweist nicht mehr als dies ...“²² Huxley erklärte sich offiziell zum Agnostiker²³ und verschrieb sich – wie er rückblickend meinte – einer „Phi-

fühl, dass selbst die höchste Kunst nicht genug war, dass, wenn dies alles und das endgültige Ziel des Menschen sein sollte, es eine ziemlich armselige Angelegenheit sei – dies war im Grunde das treibende Motiv.“ (Smith 1969, 538)

¹⁹ Das Zitat entstammt einem Brief an Chad Walsh vom Beloit College, abgedruckt in: Smith 1988/1996, 18 (Dieser Brief findet sich nicht in den von Smith (1969) herausgegebenen Briefen); siehe auch Huxleys autobiographische Selbstdarstellung in seinem Brief an Miss Hepworth und Mr Green aus dem Jahr 1942, in: Smith 1969, 474.

²⁰ Bedford 1973, 165.

²¹ Siehe: Bedford 1973, 218f.

²² Zit. nach Bedford 1973, 218f.

²³ Siehe: Deery 1996, 105.

losophie der Sinnlosigkeit“, welche für ihn und einige seiner Zeitgenossen ein Instrument der Befreiung von einem ungerechten politischen und ökonomischen System und einer prüden, verlogenen Moral bedeutete. Mit pyrrhoischer Skepsis wandte er sich gegen jede Art von moralischen Urteilen und absoluten Werten und versuchte, die religiöse Mystik als ein unerreichbares Ideal zu entlarven.²⁴

Anfang der dreißiger Jahre schwächte sich seine ästhetisch-hedonistische Lebenshaltung langsam ab. Sein „mystischer Keim“ begann Wurzeln zu schlagen. Die pluralistische Lebenshaltung wich einer monistischen, die materialistische Ausrichtung einer spirituellen. Wie schon für William James waren auch für Aldous Huxley existentielle, lebens- und zeitgeschichtliche Umstände und damit verbundene moralische Überlegungen ausschlaggebend, Mystik metaphysisch zu deuten.

Jene in *Do What You Will* postulierte Vielheit der Welt spiegelte sich für Huxley – ähnlich wie schon für James²⁵ – in einer Vielheit der menschlichen Seele. Theoretisch bestand die Seele für ihn aus einer Ansammlung diskontinuierlicher psychischer Elemente. Damit übersetzte er Humes Bestimmung des Menschen als „nichts als ein Bündel oder eine Ansammlung unterschiedlichster Wahrnehmungen“²⁶ in die Sprache der Psychologie: Der Mensch war für Huxley „eine bloße Ansammlung diskontinuierlicher psychologischer Elemente“²⁷. Nach dieser Auffassung sind die einzelnen psychischen Atome heterogene Teile, die sich in der zeitlichen Abfolge als deutlich voneinander unterschiedene Sequenzen abzeichnen. Die Diskontinuität der Psyche sah er vor allem historisch, pädagogisch, sozial, ökonomisch und ideologisch bedingt. Dabei deutete er die menschliche Geschichte als Verfallsgeschichte, in der das Individuationsprinzip den Menschen sich selbst und seiner Umwelt gegenüber wesenhaft entfremdet.²⁸ Er wehrte sich gegen die platonisch-christliche Abwertung des Körpers als „Kerker der Seele“, gegen die Funktionalisierung der menschlichen Vermögen (Denken, Fühlen, Wollen) durch Wissenschaft, Massenproduktion, den industriellen Fortschritt, die Massenmedien, religiöse und politische Ideologien. All dies, dachte er, führt zur Vereinzelung und Verabsolutierung einzelner Teile und damit zur leidvollen Entfremdung vom „Ganzen“ (wie immer man ein „Ganzes“ auch definieren mochte: materialistisch, individualpsychologisch oder geistig).²⁹

Dass „Vielheit“, „Vereinzelung“, „Entfremdung“, „Leid“ und die Möglichkeiten ihrer Überwindung die großen Lebensthemen Huxleys waren, lässt

²⁴ Vgl.: Huxleys Brief vom 22. August 1939 an Dilipkuma Roy, Pondicherry, in: Sisirkumar 1962, 187. (Dieser Brief findet sich nicht in den von Smith (1969) herausgegebenen Briefen.)

²⁵ Vgl. dazu das Kapitel *Das gespaltene Selbst und sein Vereinigungsprozess* in den *Varieties* (James 1902/1979, 188–208).

²⁶ Hume 1874, 534.

²⁷ Huxley 1927, 244.

²⁸ Siehe dazu: Huxley 1946, 260–267.

²⁹ Zum Problem des geteilten Selbst und von Kontinuität und Diskontinuität in Huxleys Werk, siehe: Fietz 1995.

sich ein Stück weit anhand seiner frühen Biographie verständlich machen.³⁰ Denn existentiell leidvolle Entfremdungserfahrungen prägten als existenzielle Knotenpunkte Huxleys Jugend. Seine Mutter, die er sehr liebte, starb 1908, als er vierzehn Jahre alt war.³¹ Die zweite Tragödie ereignete sich drei Jahre später, als ihn ein Anfall von *keratitis punctata*, einer Entzündung der Hornhaut, fast erblinden ließ.³² Seine Ausbildung in Eton wurde dadurch abrupt unterbrochen und sein Plan, Medizin zu studieren, war nicht mehr in die Tat umzusetzen, denn Huxley litt zeit seines Lebens an dieser Augenkrankheit. Bis August 1913 jedoch verbesserte sich seine Sehkraft so, dass er seine Ausbildung am Balliol College in Oxford fortsetzen konnte. Im Spätsommer 1914 schließlich beging Trevenen, Aldous' kaum fünf Jahre älterer Bruder, „die Nabe des Familienrades“³³, Selbstmord. Und als Aldous im Oktober 1914 wieder nach Oxford zurückkehrte, war er alleine. Seine Freunde waren im Krieg. Er fühlte sich isoliert, das Leben hatte ihn erneut verlassen.

Die Annahme liegt nahe, dass die Grenzerfahrungen dieser sechs leidvollen Jahre von 1908 bis 1914 sowohl Huxleys Lebenshunger, wie er in *Do What you Will* zum Ausdruck kommt, wie auch sein Bedürfnis nach Versöhnung mit dem „Ganzen“ zu einem großen Teil motiviert haben. Allein darauf lässt sich seine spätere metaphysische Deutung der Mystik jedoch gewiss nicht zurückführen.

Zu Beginn der dreißiger Jahre, jener Zeit der wirtschaftlichen Depression und des Aufkommens des Faschismus in Europa, waren es vor allem gesellschaftlich-moralische Gründe, die Huxley veranlassten, sich für eine metaphysische Mystiktheorie zu engagieren. 1934 brachte die britische Rundfunkgesellschaft BBC unter dem Eindruck von Hitlers Machtergreifung eine Vortragsreihe unter dem Titel *The Causes of War*. Neben prominenten Rednern wie Winston Churchill, Austen Chamberlain, dem Presselord Beaverbrook und dem Dekan von St. Paul's, William Ralph Inge³⁴, ließ man auch Aldous Huxley zu Wort kommen.³⁵ Huxley stellte sich in seinem Vortrag auf den Standpunkt, dass die Kriegsursachen vorwiegend psychologischer Natur seien. „... [G]enau gesagt, sind alle Kriegsursachen psychologischer Natur ... Kriege werden weder von klimatischen noch von politischen oder ökonomischen Systemen geführt, sondern von Menschen ... die psychologische Frage stellt sich unausweichlich ...“³⁶ Die psychologischen Ursachen des Krieges

³⁰ Zu Huxleys Pessimismus, siehe auch: Smith 1988/1996, 15.

³¹ Siehe dazu und zum Folgenden: Bedford 1973, 24–49.

³² Grover Smith (1969, 39) meint, dass das genaue Datum des Ausbruchs der Beinahe-Erblindung nicht bekannt sei. Sybille Bedford (1973, 32) hingegen glaubt, dass die Krankheit im Winter 1911 begonnen hat.

³³ Margaret Huxley (Aldous' Schwester) in einem Brief an S. B., zit. nach Bedford 1973, 47.

³⁴ Inge hat einige historische Beiträge zur Mystikdebatte des 20. Jahrhunderts beigesteuert. Siehe insbesondere: Inge 1899, 1907/1924 und 1948. Inge äußerte sich auch kritisch zu Huxleys *Perennial Philosophy*. Siehe: Inge 1947.

³⁵ Bedford 1973, 229.

³⁶ Zit. nach Bedford 1973, 299. Diese These taucht bereits in *Beyond the Mexique Bay* von 1933 auf. Siehe dazu: Bedford 1973, 300ff.

lagen für ihn im Unbewussten und er forderte langfristig angelegte wissenschaftliche Studien zur Erforschung des menschlichen Bewusstseins.³⁷

Wenngleich Huxley sich in diesem Vortrag nicht über Mystik auslässt, so wird die Nähe zur Mystik daran deutlich, dass er später weitreichende Analogien zwischen Mystik und der Psychologie erkennt und Mystik im Zusammenhang mit der psychologischen Verwendung von Psychedelika als Wissenschaft zur Erforschung des Bewusstseins deutet.

Ein weiterer, wichtiger Meilenstein bei der Annäherung an eine metaphysische Mystikkonzeption besteht in Huxleys intensiver Auseinandersetzung mit dem Pazifismus. Schon früh kam er mit pazifistischem Gedankengut in Berührung. Im Dezember 1915 wurde er in den Oxforder Salon und Musentempel der exotisch-exzentrischen Lady Ottoline Morell eingeführt, welche die intellektuelle Avantgarde aus Oxford und London um sich scharte. Gäste wie die Schriftsteller Lawrence, Katherine Mansfield und Virginia Woolf, Thomas S. Eliot, der Premierminister Asquith, der Wirtschaftswissenschaftler John Maynard Keynes, der Kritiker und Verleger John Middleton Murry und der Philosoph Bertrand Russell gingen im Hause der Morells ein und aus. Sie bildeten den Bloomsbury Circle. Lady Ottolines Mann, Philip Morell, gehörte zu den wenigen Parlamentsabgeordneten, die während des Ersten Weltkriegs gegen die Entsendung britischer Truppen nach Frankreich gestimmt hatten.³⁸ Aus dieser Protesthaltung heraus beherbergten seine Frau und er auf ihrem Landgut in Garsington Kriegsdienstverweigerer, die sie laut Auflage der Regierung mit landwirtschaftlichen Tätigkeiten zu beschäftigen hatten. Unter den Kriegsdienstverweigerern, die auf dem Landgut der Morells arbeiteten, befand sich auch Lady Ottolines enger Freund und ehemaliger Liebhaber Bertrand Russell.³⁹ Huxley, für den jeder militärische Einsatz aufgrund seiner Sehbehinderung ausgeschlossen war, meldete sich gegen Ende des Jahres 1916 zum Zivildienst auf dem Gutshof der Morells.⁴⁰ Damals lernte Huxley den Pazifisten Russell kennen, mit welchem ihn fortan eine lebenslange Freundschaft verband.⁴¹ In der Zeitung *The Tribunal* veröffentlichte Russell im Januar 1918 einen Artikel mit dem Titel *The German Peace Offer*, in welchem er sich dafür aussprach, das deutsche Friedensangebot anzunehmen.⁴² Kurz darauf verlor er seine Dozentenstelle in Cambridge und wurde zu einer sechsmonatigen Gefängnisstrafe verurteilt, weil er in demselben Artikel die Ansicht vertrat, amerikanische Truppen sollten in England stationiert werden, um Streikende niederzumachen. Russells politi-

³⁷ Siehe: Bedford 1973, 302. In *Beyond the Mexique Bay* schlug er die Einberufung einer offiziellen Weltkonferenz der Psychologen vor, mit dem Zweck, nach psychologischen Mitteln zur Sicherung des internationalen Friedens zu suchen. (Siehe: Bedford 1973, 301)

³⁸ Siehe: Bedford 1973, 72.

³⁹ Siehe: Dunaway 1989, 15 und Bedford 1973, 72.

⁴⁰ Siehe: Bedford 1973, 73ff.

⁴¹ Siehe: Bedford 1973, 69.

⁴² Zu Russells Artikel und der folgenden Gefängnisstrafe, siehe ausführlich: Monk 1996, 520ff.

sche Ansichten und seine Inhaftierung scheinen Huxleys Interesse am Pazifismus nachhaltig motiviert zu haben.⁴³

Jahre danach, im Spätherbst 1935, kam Huxley ein zweites Mal mit dem Pazifismus in Berührung. Einer seiner engsten Freunde, der Schriftsteller Gerald Heard, machte ihn mit dem charismatischen Pazifisten Dick Sheppard, Kanonikus von St. Martin-in-the-Fields, bekannt, der kurz zuvor die *Peace Pledge Union* ins Leben gerufen hatte. Huxley engagierte sich für Sheppards ‚Friedensverpflichtungsunion‘ und hielt einen Vortrag über *Friede und Internationalismus* auf der zweiten Massenversammlung der Bewegung in der Albert Hall. Seine Gedanken fanden ihren Niederschlag in der 1936 erschienenen Schrift *What Are You Going to Do About It?: The Case for Constructive Peace*, in der er den kämpferischen Pazifismus eines William Penn und die spirituellen Übungen Mahatma Gandhis rühmte und eine friedliche Beilegung der Streitigkeiten durch die Einberufung einer Großkonferenz forderte, bei der alle Mächte, ob groß oder klein, aufgefordert werden sollten, ihre Beschwerden und Ansprüche vorzutragen. Sein Eintreten für den Pazifismus schien, kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, vielen merkwürdig welt- und wirklichkeitsfremd. So schrieb etwa Spender in *Forward from Liberalism*: „Gebete von der Art, die uns Huxley empfiehlt, halfen Napoleon wahrscheinlich dabei, Moskau einzunehmen, und Rockefeller, sein Geld zu stapeln.“ Huxleys konstruktiver Pazifismus, befürchtete Spender, „besitzt eine Vorrichtung, die ihn befähigt, sich von der Realität gänzlich zurückzuziehen.“⁴⁴ Und Cecil Day-Lewis antwortete auf Huxleys pazifistisches Manifest: *We're NOT going to do NOTHING!*⁴⁵ und nannte Huxleys Idee „eine große, schöne idealistische Seifenblase, die einem viermotorigen Bomber gegenüber einen inadäquaten Schutz bietet ... Wir befinden uns nicht in jenem Zustand absoluter Ohnmacht, in welchem wir nichts anderes zu tun haben, als uns die Zeit mit Herrn Huxleys ‚spirituellen Übungen‘ zu vertreiben.“⁴⁶ Erwartungsgemäß fiel Huxleys pazifistisches Engagement bei der politischen Rechten nicht auf fruchtbaren Boden. Doch auch der Hauptstrom der politischen Linken verschmähte die irrealistischen Denker, zu denen sie auch Huxley zählte. „Lyrizismus ist sozial unverantwortlich“, attackierte A. L. Loyd in der *Left Review*, „er ist eine besonders raffiniert-subtile Form einer heuchlerischen Revolution.“⁴⁷ Huxley antwortete auf diese Angriffe, indem er auf Russells *Which Way to Peace* verwies:

„Es gibt viele Leute, die denken, wir sollen in einem Konflikt, beispielsweise zwischen Demokratie und Faschismus, nicht neutral bleiben. ‚Ich gestehe‘, sagt Russell, ‚dass der alte

⁴³ Nach Dunaway (1989, 15) übten die Briefe an Huxley, die Russell während seiner Gefängniszeit schrieb, sowie Russells *Principles of Social Reconstruction* und der Artikel *Which Way to Peace?* einen nachhaltigen Einfluss auf Huxleys pazifistische Grundhaltung aus.

⁴⁴ Zit. nach Dunaway 1989, 25.

⁴⁵ Day-Lewis 1936/1975, 272–275.

⁴⁶ Zit. nach Dunaway 1989, 25.

⁴⁷ Zit. nach Dunaway 1989, 27.

Adam in mir vor Wut kocht beim Gedanken, was geschehen könnte, wenn wir stillhalten. Die Angelegenheit ist dennoch zu ernst, als dass wir sie ganz und gar dem Urteil des alten Adam überlassen sollten.' Sobald wir jedoch die Sache leidenschaftslos betrachten, meint er, kann nicht einmal das vornehmste Ziel den Gebrauch jener Mittel rechtfertigen, die uns die moderne Waffenindustrie zur Verfügung stellt."⁴⁸

Zweifelsohne beruhigte es Huxley, auf pazifistisches Gedankengut alter Freunde wie Russell zurückgreifen zu können, wengleich Russell vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges eine pazifistische Haltung ablehnte.

Zu jener Zeit wurde Huxley von tiefen Depressionen aus dem Gleichgewicht gebracht, die seine schriftstellerische Tätigkeit teilweise lähmten. Er litt an Schlafstörungen und begann unter der Anleitung von Gerald Heard mit Yoga- und Meditationsübungen.⁴⁹ Heard war es auch, der ihn damals mit dem australischen Physiologen Matthias Alexander, dem Begründer der Alexander-Technik, bekannt machte. Huxley war von Alexanders Ideen beeindruckt und wurde, ebenso wie bereits zuvor John Dewey und George Bernard Shaw, Alexanders Schüler.⁵⁰ Auf Empfehlung von Alexander ließ er sich von einem Dr. McDonagh mit Darmspülungen und Diät behandeln, um seinen Körper zu entgiften.⁵¹ Es ist nicht verwunderlich, dass Huxley, dessen Weltbild immer mehr auf Ganzheit und Einheit ausgerichtet war, der Ganzheitsmedizin das Wort redete, die sich um diese Zeit von der kausalanalytisch orientierten Methode des 19. Jahrhunderts loszusagen begann. Dennoch war die körperliche und die geistige Gesundheit für Huxley nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel auf dem Weg zu einer spirituellen, einer religiös-mystischen Ganzheit. Seine Erfahrungen mit Therapie und Meditation und sein Engagement für den Pazifismus flossen in seine beiden nächsten Bücher ein: *Eyeless in Gaza* und *Ends and Means*.⁵² Diese beiden Werke markieren den endgültigen Wendepunkt in Huxleys Denken. Die Quintessenz seiner neuen Philosophie ist das Postulat einer spirituellen Wirklichkeit, die der Welt der Erscheinungen zugrunde liegt; der Glaube, dass diese Wirklichkeit von jedem, der sich darum bemüht, erlebt werden kann; die Überzeugung, dass gesellschaftliche Veränderungen sich nur dadurch bewerkstelligen lassen, dass man die Individuen ändert, aus denen die Gesellschaft besteht. Politisch warnt Huxley vor radikalen Reformen und revolutionären Lösungen sowohl rechter wie auch linker Provenienz und tritt für vorsichtige Schritte in Richtung auf einen kooperativen Gemeinschaftsbesitz der Produktionsmittel ein. Damit distanziert er sich von dem zentralbürokratischen, die Initiative des Einzelnen lähmenden Staatssozialismus ebenso wie von einem profitgierigen, Mensch und Natur ausbeutenden Kapitalismus. Er appelliert an die

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Siehe dazu: Smith 1969, 389 und 405f.

⁵⁰ Siehe: Deery 1996, Anm. 30, 204.

⁵¹ Die Therapie scheint erfolgreich gewesen zu sein. Siehe dazu den Brief vom 19. März 1936 an E. McKnight Kauffer, in: Smith 1969, 402f.

⁵² Siehe dazu und zum Folgenden ausführlich: Schumacher 1987/1992, 67–76.

demokratischen Regierungen, Krieg und Kriegsvorbereitungen zu ächten, da sie sonst ihre Glaubwürdigkeit verlören. Ausgedient hat die in *Do What You Will* vertretene These eines ethischen Relativismus. Ethische Wahrheit ist keine individuelle Geschmackssache, sondern wird zu einer absoluten und allgemein gültigen Kategorie erhoben. Ihre überzeugende Verkörperung ist der „nichtanhaftende“ Mystiker. Mit Blick Richtung Osten spricht Huxley hier von der fernöstlichen Weisheit des Loslassens, des Nicht-Verhaftetseins, des vom egozentrischen Ich befreiten Menschen, der durch Meditation und innere Sammlung auf einer neuen Seins- und Bewusstseinsstufe das Einssein mit dem Urgrund aller Dinge entdeckt. Eine pragmatische Metaphysik wie die fernöstliche, dachte er, befördere das moralische Verhalten des Menschen weit besser als jeder Katechismus.

Am 7. April 1937 stachen Huxley, seine Frau Maria und sein Sohn Matthew in Begleitung von Gerald Heard von Southampton aus in See. Ihr Reiseziel waren die USA. Nach einer Vortragstournee zum Thema Pazifismus fiel in den ersten Tagen des Jahres 1938 die Entscheidung, die geplante Rückreise nach England nicht anzutreten, sondern in den Vereinigten Staaten zu bleiben. In Hollywood,⁵³ wo sich die Huxleys im Februar 1938 niederließen, arbeitete Aldous zunächst an verschiedenen Drehbüchern für Metro-Goldwyn-Mayer und begegnete neben Igor Stravinsky, Charly Chaplin, Paulette Goddard, Greta Garbo, Gary Cooper und Walt Disney auch erstmals Menschen, die explizit von sich behaupteten, Mystiker zu sein. Heard und er waren beeindruckt von Swami Prabhavananda, einem Hindu-Mönch des Ramakrishna-Ordens, der 1938 in Hollywood ein Zentrum für Vedānta-Philosophie gegründet hatte. Gerald Heard und Huxley waren offizielle Schüler von Prabhavananda.⁵⁴ Dennoch hatte Huxley eine große Abneigung gegen jede organisierte Form der Verehrung eines persönlichen Meisters.⁵⁵ Er war sehr kritisch gegenüber devotionalen Lehrer-Schüler-Verhältnissen und beobachtete die Formen des Missbrauchs, die aus solchen Verbindungen entstehen können.⁵⁶ Dennoch blieb er mit der Vedānta-Gesellschaft von Südkalifornien lange Zeit eng verbunden. Als Redakteur für die von der Gesellschaft herausgegebene Zeitschrift *Vedānta and the West* schrieb er über vierzig Artikel, die er später teilweise in seine Bücher einarbeitete.⁵⁷ Huxley fühlte sich stark von der Persönlichkeit Jiddu Krishnamurtis angezogen, des

⁵³ Zu Huxley in Hollywood, siehe ausführlich: Dunaway 1989.

⁵⁴ Siehe: Schumacher 1987/1992, 81; Bridgeman 1992/1996, 10 und Isherwood 1980, 50.

⁵⁵ Siehe dazu ausführlich: Dunaway 1989, 148ff.

⁵⁶ Siehe: Isherwood 1980, 50. Huxleys Abneigung gegen jede Art von persönlicher Verehrung wird auch belegt durch seinen Zwist mit Gerald Heard, der im September 1942 das „Trabucco-College“, eine Exerzitionsstätte gründete und sich selbst zum Guru ernannte. Siehe dazu: Bedford 1969, 42f.; vgl.: Dunaway 1989, 148ff.

⁵⁷ Den Redaktionsstab der von 1941 bis 1970 zweimonatlich erscheinenden Zeitschrift mit unter tausend Subskribenten bildeten Aldous Huxley, Christopher Isherwood, John Van Druten, Gerald Heard und Swami Prabhavananda. Siehe: Bridgeman 1992/1996, 9.

ehemaligen Avatars der Theosophischen Gesellschaft.⁵⁸ Mit Krishnamurti verband ihn unter anderem eine grundsätzliche Abneigung gegen jede Art von „Guru-System“. In den vierziger Jahren lernte Huxley die Autoren und Zen-Buddhisten Daisetz Teitaro Suzuki und Allan Watts sowie den christlichen Mystiker Thomas Merton kennen.⁵⁹

Zu Beginn der vierziger Jahre verarbeitete er seine Erkenntnisse über die Mystik in seinen weiteren Romanen *After Many a Summer*, *Grey Eminence* und *Time Must Have a Stop*. Eine theoretische Zusammenstellung seiner bis dahin rein literarisch ausgeführten Ideen erfolgte mit der Abfassung eines seiner besten und reifsten Werke *The Perennial Philosophy*.

Bemerkungen zur Ewigen Philosophie

Im September 1945 erschien *The Perennial Philosophy*, eine ausführlich kommentierte Anthologie von Mystikern und Dichtern aus Ost und West, quer durch die Jahrhunderte. Darin zog Huxley in 27 Kapiteln sein Fazit aus seinen bisherigen Überlegungen. Mit diesem Werk erwarb er sich die Anerkennung namhafter Mystiktheoretiker wie etwa Ralph William Inge und Jacques Maritain.⁶⁰ Der Theologe und Philosoph R. W. Inge, der Huxleys Affinität zum Buddhismus und zu parapsychologischen Phänomenen grundsätzlich kritisch gegenüberstand, meinte lobend: „Dieses Buch ... ist wohl seit vielen Jahren die wichtigste Abhandlung über Mystik.“⁶¹

Im philosophischen Lager hat Huxleys *Perennial Philosophy* am nachhaltigsten den amerikanischen Philosophen Huston Smith beeinflusst.⁶² Smith

⁵⁸ In Indien wurde Krishnamurti (1895–1986) bereits als Kind von Annie Besant als künftiger Messias der Theosophischen Gesellschaft ausgewählt und dementsprechend erzogen. 1929 jedoch brach er mit der theosophischen Bewegung und förderte und verteidigte fortan die selbständige spirituelle Suche. Zum Verhältnis zwischen den Huxleys und Krishnamurti, siehe ausführlich: Bedford 1973, 6, 10, 16, 12–22, 24, 40, 64, 66, 71, 106–107, 122, 133, 140, 178, 285, 296, 336, 350 und Dunaway 1989, 111f., 114, 148, 154, 187, 217, 243.

⁵⁹ Alan Watts wurde Huxley 1943 in New York vorgestellt. Ihre Freundschaft dauerte lange, scheint aber nicht besonders eng gewesen zu sein. Watts sah in Huxley einen „Manichäer, der den Leib verleugnet“. Er war ihm „zu spirituell“. (Siehe: Furlong 1986, 93 und Bedford 1973, 137, 149)

Thomas Merton war beeindruckt von Huxleys Werken und lernte Huxley 1942 kennen. (Siehe dazu: Süßmann 1976/1980, 46, 65–66, 67, 95)

⁶⁰ Siehe: Inge 1947/1975 und Maritain 1924/1952, 49.

⁶¹ Inge 1947/1975, 367.

⁶² Zum Verhältnis von Huxley und Huston Smith, siehe: Bedford 1973, 267 und 271; sowie: Smith 1988/1996 und Smith 1992, xxf. Während Smith unter Henry Wieman an seiner Promotion arbeitete, wurde er durch Gerald Heard's Buch *Pain, Sex, and Time* auf die Mystik aufmerksam. Wieman war damals bekannt für seine naturalistische Deutung der Religion. Obwohl Smith seine Dissertation in Wieman's Sinne beendete, hatte die Auseinandersetzung mit Heard künftig eine Wende seines Denkens zur Folge: von einer materialistisch-pessimistischen zu einer optimistisch-metaphysischen Deutung der Mystik. Siehe dazu: Smith 1992, xx.

hatte Huxleys Werk gleich nach seinem Erscheinen begeistert gelesen. Zwei Jahre später lernte er den Schriftsteller persönlich kennen. Er teilte Huxleys metaphysische Grundeinstellung und die These der Mystik als kulturinvariantem Kern der Religionen⁶³ sowie Huxleys spätere Analogisierung von mystischen Erfahrungen im Rahmen kontemplativer Traditionen mit Erfahrungen unter dem Einfluss von psychedelischen Drogen. Bis heute schaffte Smith mit seiner umfangreichen, an Huxley und James orientierten, radikal-empiristischen Religionsphilosophie ein bemerkenswertes Gegengewicht zur Dominanz der analytischen Religionsphilosophie in den Vereinigten Staaten.⁶⁴

Die Bezeichnung „*philosophia perennis*“ wurde ursprünglich 1540 von Steuco geprägt, von Leibniz übernommen und im 20. Jahrhundert durch Huxleys Buch *The Perennial Philosophy* allgemein bekannt.⁶⁵ Der Titel zielt auf die Idee einer zeit- und kulturinvarianten ewigen Philosophie. Diese *Ewige Philosophie* bildet Huxleys Auffassung nach das einheitlich spirituelle Fundament aller Religionen, egal ob es sich dabei um die großen Weltreligionen oder um religiöse Kulte fremder Ethnien längst vergangener Zeitalter oder der Gegenwart handelt. Huxley fasste das Programm seiner mystischen Religionsphilosophie in folgenden knappen Sätzen zusammen:

„Erstens: Die phänomenale Welt der Materie und die des individuellen Bewusstseins ... sind Manifestationen eines göttlichen Grundes, innerhalb welcher alle partiellen Wirklichkeiten ihr Sein haben. Wären sie davon abgetrennt, so würden sie nicht existieren.

Zweitens: Menschen sind nicht nur fähig, den göttlichen Grund durch schlussfolgerndes Denken zu erkennen, sondern sie können sein Bestehen auch durch direkte Intuition, die der diskursiven Vernunft überlegen ist, erkennen.

Drittens: Der Mensch besitzt eine Doppelnatur, ein phänomenales und ein ewiges Selbst, welches den inneren Menschen, den Geist, den göttlichen Seelenfunken ausmacht. Es ist dem Menschen möglich, wenn er dies will, sich mit dem Geist und folglich mit dem göttlichen Grund zu identifizieren, welcher derselbe oder von ähnlicher Natur ist wie der Geist.

Viertens: Das Leben des Menschen auf der Erde hat nur ein Endziel: sich mit dem ewigen Selbst zu identifizieren und auf diese Weise seine Einheit mit dem göttlichen Grund zu erkennen.“⁶⁶

Mit diesem Bekenntnis zu einer metaphysischen Grundhaltung wandte sich Huxley vom wissenschaftlichen Materialismus ab, wie ihn etwa sein eigener

⁶³ Siehe: Smiths *Forgotten Truth: The Common Vision of the Worlds Religions*. (Smith 1976/1992)

⁶⁴ Siehe: Smith 1992 (mit ausführlicher Bibliographie von Smiths Werk).

⁶⁵ *De Perenni Philosophia* lautet der Titel des 1540 erschienenen Werkes des vatikanischen Bibliothekars Agostino Steuco (1496–1549), welcher dem gesamten Christlichen Neuplatonismus den Namen „Ewige Philosophie“ gegeben hat. Siehe dazu das Vorwort von Charles B. Schmitt in: Steuco 1540/1972, v–xiv.

⁶⁶ Huxley 1944.

Großvater, Thomas Henry Huxley, ein einflussreicher Verfechter des Darwinismus, noch vertreten hatte.⁶⁷

Für Aldous Huxley verbürgten die Mystiker die Wahrheit einer metaphysischen Position. Im Gegensatz zu Underhill bezog Huxley sich in *The Perennial Philosophy* und seinen übrigen Werken vor allem auf die nicht-theistische Mystik des Ostens, die indische Philosophie, den Vedānta (Shankara) und die Bhagavad-Gita, den Taoismus Chinas (Chuang Tzu, Lao Tzu), den Mahayana-Buddhismus Tibets (das Tibetische Totenbuch) sowie den Zen-Buddhismus Chinas und Japans. Mit seiner Vorliebe für die Mystik des Ostens setzte Huxley einen Trend, der später insbesondere in die Transpersonale Psychologie einfluss und von der New Age-Bewegung begeistert aufgegriffen wurde. Überhaupt ist Huxley eine Schlüsselfigur zum Verständnis dieser beiden Bewegungen.⁶⁸

Doch nicht nur der Ferne, auch der Nahe Osten sowie Vertreter der europäischen Mystik kommen in *The Perennial Philosophy* zu Wort. Neben Jalaluddin Rumi, Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales zitiert Huxley mit besonderer Vorliebe William Law und Fénelon.

Es mag auffällig erscheinen, dass Huxley die jüdische Mystik mit keinem Wort erwähnt, zumal Gershom Scholems Grundlagenwerk *Major Trends in Jewish Mysticism* bereits 1941, also drei Jahre vor dem Erscheinen von *The Perennial Philosophy*, auf den Markt kam. Wie Huxley 1952 in einem Brief an Camille Honig offen gesteht, habe er die Kabbala zwar durchgeblättert, sich jedoch aufgrund der immensen Stofffülle und Komplexität des Werkes dazu entschieden, sie absichtlich zu ignorieren. Zudem sei ihm Scholems Werk erst Anfang der fünfziger Jahre in die Hände gefallen.⁶⁹

Was ist Mystik? – eine Skizze in zwölf Punkten

Huxley hat seine Konzeption der Mystik, wie er sie in *The Perennial Philosophy* 1946 niederlegte, weiterhin beibehalten und in den folgenden Jahren lediglich ergänzt. Ich beziehe mich in folgender Skizze auch auf diese Ergänzungen.

Öfters unterscheidet Huxley „vor-mystische“ (pre-mystical) von „voll entfalteten mystischen Erfahrungen“ (full blown mystical experiences).⁷⁰ Vor-mystische Erfahrungen, die ich weiter unten ausführlich thematisiere,

⁶⁷ William James charakterisierte Thomas Henry Huxley unfreundlich als „starrköpfiges Subjekt ..., das sich angewidert und empört zeigte von den ‚verachtenswerten Inhalten‘ der Offenbarungen, die seiner Ansicht nach nichts als ‚Schwindeleien‘ waren. Er war von vornherein mit Vorurteilen gegenüber allem ‚Spirituellen‘ befrachtet.“ (Zit. nach Dunaway 1989, 266)

⁶⁸ Siehe dazu: Deery 1996, 146–169; Zu den weiteren historischen Wurzeln der New Age-Bewegung, siehe die kritischen Beiträge in: Basil 1988, 13–84.

⁶⁹ Siehe: Smith 1969, 659.

⁷⁰ Siehe: Smith 1969, 874; Huxley 1956/1996, 52; Huxley 1977/1998, 179–181, 211; Huxley 1978, 227.

unterscheiden sich von voll entfaltenen mystischen Erfahrungen vor allem durch ihre visionär-halluzinatorischen Inhalte.

Die voll entfaltete mystische Erfahrung – oder „Gipfelerfahrung“ (peak experience), wie Huxley sie in den sechziger Jahren im Anschluss an Abraham Maslow⁷¹ auch bezeichnet – ist (1) ein punktuelles Ereignis, d. h. sie ist von zeitlich begrenzter, meist nur kurzer Dauer. In dieser Erfahrung werden (2) alle relationalen Bezüge und insbesondere das Verhältnis von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt sowie die Vorstellungen von Raum und Zeit transzendiert. Huxley war überzeugt davon, dass es sich dabei (3) um einen Erkenntnisakt handelt, bei welchem unser individuelles Ich sich entgrenzt, sich mit einem universellen, göttlichen Bewusstsein in liebender Vereinigung verbindet und schließlich als mit diesem identisch erkannt wird. In der mystischen Erfahrung sind (4) alle Gegensätze aufgehoben. Es wird eine Identität von allem mit allem erfahren. Diese Erfahrung wird (5) als zutiefst „wahr“ erlebt, wobei diese Wahrheit nicht diskursiv einlösbar ist. Es handelt sich dabei vielmehr um eine eigentümliche Form von Wahrheit, welche selbstevident erlebt wird, während sich die mystische Erfahrung vollzieht. Diese als selbstevident erlebte Wahrheit ist (6) gekoppelt mit einem veränderten Wachbewusstseinszustand.⁷² Voll entfaltete mystische Erfahrungen ereignen sich Huxleys Überzeugung nach stets in solch nichtalltäglichen, veränderten Zuständen. (7) geht Huxley davon aus, dass mystische Erfahrungen in dem Moment, in dem sie stattfinden, vollkommen frei sind von kontingenten kulturhistorischen Bedingungen. Das menschliche Bewusstsein wird lediglich vor und nach der mystischen Erfahrung durch kulturelle und physiologische Vorgaben, wie erlernte Verhaltensmuster, die Sprache, das individuelle Temperament und die physische Konstitution, geprägt, nicht jedoch währenddessen. Huxley begründet dies (8) durch die Hypothese, dass durch Kontemplation und Drogen veränderte Wachbewusstseinszustände das Bewusstsein deconditionieren, d. h. dass gelernte Konzepte kurzfristig einem massiven Vergessen anheimfallen.⁷³ Trotz aller Widrigkeiten des Lebens und

⁷¹ Huxley 1977/1998, 212; Zum Begriff der Gipfelerfahrung, siehe ausführlich: Maslow 1962, 1968. In *Religions, Values and Peak-Experiences* unterscheidet Maslow zwischen der punktuellen „Gipfelerfahrung“ und der dauerhafteren „Plateauerfahrung“. (Siehe: Maslow 1970/1994, xivff.)

⁷² Diese Überzeugung vertritt Huxley in seinen späteren Werken und namentlich im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Drogenerfahrungen. In *The Perennial Philosophy* wird Huxley nicht müde zu betonen, dass die menschliche Erkenntnis eine Funktion des menschlichen Seins ist. „Ein Wechsel im Sein des Erkennenden wird von einem entsprechenden Wechsel im Wesen und Ausmaß des Erkannten begleitet.“ (Huxley 1946, 1) Physiologische und intellektuelle Veränderungen, hebt Huxley eine Seite weiter hervor, seien jedoch keineswegs die einzigen, welche auf die menschlichen Erkenntniskräfte einwirkten. „Was wir wissen, hängt auch davon ab, für welche Existenz wir uns, als moralische Wesen, entscheiden.“ (Huxley 1946, 2). In *The Perennial Philosophy* bindet Huxley mystische Erfahrungen weit mehr an moralisches Handeln als in seinen späteren Werken. (Siehe dazu beispielsweise Kap. 5 von *The Perennial Philosophy*, welches mit *Nächstenliebe* betitelt ist, in: Huxley 1946, 95–112)

⁷³ Siehe dazu: Huxley 1945/1996, 171–178, Huxley 1956/1996, 207, 210f., 215; Smith 1969, 859; vgl.: Huxley 1946, 193, sowie: Huxley 1956/1996, 72f.

trotz des Wissens um die Endlichkeit des eigenen Daseins führen mystische Erfahrungen Huxleys Überzeugung nach (9) zu einer durch und durch optimistischen Lebenshaltung. (10) Wenngleich Drogen möglicherweise als Katalysatoren voll entfalteter mystischer Erfahrungen dienen können, meint Huxley, sind mystische Erfahrungen vom Menschen nicht herstellbar. Letztlich handelt es sich dabei Huxleys Überzeugung nach um unverdiente Gnadenakte. Solche punktuellen mystischen Erfahrungen motivieren (11) moralisch gutes, tugendhaftes Verhalten, unabhängig davon, ob sie durch Drogengebrauch oder kontemplative Übungen aufgetreten oder urplötzlich und spontan in den normalen Lebensalltag eines Menschen hereingebrochen sind. Solche punktuellen voll entfalteten mystischen Erfahrungen bedürfen Huxleys Ansicht nach jedoch (12) der Kultivierung und Integration im Rahmen einer kontemplativen Tradition, damit die gewonnenen Einsichten und deren ethische Motivation sich vertiefen und fortan einen durchdringenden und dauerhaften Einfluss auf den Lebensalltag gewinnen können.

Linguistische Mystiker und mystische Linguisten

Huxley war die linguistische Debatte seiner Zeit nicht unbekannt. Er wusste von den sprachvergleichenden Studien Benjamin Lee Whorfs, eines der bedeutendsten amerikanischen Pioniere der Linguistik.⁷⁴ Die Whorf-Sapir-These bzw. das „linguistische Relativitätsprinzip“ erhält seine Rechtfertigung durch Whorfs Vergleiche zwischen europäisch-indogermanischen Sprachen und nordamerikanischen Indianersprachen, insbesondere der Hopi-Sprache. Die beobachteten Unterschiede führten Whorf zum Schluss, dass die Struktur einer jeden Sprachfamilie eine je eigene Weltsicht widerspiegelt. Diese Weltsicht bestimmt das Denken, die Wahrnehmung und das Fühlen so fundamental, dass sich der Mensch dieser kulturellen Prägung seiner Wahrnehmung, seines Denkens und Fühlens durch die Sprache gar nicht entziehen kann und dass jenen, die in einer bestimmten Sprachgemeinschaft aufwachsen, die sprachliche Bedingtheit ihrer Perspektive normalerweise überhaupt nicht bewusst ist. Damit setzten Sapir und Whorf sich von der Common Sense-Vorstellung ab, die in der Sprache nur ein Werkzeug des Denkens und der Kommunikation sieht, und zeigten, dass tiefer liegende sprachliche Strukturen für das Denken, Fühlen, Erkennen und die zwischenmenschliche Kommunikation prägend sind.

Whorf wusste, dass seine Theorie sprachlicher Strukturgesetze ihre aübereuropäischen Vorläufer hat. „Diese Lehre“, schrieb er, „ist in der westlichen Wissenschaft neu ... [S]ie oder eine ähnliche Lehre [ist jedoch schon] den indischen Philosophen ... bekannt.“⁷⁵ Es ist durchaus möglich, dass

⁷⁴ Siehe: Smith 1969, 667, 785; vgl. auch: Ebd., 657f.; zu Whorf und meinen folgenden Ausführungen, siehe ausführlich: Whorf 1942/1994, 12f., 15–18.

⁷⁵ Whorf 1942/1994, 53.

Huxley sich an diese Aussage erinnerte, als er in *Adonis and the Alphabet* schrieb:

„Im Westen sind wir uns erst vor kurzem, und zwar dank der Logiker, der Semantiker und der Experten in Linguistik und Metalinguistik, vollends der Rolle bewusst geworden, die von der Sprache als virtueller Philosophie gespielt wird, als Quelle ontologischer Postulate, als bedingendem Element von Denken und sogar Wahrnehmung, als Gestalterin von Gefühlen oder als Schöpferin von Verhaltensmustern. Den Indern sind diese Ideen seit Jahrhunderten vertraut.“⁷⁶

Die „Inder“ sind für Huxley hinduistische und buddhistische Mystiker, die bereits vor Jahrhunderten auf die konstitutive Funktion und die Eigendynamik der Sprache aufmerksam gemacht haben.⁷⁷ Ihnen war bewusst, dass die Worte nicht die Dinge selbst sind und dass der Sprache die Tendenz eigen ist, Worte zu Dingen zu hypostasieren, die Wahrnehmung, die Gefühle und Verhaltensweisen zu modifizieren. Die indischen Mystiker wussten nach Huxley sowohl um die Unverzichtbarkeit wie auch um die Unangemessenheit der Sprache. Sie ist unverzichtbar, weil sie wesentlich zum Menschen als einem sozialen Wesen gehört. Die Sprache gewährt den Zugang zu den gespeicherten Informationen anderer Menschen. Doch haben Mystiker immer schon auf die Begrenztheit der Sprache aufmerksam gemacht. Die Sprache enthält

⁷⁶ Huxley 1956, 187; Zu Huxleys Deutung der Rolle der Sprache in der buddhistischen Erfahrungstheorie, siehe: Huxley 1946, 155; und bei Eckhart, siehe: Huxley 1946, 145; vgl.: ebd., 149.

⁷⁷ Huxley bezieht sich bei seinen Äußerungen in *Adonis and the Alphabet* auf die Erklärung der Sanskritbegriffe *Nama* (Name) und *Rupa* (Form) des Indologen Heinrich Zimmer. Vergleicht man Huxleys Ausführungen mit Whorfs Thesen zur Sprache, so wird deutlich, dass Huxley bei seiner Gleichsetzung der Sanskritbegriffe *Nama* und *Rupa* mit unserem westlichen Verständnis von „Sprache“ etwas vereinfacht. Whorfs eigener Ansicht nach wird die Analogie zwischen seiner eigenen Theorie der Sprache und ihrem indischen Vorläufer gerade dadurch verdeckt, dass unter den philosophischen Termini des Sanskrit keiner genau seinem Terminus der ‚Sprache‘ – im weiten Sinne sprachlicher Ordnung – äquivalent ist. „Sprachliche Ordnung umschließt alle Symbolismen, alle symbolischen Prozesse des Bedeuten und der Logik.“ (Whorf 1942/1994, 53) Die Sanskritbegriffe *Nama* und *Rupa* hingegen – die in den hinduistischen Systemen als konstitutiv für die alltägliche menschliche Erfahrung angesehen werden – sind weitaus begrenzter. *Nama*, Name, meint Whorf, beziehe sich lediglich auf einen Teilbereich der sprachlichen Ordnung: den Prozess der Wortgebung (die *Lexitation*), und *Rupa* meine allein die Gestalt im sichtbaren, dreidimensionalen Raum. Allerdings sieht Whorf im indischen Begriff des *Arupa* (formlos) ein Analogon seines Schemata-Begriffs. „Die Ebene von *Rupa* und *Nama* – der Aufteilung in räumliche Gestalten und des Wortschatzes – ist zwar ein Teil der sprachlichen Ordnung, aber ein ziemlich rudimentärer und unselbständiger Teil. Sie ist abhängig von einer höheren Organisationsebene, in der das Kombinations-Schema für *Rupa* und *Nama* erscheint. Das ist die *Arupa*-Ebene – die Welt der Strukturgesetze par excellence. *Arupa* (formlos) heißt nicht: ohne sprachliche Form oder Ordnung, sondern: ohne Bedeutungs-Bezug (reference) auf räumliche, visuelle Gestalt. Dieser Bezug spielt ... auf der lexikalischen Ebene eine wichtige Rolle innerhalb der Bedeutung i. w. S. *Arupa* ist ein Reich von Strukturschemata, die räumlich und zeitlich in den Materialien der niedrigeren Ebenen ‚aktualisiert‘ werden können, die aber in sich selbst gegenüber Raum und Zeit indifferent sind. Solche Strukturschemata sind ... nicht individuelle Sätze, sondern SCHEMATA von Sätzen und Muster von Satz-Strukturen.“ (Whorf 1942/1994, 54)

räumliche und zeitliche Dimensionen, welche nicht geeignet sind, das ewige, mystische „Jetzt“ wiederzugeben. Die zeitlichen Strukturen der Sprache bilden jedoch die Grundlage von Logik und Kausalität, die dem Alltagsbewusstsein, nicht aber dem mystischen Bewusstsein zugrunde liegen.⁷⁸ In der mystischen Erfahrung werden nach Ansicht der Mystiker Raum, Zeit und Kausalität, die Subjekt-Objekt-Struktur, kurzum: alle relationalen Bezüge negiert, die der Sprache als solcher immanent sind. Der Skeptizismus der Mystiker der Sprache gegenüber scheint teilweise sogar weit radikaler zu sein als derjenige der modernen Sprachforscher. „Der, der weiß, spricht nicht und der, der spricht, weiß nicht“ – lautet eine paradoxe Schlussfolgerung, zu der einige Mystiker gelangt sind.

Grundsätzlich begrüßt Huxley die Entwicklungen in der Linguistik und der Semantik sowie den Einfluss des Positivismus auf die Logik seiner Zeit. Sie seien die Hauptstücke des intellektuellen Fortschritts in den letzten fünfzig Jahren, da sie die Gefahren vergegenwärtigen, die dem Medium Sprache immanent sind. Huxley meint jedoch, dass die modernen Sprachwissenschaftler von den Mystikern lernen könnten. Er kritisiert die logischen Positivisten, die seiner Ansicht nach zu weit gehen, wenn sie behaupten, dass gewisse Sätze, die nicht logisch hieb- und stichfest sind, sinnlos sind.⁷⁹ Da die Sprache der Mystik bekanntermaßen von sich widersprechenden Formulierungen nur so strotzt, fiel sie dem Verdikt der logischen Positivisten ebenso zum Opfer wie Sätze der Metaphysik, der Ethik und der Religion. Die logischen Positivisten, meint Huxley, erklärten Sätze dieser Disziplinen jedoch illegitimerweise für sinnlos. Sie setzten voraus, dass ihre Art der Logik die einzig richtige darstellt. Eine Sache für sinnlos zu erklären sei jedoch häufig eine Art des Ausweichens, und Huxley ist überzeugt davon, dass die Positivisten vielen, im Grunde sinnvollen Fragen auswichen, weil deren Sinn auf einer anderen Ebene als der sprachlich-diskursiven liege. Im Zusammenhang mit religiösen Aussagen verweist Huxley auf die nichtdiskursive Ebene der mystischen Intuition, auf welcher der Mensch zu sprachlich unvermittelten Einsichten gelange.

Seit Whorfs und Huxleys Analogisierung zwischen der Sprachauffassung der östlichen Mystiker und derjenigen der modernen Linguisten haben in der Tat immer mehr Sprachwissenschaftler und Philosophen angefangen, wie Mystiker über Sprache zu sprechen. In der neuesten Zeit wird vermehrt auf Ähnlichkeiten zwischen mystischen Philosophien und dem poststrukturalistischen Denken aufmerksam gemacht. So bestehen strukturelle Gemeinsamkeiten etwa mit Jacques Derrida.⁸⁰ Auch Mystiker stellen das, was Derrida

⁷⁸ Huxley 1946, 147f.

⁷⁹ Siehe dazu und zum Folgenden: Huxley 1955/1996, 59f.

⁸⁰ Zu den Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen der indischen Mystik und Derrida, siehe: Coward 1990; zwischen dem buddhistischen Denken und Derrida, siehe: Loy 1987; zwischen der Negativen Theologie und dem poststrukturalistischen Denken allgemein, siehe: Wagner-Egelhaaf 1989, 223–229, Williams 1992, Foshay 1992 und Dugdale 1993.

die *différence*⁸¹ nennt, in den Vordergrund. Sie weisen darauf hin, dass alles, was die Sprache tun kann, ein bloßes Artikulieren, Teilen und Verschieben ist. Schriften vieler Mystiker sind überdies selbstbewusst, undurchsichtig und subversiv. Lyotard charakterisiert die Postmoderne als „Suche nach neuen Darstellungsformen, nicht um diese zu genießen, sondern um das Nicht-Darstellbare zu vermitteln“⁸², und dies ist genau das, was die Mystiker von jeher tun. Sie deuten auf das Unsagbare und versuchen nicht, es zu verschleiern oder mit Worten zu kompensieren. Lange vor Derrida wussten die Mystiker bereits, dass Worte Platzhalter von etwas Abwesendem sind, welches durch Worte nicht zu ersetzen ist. Mystiker waren immer schon der Ansicht, dass die Sprache an der Wirklichkeit nicht teilhat. Es wäre vielleicht verführerisch, Derrida selbst als Mystiker zu sehen, wie einige es gegen Derridas eigene Intention versucht haben.⁸³ Der wesentliche Unterschied zwischen Derrida und den Mystikern liegt jedoch in der Behauptung einiger Mystiker, es gäbe die Möglichkeit, den Strukturen der Sprache zu entkommen und eine Realität vollkommen jenseits von Sprache zu erkennen.

Naturwissenschaftliche Mystiker und mystische Naturwissenschaftler

Aldous Huxley bemerkte erste Annäherungen zwischen den Naturwissenschaften und der Religion bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt: zu Beginn der zwanziger Jahre. Er beobachtete, dass Religion und Wissenschaft zur Zeit seines Großvaters, des berühmten Biologen Henry Huxley, einander wechselseitig ausschlossen. Die Mehrheit argumentierte, dass die Wissenschaften wahr seien und dass die Religion mit vielen ihrer Behauptungen falsch liege. Allein eine kleine fundamentalistische Minderheit argumentierte umgekehrt. Doch Huxley erklärte nun: „Es ist unnötig für uns, eine so tragische Sichtweise anzunehmen“.⁸⁴ Er schien sehr erleichtert darüber, Spiritualität retten zu können, ohne den wissenschaftlichen Standpunkt aufzugeben. Er dachte, dass dies möglich sei, wenn man einen mystischen Standpunkt vertrat. Obwohl der Ausdruck „mystischer Wissenschaftler“ den meisten als Oxymoron, als eine Art „hölzernes Eisen“ vorkommen musste, erklärte er 1924 in *Little*

⁸¹ Substantivierung der beiden Verben „différencier“ (Unterschiede setzen) und „différer“ (sich unterscheiden).

⁸² Zit. nach Deery 1996, 120, Anm. 81. Schon Huxley sprach von der subversiven Funktion der Sprachphilosophie: „Sprachanalyse ist immer subversiv.“ (Smith 1969, 668)

⁸³ Derrida vergleicht und kontrastiert ausdrücklich Dekonstruktion und Negative Theologie. (Siehe: Wagner-Egelhaaf 1989, 226f.) Während er zugibt, immer schon von der Negativen Theologie fasziniert gewesen zu sein, besteht er auf einer grundlegenden Abgrenzung seiner eigenen Position gegenüber der Negativen Theologie, welche Gott als „Supraessentialität“ denke. Die *Différence* verhält sich jedoch antithetisch zu einem mystischen Monismus. (Siehe: Coward 1990, 86)

⁸⁴ Huxley 1929, 299.

Mexican: „Jetzt ist es für einen Wissenschaftler möglich – in der Tat, es ist fast notwendig – auch Mystiker zu sein.“⁸⁵ Es gab mittlerweile Beispiele dafür, dass Naturwissenschaftler die Mystik zuweilen für einen akzeptablen Brückenkopf zwischen der Religion und den Naturwissenschaften hielten. Eddington, Heisenberg, Bohr, Einstein, Pauli, Jeans und de Broglie – alle bekundeten viel Sympathie für die Mystik.⁸⁶ Schrödinger, der Vater der Quantenmechanik, teilte sogar Huxleys Interesse für die Vedāntaphilosophie und bezeichnete Huxleys *Perennial Philosophy* als ein „schönes Buch“⁸⁷. Einige Naturwissenschaftler glaubten, dass östliche Philosophien die verwirrenden Resultate der neuen Physik zu erläutern vermögen. So spekulierte beispielsweise Heisenberg: „Es ist vielleicht einfacher, sich das quantentheoretische Konzept der Realität anzueignen, wenn man zuvor nicht den naiven materialistischen Denkweg eingeschlagen hat, welcher im Europa der ersten Dekade dieses Jahrhunderts immer noch vorherrschte.“⁸⁸ J. Robert Oppenheimer meinte, dass gewisse neue Ideen der subatomaren Physik bereits in buddhistischem und hinduistischem Gedankengut aufgeleuchtet und dass wir in den modernen Naturwissenschaften „eine Erläuterung, Ermutigung und Verfeinerung alter Weisheiten“⁸⁹ finden könnten.

Das Interesse der Naturwissenschaftler und im Speziellen der Physiker an der Mystik war nicht vollkommen neu. Huxley zitierte führende britische Wissenschaftler wie Faraday und Maxwell,⁹⁰ doch hätte er ebenso gut Wissenschaftler und Mathematiker längst vergangener Zeiten nennen können, angefangen bei den Pythagoräern über Kopernikus, Newton, Tycho Brahe, Kepler bis zu Sir Humphrey Davy.

Auf den ersten Blick scheint die religiöse Mystik den Naturwissenschaftlern äußerst entgegengesetzt zu sein, denn sie verweist ja gerade auf die Bedeutsamkeit des Nicht-Materiellen. Dennoch scheint verständlich zu sein, was die Mystik für einige Wissenschaftler des 20. Jahrhunderts so attraktiv machte. Der zu Beginn des Jahrhunderts sich ankündigende Paradigmenwechsel zur Quantenphysik weckte das Interesse der Wissenschaftler an philosophischer Reflexion oder Metatheorie und veranlasste sie, sich nach Alternativen umzusehen. Es ist nicht einmal überraschend, dass sie ihren Blick ebenso wie Huxley nach Osten wandten. Der Ausbau internationaler politischer und wirtschaftlicher Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert förderte das allgemeine Interesse an der Weisheit des Ostens. Ein moralischer Aspekt unterstützte diesen Trend nach fernöstlichen Religionen, ihre

⁸⁵ Huxley 1924, 78.

⁸⁶ Ken Wilbers Buch *Quantum Questions* (Wilber 1985) enthält eine respektable Sammlung von Zeugnissen der Gedanken dieser und weiterer Physiker, wengleich seine Aussage wesentlich zu weit geht, dass fast jeder Top-Wissenschaftler des frühen 20. Jahrhunderts ein Mystiker gewesen sei.

⁸⁷ Schrödinger 1967, 96; vgl.: Schrödinger über die „Vedanta-Vision“, ebd., 18–22.

⁸⁸ Heisenberg 1959, 173.

⁸⁹ Oppenheimer 1954, 10.

⁹⁰ Huxley 1925, 220.

Hände waren nicht mit dem Blut vergangener Kreuzzüge beschmutzt und erschienen auf sanfte, friedfertige Weise moralisch und tugendhaft.

Huxley erschienen die kontemplativen Traditionen des Ostens überdies attraktiv, weil er darin die „orthopraxe“⁹¹ Grundausrichtung bewunderte. Es ging ihnen nicht wie bei den westlichen Religionen um ein Dogma, einen aufgeschriebenen Glauben oder die „richtige Ansicht“, sondern um die „richtige Praxis“, den rechten Handlungsvollzug. Zudem war er überzeugt, dass viele Formen östlicher Spiritualität nicht-emotional und nicht-theistisch sind, sondern eher von einem unpersönlichen Prinzip oder im Gegensatz zu den drei großen theistischen Religionen von der „Leere“ oder Nicht-Substantialität eines letzten Grundes ausgingen. Man konnte Huxleys Überzeugung nach zugleich Mystiker und Atheist sein. Aufgrund der Praxisbezogenheit, der Tendenz zur Emotionslosigkeit und zum substanzlosen, prozessorientierten Denken postulierte Huxley Analogien zwischen dem östlichen Denken und demjenigen moderner Naturwissenschaftler. Schon als Vivekananda 1893 auf dem *World Parliament of Religions* in Chicago die hinduistische Vedānta-Mystik erstmals in Amerika bekannt machte, hob er ihre Vereinbarkeit mit den Naturwissenschaften hervor.⁹² Überdies war die Sehnsucht nach dem Osten gepaart mit einer Sehnsucht nach Ordnung, Glück und Sicherheit. Welche kontemplative Tradition des Ostens man auch immer bevorzugte, sie schien Gewissheit und Ordnung für die westliche Welt zu verheißen, in der immer weniger davon zu spüren war.

Doch welches sind nun im Einzelnen die wesentlichen Analogien zwischen der Mystik und den modernen Naturwissenschaften, die immer wieder behauptet werden, und wie tragfähig sind sie wirklich?

Huxleys Analogien

June Deery hat in ihrem Buch *Aldous Huxley and the Mysticism of Science* die von Huxley behaupteten Analogien eingehend herausgearbeitet, ihr Fortbestehen in der neueren Mystikdiskussion aufgezeigt und einer eingehenden Kritik unterzogen.⁹³ Meine folgende Darstellung beinhaltet eine Zusammenfassung von Deerys kritischer Analyse mit einigen weiterführenden Gedanken.

Lange vor den heute weithin bekannten mystisch-wissenschaftlichen Bestsellerautoren wie Fritjof Capra, Ken Wilber und David Bohm, um die

⁹¹ Staal (1975/1988, 65) unterscheidet zwischen „orthopraxen“ Religionen, wie etwa dem Hinduismus, bei welchen tendenziell die richtige Praxis resp. Aktivität wie beispielsweise der Vollzug eines Rituals im Vordergrund steht, und „orthodoxen“, wie etwa dem Christentum, in welchen es im Zentrum um die „richtige Ansicht“ geht.

⁹² Vivekananda sprach über die „spirituellen Höhenflüge der Vedānta-Philosophie, zu welchen die letzten Entdeckungen der Naturwissenschaften wie Echos erscheinen“ (Vivekananda, 1930, 4).

⁹³ Siehe zum Folgenden ausführlich: Deery 1996, 134–172.

bekanntesten zu nennen⁹⁴, war schon Huxley der Überzeugung, dass substantielle Analogien zwischen den Naturwissenschaften, namentlich der Physik, und der Mystik bestehen. Er dachte dabei an die holistische Weltsicht und insbesondere an das Denken in Beziehungen und Prozessen, die an Feldkonzepte, nicht an statische, substantielle Kategorien gebunden sind, und an die Vorstellung der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Struktur beim Erkenntnisprozess. Und ebenso wie viele heutige Meditationsforscher – vor allem der Transpersonalen Psychologie⁹⁵ – war bereits Huxley vom Bestehen enger methodologischer Berührungspunkte zwischen kontemplativen Techniken mystischer Traditionen und den Vorgehensweisen in den Naturwissenschaften überzeugt. Genau so wie wir durch physikalische Experimente die Natur des Wassers zu enträtseln vermögen, dachte Huxley, so enträtseln wir durch Meditation und innere Sammlung das Wesen der Welt.

Holistische Analogien

Die holistische Weltsicht, d. h. die Idee eines ganzheitlichen, zusammenhängenden und mit seinen Einzelteilen in Wechselbeziehung stehenden Ganzen, ist eine der Hauptquellen weiterer, spezifischerer Analogien. Diese Idee einer der Erscheinungswelt zugrunde liegenden Einheit ist jedoch nichts Neues. Sie existiert im abendländischen Denken mindestens seit der Zeit der vorsokratischen Naturphilosophie. Huxley fand es bemerkenswert, dass die modernen Naturwissenschaften seiner Zeit nicht nur vom Bestehen einer allen Dingen zugrunde liegenden atomaren Struktur ausgingen, sondern darüber hinaus diese physische (heute subatomare) Einheit für grundlegender hielten, als dies früher vermutet worden war. Er behauptete, dass diese fundamentale Einheit schon lange zuvor durch unmittelbare Erfahrung von den Mystikern wahrgenommen worden sei.

Sowohl der Buddhismus als auch die modernen Naturwissenschaften, meinte Huxley, dächten überdies in dynamischen Kategorien und sprächen von sich ständig wandelnden Prozessen. Deery hebt hervor, dass Huxley mit seiner Generalisierung zu weit geht. Es ist schlichtweg nicht wahr, dass die Physiker von heute neben der Verwendung des Prozessgedankens nicht auch noch in Begriffen fundamentaler, isolierter „Partikel“ sprechen.⁹⁶ Meistens wird der Prozessgedanke in der modernen Physik und den Naturwissenschaften mit dem sog. „Feldkonzept“⁹⁷ in Verbindung gebracht. In Huxleys Roman *Time Must Have a Stop* stellt De Vries fest, dass „die Idee des organisierten und organisierenden Feldes ... eine der großen Brücken darstellt, wel-

⁹⁴ Siehe: Capra 1975; Wilber 1985; Bohm 1980.

⁹⁵ Siehe stellvertretend für viele: Wilber 1985, 133.

⁹⁶ Siehe: Deery 1996, 135.

⁹⁷ Das Feldkonzept, das überdies durch William James auch Eingang in die Psychologie gefunden hat, wurde im vorletzten Jahrhundert von Maxwell und Faraday eingeführt.

che die verschiedenen Diskursbereiche miteinander verbindet. Da gab es elektromagnetische Felder in der Physik, das Feld der Individuation in der Embryologie und der allgemeinen Biologie, die gesellschaftlichen Felder der Insekten und Menschen.“⁹⁸ Huxley vertrat die Ansicht, dass der Schlüssel der modernen Naturwissenschaften die Idee sei, dass alles in einem Feld existiere, in welchem jeder Teil mit jedem anderen Teil verbunden sei. Diese Grundidee identifizierte er mit östlichen Weisheiten. Die fernöstliche Mystik, meinte er, erkenne eine fundamentale Einheit aller Dinge – anders als die Naturwissenschaften – auf intuitive Weise und spreche ebenso wie die modernen Naturwissenschaften eher in dynamischen als in substantiellen Kategorien, in Begriffen von Beziehung statt von isolierten Einheiten.

Deery kommentiert, dass Huxleys Hypothese von Analogien holistischer Konzepte in den Naturwissenschaften und der östlichen Mystik eine gewisse Legitimität nicht abgesprochen werden kann. Doch betont sie, dass diese angeblich neue Tendenz in den modernen Naturwissenschaften nicht nur im fernöstlichen Denken ihre Vorläufer hat, sondern ebenso gut als Wiederentdeckung alten abendländischen Gedankenguts gedeutet werden kann.⁹⁹

Gleichwohl bestehen fundamentale Unterschiede zwischen dem naturwissenschaftlichen Denken und den Einsichten der Mystiker. Unterschiede, die Huxley bei seinem Bestreben, Brückenbauer zwischen der Religion und der Wissenschaft zu sein, teilweise gesehen, teilweise aber auch vernachlässigt hat. Wie bedeutungsvoll ist beispielsweise die Feststellung, dass die Mystiker wie die Physiker eine Form von zugrunde liegender „Einheit“ entdecken? Es könnte sein, dass es sich dabei um eine triviale Feststellung handelt, weil die Kategorie der Einheit eine allgemein menschliche Kategorie darstellt und weil der Bezug auf eine „fundamentale Einheit“ schlichtweg zu umfassend ist, als dass dieser Begriff noch irgendetwas Spezifisches bedeuten könnte. Lassen sich unter dieser Voraussetzung Erkenntnisse der Mystik und der Physik als wirklich gehaltvolle Ähnlichkeiten betrachten? Wohl nur dann, wenn man fundamentale Unterschiede außer Acht lässt. Die große Entdeckung der Quantenphysiker besteht in der Erkenntnis, dass die Erforschung ihres Untersuchungsobjekts durch die theoretischen Vorannahmen, die den Messinstrumenten inhärent sind, beeinflusst wird und dass es unmöglich ist, das Objekt der Untersuchung vollkommen einzugrenzen, um es, so wie es an sich selbst ist, zu erkennen. Niels Bohr zitierte mit Vorliebe den chinesischen Aphorismus, dass wir alle sowohl Schauspieler als auch Zuschauer sind, um die Wechselwirkung zwischen dem Untersuchungsgegenstand und dem beobachtenden Wissenschaftler zu verdeutlichen.¹⁰⁰ Huxley dachte, dass diese

⁹⁸ Huxley 1945, 89.

⁹⁹ Deery 1996, 137.

¹⁰⁰ Bohr 1958, 81. „Um zur Lehre der Atomtheorie eine Parallele zu finden“, schreibt Niels Bohr an einer anderen Stelle, „... müssen wir uns den erkenntnistheoretischen Problemen zuwenden, mit denen sich bereits Denker wie Buddha und Lao-tzu auseinandersetzen, wenn wir einen Ausgleich schaffen wollen zwischen unserer Position als Zuschauer und Akteure im großen Drama des Daseins.“ (Bohr 1958, 20)

Infragestellung der Subjekt-Objekt-Differenz in der Physik derjenigen des Mystikers entspräche. Dennoch besteht ein grundlegender Unterschied zwischen diesen beiden auf den ersten Blick scheinbar so ähnlichen Einsichten. Während der Mystiker in der mystischen Erfahrung die Transzendierung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung selbst erlebt, indem er Sprache, Denken und anerzogene gesellschaftliche Konzepte hinter sich lässt und auf diese Weise selbst Einheit wird, erkennt der Physiker die Unzulänglichkeit der Subjekt-Objekt-Differenz mittels des analytischen Verstandes, durch die Aufstellung von Hypothesen, die Verwendung mathematischer Formeln, durch Beobachtung, Messung und schlussfolgerndes Denken. Mit anderen Worten: Die beiden Erkenntniswege sind grundverschieden.

Wie steht es mit der Behauptung, dass Mystiker eine Realität jenseits der Kategorien von Raum und Zeit *sub specie aeternitatis* wahrnehmen? Nach Auffassung mancher Mystiker sind Raum und Zeit bloße Funktionen unseres Bewusstseins oder unseres Ichs und mehr noch: Sie werden oft als bloße Illusionen betrachtet. Werden diese Thesen durch die moderne Physik in irgendeinem Sinne bestätigt? Huxley dachte, dass Physiker, wenn sie mit der subatomaren Welt der Elektronen und Protonen zu tun hätten, die Vorstellungen von Raum und Zeit aufzugeben hätten. Doch hält die moderne Physik Raum und Zeit wirklich für Illusionen oder postuliert sie, dass diese Dimensionen in der subatomaren Wirklichkeit oder im Universum, das die Astrophysik untersucht, abwesend seien? Nein! Hier unterscheidet sich die moderne Physik fundamental von der Mystik. Deery konstatiert: „Ob innerhalb des Atoms oder tief im Weltraum, die Naturwissenschaftler deuten nie an, dass Raum und Zeit unreal seien. Ebenso wenig ... postulieren sie, dass Raum und Zeit auf irgendeine Weise mit unserem Bewusstsein oder unserem Ich verbunden sind. Obwohl viele Naturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts der kantianischen Auffassung zustimmen würden, dass Raum und Zeit den notwendigen Rahmen bilden, aufgrund dessen wir überhaupt Wirklichkeit wahrnehmen, so enthält diese Ansicht nicht den Glauben, dass wir diesen Rahmen transzendieren sollten, dass Raum-Zeit ein ‚Fehler‘ ist. Für die Physiker sind Raum und Zeit weder willkürlich noch illusionär.“¹⁰¹

In anderen Zusammenhängen erkannte Huxley die Bedeutsamkeit zeitlichen Denkens in den Naturwissenschaften und gab zu, dass die Übernahme mystischer Betrachtungsweisen schädliche Auswirkungen auf die moderne Naturwissenschaft haben würde. Er meinte, dass die jüdisch-christliche Vorstellung der linearen Zeit ein bedeutsamer Faktor für die Entwicklung der westlichen Naturwissenschaften gewesen sei, wohingegen östliche Ideen von Zeitlosigkeit oder eine zyklische Konzeption der Zeit den wissenschaftlichen Fortschritt beeinträchtigt hätten.¹⁰² Damit gab Huxley zu, dass es zwischen den Interessen der Mystik und denjenigen der Naturwissenschaften auch zu einem Konflikt kommen kann.

¹⁰¹ Deery 1996, 139.

¹⁰² Siehe: Huxley 1946, 329.

Methodologische Analogien

Abgesehen von Konvergenzen bezüglich der Ergebnisse und der Weltsicht, war Huxley überzeugt vom Bestehen methodologischer Ähnlichkeiten zwischen den Naturwissenschaften und der Mystik. Er fand diese Analogien sogar noch einleuchtender. Er behauptete, dass Mystiker wie Naturwissenschaftler auf ähnliche Weise vorgehen. Besonders angezogen fühlte er sich von beiden durch ihre grundsätzlich skeptische Grundeinstellung. Mystik, meinte Huxley, sei die „Religion für Zweifler“¹⁰³. Dabei bevorzugte er die östliche Mystik vor der westlichen, weil sie ihm weniger dogmatisch und mehr pragmatisch ausgerichtet schien. In seinem biographischen Roman *Grey Eminence* gibt Huxley ein Beispiel davon, wie sehr religiöse Dogmen seiner Ansicht nach die Mystik verstellen können. Huxleys Kritikpunkt ist, dass der Mönch Jean-Joseph Surin keine ursprünglichen und unverfälschten mystischen Erfahrungen hatte, weil seine Erfahrungen von den Interpretationen der Kirche überlagert worden sind. Huxley nahm an, dass die meisten christlichen Mystiker auf diese Weise beeinträchtigt gewesen seien: Der christliche Nachdruck auf den Leiden eines personalen Gottes beispielsweise blockiere die endgültige mystische Vereinigung. Dennoch, in welchem Kulturkreis mystische Erfahrungen auch stattfinden, Huxley war der Überzeugung, dass sie im Augenblick, in welchem sie sich ereignen, nicht durch das kulturelle Erbe ihrer Tradition beeinflusst werden. Natürlich wusste auch er, dass Mystiker ihre Erfahrungen in den Begriffen ihrer Kultur und Zeit interpretieren, doch hielt er ebenso wie James und Underhill diese Interpretationen für sekundär. Huxley dachte, dass mystische Interpretationen naturwissenschaftlichen Arbeitshypothesen in diesem Sinne analog seien. Naturwissenschaftliche Arbeitshypothesen betrachtete er als weitgehend unbeeinflusst von kulturhistorischen Determinanten. Diese lose Verbindung zwischen Erfahrung und Deutung bewunderte er. Sie galt ihm als Alternative gegenüber dem rigiden und blutigen Anspruch auf Unfehlbarkeit der Dogmen und Doktrinen westlicher, theistischer Religionen.

Ebenso wie William James vertrat auch Huxley ein radikalempirisches Verständnis von Erfahrung. Auch er ging von den unmittelbar in der Erfahrung auftauchenden Phänomenen aus. Mystik gehört demnach ebenso wie die Physik in den Bereich der Empirie. Doch ging Huxley weit über James hinaus, indem er behauptete, dass die Ergebnisse der Mystik sich operational testen lassen. So galten ihm insbesondere die Philosophien des fernen Ostens als eine Form von „transzendentalen Pragmatismus“, dessen Wahrheiten sich ebenso beweisen lassen wie diejenigen der modernen Physik.

„Philosophie im Orient ist nie reine Spekulation, sondern immer irgendeine Form von transzendentalen Pragmatismus. Ihre Wahrheiten werden, wie jene der modernen Physik, operational getestet ... [D]ie Grundlehren des Vedānta, des Mahayana-Buddhismus, des Taois-

¹⁰³ Huxley 1931, 318.

mus, des Zen: ‚Tat tvam asi – Das bist Du‘, ‚Tao ist die Wurzel, zu der wir zurückkehren können, und womit wir wieder zu dem werden können, was wir in der Tat immer schon gewesen sind‘, ‚Samsara und Nirwana, Geist und individueller Geist, empfindungsfähige Wesen und der Buddha, sind eins‘ ... [sind] ungeheuer metaphysisch ...; aber, zur gleichen Zeit ... werden sie als wahr gewusst, weil sie auf eine über-Jamesianische Art und Weise funktionieren, weil es etwas gibt, was mit ihnen gemacht werden kann. Das Tun dieses ‚Etwas‘ modifiziert die Beziehungen desjenigen, der es tut, zur Realität als Ganzer. Aber Wissen ist im Wissenden entsprechend dem Modus des Wissenden. Wenn transzendente Pragmatiker ihre metaphysischen Hypothesen operational testen, verändert sich die Form ihrer Existenz, und sie wissen alles, einschließlich der Aussage ‚Du bist Das‘, auf eine völlig neue und aufschlussreiche Weise.“¹⁰⁴

Die metaphysischen Konzepte waren für Huxley „Arbeitshypothesen“, die anhand psychologischer Experimente, kontemplativer oder meditativer Übungen, überprüft werden können, ähnlich den experimentellen wissenschaftlichen Labortests. Dies ist eine sehr weitreichende Aussage und es ist fraglich, ob die Entlehnung wissenschaftlicher Termini zur Beschreibung mystischer Erkenntnisvollzüge wirklich gerechtfertigt ist. Die Idee, dass die Übungen der Mystiker als experimentelle Methode beschrieben werden könnten, schien Huxley verlockend zu sein, weil die Mystik damit durchsichtiger, verständlicher wurde und weil sie die Geltungskraft der Aussagen der Mystiker bekräftigte. Doch ist diese Begriffsentlehnung keineswegs neu. Bereits der im 17. Jahrhundert lebende Kapuziner-Mönch Jean-Joseph Surin, den Huxley in seiner historischen Biographie *Grey Eminence*¹⁰⁵ porträtierte, betrachtete die Mystik als experimentelle Methode.¹⁰⁶ Als das Experiment als Methode zum ersten Mal in der Geschichte des Abendlandes formalisiert wurde, misstraute ihm die Kirche. Im 13. Jahrhundert wurde Roger Bacon bekanntlich dafür inhaftiert, dass er die experimentelle Methode verfochten hatte. Mit der Aufklärung im 17. Jahrhundert wendete sich das Blatt. Die gängige Politik wurde auf den Kopf gestellt und Theologen, welche die sog. „natürliche Theologie“ vertraten, begannen religiöse Aussagen dadurch zu rechtfertigen, dass sie spirituellen Übungen den Status von Experimenten zubilligten. Sie „borgten“ sozusagen die Legitimation für ihre religiösen Aussagen vom experimentellen Vorgehen der vormals verschmähten Wissenschaften.

Was ist nun aber neu an Huxleys Unterfangen? Neu an Huxleys Ideen ist die Favorisierung östlicher Religionen. Huxley ist ein Vorläufer der Ansicht, dass östliche Religionen aufgrund ihrer pragmatischen Grundausrichtung dem experimentellen Vorgehen in den Naturwissenschaften viel näher stehen als die tendenziell am Dogma eines Buches wie der Bibel oder des Korans ausgerichteten theistischen westlichen Religionen.

¹⁰⁴ Dieses Zitat entstammt Huxleys *Vorwort* zu Benois *Zen and Psychology of Transformation*, siehe: Huxley 1955/1990; vgl.: Smith 1969, 827.

¹⁰⁵ Huxley 1941.

¹⁰⁶ Siehe dazu: Certeau 1982, 245ff.

Doch wie weit trägt diese methodologische Analogie? Stellt ein Mystiker wirklich Experimente im Sinne der Naturwissenschaften an? Naturwissenschaftliche Experimente charakterisieren sich in der Regel dadurch, dass sie absichtlich in Gang gesetzt werden, dass sich die Beteiligten über die zu verwendenden Methoden und den Untersuchungsgegenstand verständigen – zumindest dann, wenn diese fragwürdig geworden sind –, dass Experimente öffentlich wiederholbar sind, dass Daten gemessen und quantifizierbare Analysen durchgeführt werden, die meist in einer mathematischen Formelsprache wiedergegeben und ausgewertet werden. Dabei werden Hypothesen entwickelt und überprüft, d. h. verifiziert oder falsifiziert bzw. fallibilisiert, und Vorhersagen getroffen.

Huxley bemerkt, dass sich allein vormystische Trancezustände, nicht jedoch mystische Erfahrungen im Labor wiederholen lassen.¹⁰⁷ Mystische Erfahrungen scheinen somit weder technisch herstellbar noch prognostizierbar. Huxley machte diese Bemerkung vor seinen Versuchen mit psychedelischen Drogen und es scheint, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, dass mystische Erfahrungen oder genauer: Erfahrungen, die sehr viel Ähnlichkeit mit traditionellen mystischen Erfahrungen haben, unter dem Einfluss von Psychedelika experimentell wiederholbar sind. Dennoch existiert eine Vielzahl von Variablen, welche psychedelische Erfahrungen maßgeblich beeinflussen, so dass Vorhersagen in einzelnen Fällen nur schwer möglich sind. Zuweilen sind Vorhersagen in den Naturwissenschaften jedoch ebenso schwierig: Man denke etwa an die täglichen Wettervorhersagen oder Vorhersagen bei Vulkanausbrüchen und Erdbeben, welche alle aufgrund naturwissenschaftlicher Experimente und Theorien gemacht werden.

Die Mystik unterscheidet sich jedoch in wesentlichen Punkten: Mystische Anschauungsweisen ändern sich im Laufe der Zeit nicht im selben Ausmaß, wie sich wissenschaftliche Hypothesen verändern. Im Gegenteil, die fundamentalen Grundannahmen der Mystik bleiben stets dieselben, während sich wissenschaftliche Hypothesengefüge ständig wandeln. Ein Ende dieses Prozesses ist nicht abzusehen. Ein Beispiel dazu von Sal Restivo:

„In der Physik beruhte die konzeptuelle Transformation von ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ stark auf der Mathematisierung. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass dieser Prozess begrifflicher Evolution in der Physik beendet ist. Aber es gibt keine Anzeichen dafür, dass die nicht-alltägliche Erfahrung von Raum und Zeit in der Mystik für den modernen Mystiker irgendwie anders wäre als für denjenigen des Altertums. Mystik scheint nicht die selbe überraschend neue Konzeption von Raum und Zeit in Aussicht zu stellen wie die Physik.“¹⁰⁸

In gewissem Sinne ist die mystische Erfahrung der ideale Empirismus, den die Naturwissenschaften nie zu erreichen in der Lage sind. Mystiker behaupten nämlich, dass ihre mystischen Erfahrungen vollkommen sprach- und kulturunabhängig sind, wobei das die Erkenntnis störende „Ich“ vollkommen

¹⁰⁷ Huxley 1952/1957, 105.

¹⁰⁸ Restivo 1983, 26.

ausgelöscht sei. Huxley beglückwünschte die Mystiker dazu, die Naturwissenschaftler bei ihrer wichtigsten Ambition überboten zu haben: sich selbst und ihre eigenen kulturellen Vorannahmen bei der Untersuchung ihrer Objekte so weit wie möglich aus dem Spiel zu lassen.¹⁰⁹ Was Einstein als die wichtigste Erfahrung in den Naturwissenschaften ansah, das Heraustreten aus dem eigenen Selbst und das Ablegen der Fesseln der eigenen Persönlichkeit, betrachtete Huxley als geringere Form von „alter-egoismus“, welcher nicht vergleichbar sei mit der wahrhaften Egolosigkeit während der mystischen Erfahrung.¹¹⁰

Beide „Methoden“, diejenige des Mystikers und die des Naturwissenschaftlers, beinhalten einen Glauben.

„Jeder ernsthafte Naturwissenschaftler erkennt, dass über den Toren des Tempels der Naturwissenschaften die Worte geschrieben stehen: ‚Du musst glauben‘.“¹¹¹

Diese Zeilen stammen aus der Feder des Physikers Max Planck. Doch was für eine Art von „Glauben“ haben Naturwissenschaftler? Wird dieser Begriff hier in einem religiösen Sinne verwendet? Natürlich enthält der Glaube des Naturwissenschaftlers nicht den Glauben an Übernatürliches, sondern an dasjenige, welches noch nicht oder noch nicht mit Gewissheit gewusst wird. Huxley erkannte, dass der Glaube des Naturwissenschaftlers beinhaltet, dass die physische Natur durch wissenschaftliche Methoden erkennbar ist, weil die Strukturen der physischen Welt den Strukturen des menschlichen Verstandes in irgendeiner Form entsprechen. Diesem grundlegenden Vertrauen auf die „Lesbarkeit“ der Welt fügte Huxley hinzu, dass Naturwissenschaftler jederzeit auch an ihre Hypothesen glauben müssen, welche sie zur Diskussion stellen.¹¹² Huxleys Strategie ist offensichtlich: Er unterstreicht jedes Element des Glaubens, das er in der naturwissenschaftlichen Methodologie finden kann, damit der religiöse Glaube nicht abgelehnt wird. Ihm geht es um die ewige Frage nach der Beweisbarkeit religiöser Aussagen. Huxley unterscheidet jedoch den religiösen Glauben vom Glauben in den Naturwissenschaften und in der Mystik. Religiöser Glaube verlangt, dass man an etwas glaubt, wovon man weiß, dass es nicht verifizierbar ist, wie beispielsweise das Dogma von der unbefleckten Empfängnis. Wissenschaftlicher Glaube hingegen ist ein Glaube, der verifiziert werden kann, selbst dann, wenn man das verifizierende Experiment nicht selbst vollzogen hat.¹¹³ In diesem Punkt, meint Huxley, unterscheide sich die Mystik vom konventionellen religiösen Glauben, weshalb sie sich in einem von den Naturwissenschaften dominierten Zeitalter so sehr bewähre. Huxley behauptete, dass mystische Erfahrungen auch verifizierbar seien, selbst wenn man sie nicht selbst verifiziert habe.

¹⁰⁹ Huxley 1937, 297.

¹¹⁰ Einstein 1950, 29, und Huxley 1939, 110.

¹¹¹ Max Planck, zit. nach Wilber 1985, 152.

¹¹² Huxley 1946, 296.

¹¹³ Huxley 1946, 268f.

Damit unterstellt er, dass jeder Mensch ein potentieller Mystiker sei, d. h. die Fähigkeit besitzt, mystische Erfahrungen zu machen. Aber es ist nicht evident, dass tatsächlich in jedem Menschen ein potentieller Mystiker schlummert. Huxleys Aussagen zu diesem Thema sind überdies ambivalent. Zuweilen meint er, dass alle Menschen mystische Erfahrungen machen können, andere Male jedoch spricht er davon, dass nur einige wenige Menschen dazu in der Lage sind. Doch selbst wenn es wahr sein sollte, dass jeder Mensch über dieses Potential verfügt, bedeutet dies, dass mystische Erfahrungen wissenschaftlichen Experimenten tatsächlich analog sind? Um Naturwissenschaftler zu werden bedarf es Jahre der Übung. Natürlich kann man in kontemplativen Traditionen auch üben, ein Mystiker zu werden, doch treten bei einigen Menschen, die weder über eine kontemplative Übungspraxis verfügen noch an Mystik interessiert sind, spontane mystische Erfahrungen auf. Überdies sind sich manche spirituellen Traditionen darüber einig, dass nicht nur Übungspraxis und jahre-, oft jahrzehntelanges Durchhaltevermögen zählen, sondern dass es darüber hinaus einer Art „unverdienter Gnade“ bedarf, die unabhängig ist von einem angeborenem Talent. Dies ist Huxley zufolge auch bei mystischen Erfahrungen unter dem Einfluss von psychedelischen Drogen der Fall. Man könnte vielleicht versucht sein, diese unverdienten spirituellen Einsichten mit wissenschaftlichen Inspirationen zu analogisieren, doch es wäre wohl schwierig, jemanden zu finden, der ohne jahrelange Übung in wissenschaftlichen Denkweisen spontane wissenschaftliche Erkenntnisse hätte.

Der grundlegendste Einwand gegen den methodologischen Parallelismus ist jedoch die Unterscheidung zwischen der Sphäre des Privaten und derjenigen des Öffentlichen, der inneren und der äußeren Erfahrung. Jeder Mensch kann zum mindesten bis zu einem gewissen Grad Zeuge eines naturwissenschaftlichen Experiments sein, selbst wenn er nicht jahrelang studiert hat und nicht in der Lage ist, die experimentell gewonnenen Daten angemessen zu deuten. Doch die mystische Erfahrung ist vollkommen innerlich. Selbst da, wo physiologische Erhebungsmethoden, wie etwa die Positronenemissionstomographie (PET), das Elektro-Enzephalogramm (EEG), die Messung des galvanischen Hautwiderstandes (GHR), der Atmung, der Herzschlagfrequenz etc., zur Untersuchung meditativer Zustände oder Erfahrungen unter dem Einfluss von Drogen angewandt werden, sagen die äußerlich gewonnenen Daten per se nichts über die innere Erfahrung aus. Veränderungen bei der Durchblutung des Gehirns, Hirnstromkurven, Atemrhythmus, Herzschlagfrequenz etc. zeigen lediglich, wie der Körper, nicht aber wie unser Geist reagiert. Diesbezüglich gleichen kontemplative Übungen und mystische Erfahrungen phänomenologischen Vorgehensweisen in den Geisteswissenschaften, z. B. in der Philosophie und der qualitativen Psychologie, weit mehr. Bei beiden geht es um die Beschreibung innerpsychischer Erfahrungen. Gerade die Entwicklung einer experimentellen Phänomenologie hat in den vergangenen Jahren, wie ich anhand neuerer Forschungen zeigen werde, zu nach-

vollziehbaren Ergebnissen in der Mystikforschung geführt. Mystische Methoden gleichen folglich eher phänomenologischen Vorgehensweisen in den Geisteswissenschaften als wissenschaftlichen Experimenten der Naturwissenschaftler.

Fazit: Es bestehen lose Analogien

Huxley fühlte sich verpflichtet, die Gültigkeit mystischer Erfahrungen durch den Rekurs auf naturwissenschaftliche Hypothesen und Vorgehensweisen zu rechtfertigen. In einem Zeitalter der Vorherrschaft der Naturwissenschaften, in welchem der religiöse Glaube in Verlegenheit geraten war, meinte Huxley, dass die Mystik an die Seite der Naturwissenschaften treten könne. Nur wenige seiner Zeitgenossen erkannten die Möglichkeit dieser Parallelisierung. Doch Huxley war nicht der einzige, der seine religiös-spirituelle Grundeinstellung mittels dieser Analogie zu rechtfertigen versuchte. Seitdem hat die Zahl derartiger Versuche stark zugenommen. Dabei ist das Grundmotiv für die heutigen Veröffentlichungen zu diesem Thema nach wie vor dasselbe: die von vielen empfundene Diskrepanz zwischen einem naturwissenschaftlichen und einem religiösen Weltbezug. Derselbe Mensch, der unter der Woche einen skeptisch-rationalen, materialistisch-naturwissenschaftlichen Umgang mit seiner Umgebung pflegen kann, vermag am Wochenende scheinbar blindlings an alle möglichen irrationalen religiösen Vorstellungen einer spirituellen Wirklichkeit zu glauben. Die Grundthesen jüngerer mystisch-wissenschaftlicher Autoren wie Fritjof Capra, Ken Wilber und David Bohm sind Huxleys Ansichten, wie bereits erwähnt, auffallend ähnlich. Die Thesen Capras und anderer basieren meist auf den Aussagen von Physikern aus Huxleys Periode, werden jedoch ergänzt durch neue Modelle wie die Chaos-Theorie und neueste biologische und kosmologische Theorien. Die heutigen Autoren favorisieren zeitgenössische Wissenschaftler wie Karl Pribram, John Wheeler, Ilya Prigogine und Eugène Wigner. Wer mehr über die Parallelismusdebatte erfahren möchte, dem empfehle ich Sal Restivos differenzierende, soziologisch-materialistische Kritik: *The Social Relations of Physics, Mysticism, and Mathematics*.¹¹⁴ Die oben festgehaltenen Unterschiede zwischen den Naturwissenschaften und der Mystik sowie Restivos kritische Überlegungen lassen vermuten, dass es sich bei den behaupteten Analogien nicht um substantielle Ähnlichkeiten handelt, sondern eher um lockere Strukturanalogien.

¹¹⁴ In seiner äußerst detaillierten Untersuchung versucht Sal Restivo (1983) nachzuweisen, dass soziale Prozesse sowohl für physikalische und mathematische als auch für mystische Erkenntnisprozesse konstitutiv sind. Siehe dazu die kritische Diskussion einiger Thesen von Restivo von Worden (1991, 649ff.). Vgl.: Degen 1989 und Jones 1980.

Psychedelische Mystiker und mystische Psychedeliker

„Skandalös!“

Huxleys Interesse an Mystik war nicht nur theoretischer, sondern auch praktischer Natur. Und obwohl er bereits mehr als zwanzig Jahre über Mystik geschrieben hatte und mit kontemplativen Techniken bis zu einem gewissen Grad vertraut war, hatte er seine erste eigentliche mystische Erfahrung – eigenen Angaben gemäß – erst Mitte der fünfziger Jahre, unter dem Einfluss von LSD und Meskalin.¹¹⁵

„[M]it LSD und ... Meskalin gelangte ich jenseits der Wahrnehmung zu vielen Erfahrungen, die in der östlichen und westlichen Literatur beschrieben werden – die Transzendenz der Subjekt-Objekt-Beziehung, das Gefühl der Solidarität mit der ganzen Welt, so dass man tatsächlich aus eigener Erfahrung weiß, was ‚Gott ist Liebe‘ bedeutet: die Einsicht, dass alles, trotz Tod und Leid, irgendwie und endgültig in Ordnung ist (und schlug er mich, so vertraute ich ihm dennoch); das Gefühl grenzenloser Dankbarkeit für das Privileg, dieses Universum zu bewohnen. (Blake sagt, ‚Dankbarkeit ist der Himmel selbst‘ – früher war dies eine unverständliche Phrase: Jetzt weiß ich haargenau, worüber er sprach.)“¹¹⁶

Für Huxley bedeuteten diese Erlebnisse die lang ersehnte empirische Verifikation der Grundannahmen seiner *Ewigen Philosophie*. Daher waren sie für ihn persönlich von extremer Wichtigkeit. Viele waren nach der Veröffentlichung seiner Erfahrungen unter dem Einfluss von Meskalin in *The Doors of Perception* schockiert. Thomas Mann beispielsweise, der im gleichen Atemzug Huxleys Interesse für Mystik zwar für „vernünftig“ und „ehrbär“, aber dennoch im Grunde für puren „Eskapismus“ hielt, fand dessen Meskalinversuche schlichtweg „skandalös“. In einem Brief an Ida Herz vom 21. März 1954 schrieb Thomas Mann:

„Liebe Ida,
für *The Doors of Perception* danke ich vielmals, kann mich aber nicht in den Enthusiasmus finden, den in Ihnen das Buch erregt hat. Es stellt die letzte und, ich möchte fast sagen, dreiste Ausbildung von Huxley's escapism dar, der mir nie an diesem Schriftsteller gefallen wollte. Die Mystik als Mittel dazu war noch einigermaßen ehrbar. Aber dass er nun bei

¹¹⁵ Gerald Heard war der Ansicht, dass Huxley nie fähig gewesen sei, eine mystische Erfahrung anders als durch bewusstseinsverändernde Substanzen herbeizuführen, egal wie viel er auch meditierte und sich intellektuell mit Mystik befasste. (Williams 1965, 73) Demgegenüber scheint Huxleys Frau Maria begabter gewesen zu sein: „Unter Hypnose“, schrieb Huxley in einem Brief, „hatte Maria in der Vergangenheit viele bemerkenswerte visionäre Erfahrungen von der Art gehabt, welche die Theologen als ‚vor-mystisch‘ bezeichnen würden. Während des Krieges, insbesondere als wir in der Mojave-Wüste lebten, erlebte sie ebenfalls eine Anzahl von genuin mystischen Erfahrungen und hatte die dauerhafte Empfindung göttlicher Immanenz, der vollkommenen Präsenz der Realität in jedem Objekt, jeder Person und jedem Ereignis.“ (Smith 1969, 735)

¹¹⁶ Smith 1969, 874; vgl.: ebd., 769 und 863.

der Droge angelangt ist, finde ich eher skandalös. Ich habe schon ein schlechtes Gewissen, weil ich abends ein bisschen Seconal oder Phanodorm nehme, um besser zu schlafen. Aber mich am Tage in einen Zustand zu versetzen, in dem alles Menschliche mir gleichgültig wird und ich gewissenlosem ästhetischen Selbstgenuss verfallende, wäre mir widerwärtig. Das aber empfiehlt er aller Welt, weil sonst bestenfalls Stumpfsinn und schlimmstenfalls Leiden ihrer Teil sei. Was für ein Gebrauch von ‚bestens‘ und ‚schlimmstens‘! Seine Mystiker hätten ihn lehren sollen, dass ‚Leiden das schnellste Tier ist, das uns trägt zur Vollkommenheit‘, was man vom Doping nicht sagen kann; und das Versunkensein in das Daseinswunder eines Stuhles und in allerlei entzückende Farbgaukeleien hat mit Stumpfsinn mehr zu tun als er denkt.

Der Hamburger Arzt Federking warnt, dass den Erregungszuständen des Meskalin-Rausches nur der psychotherapeutisch sehr Erfahrene gewachsen sei. (Und Huxley ist kein Erfahrener, sondern ein Dilettant.) Die Indikation für den Meskalinrausch müsse streng und begrenzt sein. Auch könne man gar nicht voraussagen, ob das Ergebnis eines Meskalin-Versuches sich überhaupt lohnen wird. Nun, auf die beredete Empfehlung des berühmten Schriftstellers hin werden viele junge Engländer und besonders Amerikaner den Versuch anstellen. Das Buch geht ja reißend ab. Es ist aber ein durchaus – ich mag nicht sagen unmoralisches, aber man muss sagen: verantwortungsloses Buch, das nur zur Verdummung der Welt und zu ihrer Unfähigkeit beitragen kann, den todernten Fragen der Zeit mit Verstand zu begegnen ...¹¹⁷

Thomas Mann hatte gewiss recht, wenn er auf die Gefahr hinwies, dass Huxleys Äußerungen zu unbedachter Nachahmung verleiten könnten. Der Einfluss von *The Doors of Perception* und *Heaven and Hell* auf die Jugend der „Drogenkultur“ der sechziger und siebziger Jahre ist nicht von der Hand zu weisen. Wie ich jedoch zeigen werde, irrt Mann in seiner Annahme, dass Huxley ein bloßer „Dilettant“ gewesen sei. Huxley orientierte sich bei seinen Versuchen stets an der wissenschaftlichen Forschung und begab sich nie in ein Setting, welches ihn Kopf und Kragen hätte kosten können. Zudem hat er die wissenschaftliche Drogenforschung in den USA entscheidend mitgeprägt. Doch Manns Verdikt mag nicht erstaunen, wenn man sich der Tatsache bewusst ist, dass sein Sohn Klaus mit Opiaten, Äther, Haschisch und diversen Barbituraten in Berührung gekommen ist und ziemlich verantwortungslos mit diesen Substanzen umging. In seiner Kulturgeschichte der Rauschdrogen macht Alexander Kupfer deutlich, dass Klaus Mann alles andere als ein romantischer Erkenntnissucher und moderner Weltverbesserer vom Format Aldous Huxleys gewesen ist, sondern vielmehr „ein moderner Junkie, dem es nicht gelang, seine Sucht zu besiegen“¹¹⁸. Ich vermute, dass die tragische

¹¹⁷ Mann 1965, 332. Zu Reaktionen aus der Presse, siehe: Dunaway 1989, 301f.

¹¹⁸ Kupfer 1996, 65. Siehe: ebd., Anm. 191. Für Klaus Mann, so Kupfer, wurde die Drogensucht zu einem Verhängnis, das sein Leben und seine künstlerische Begabung im vergeblichen Kampf gegen die Abhängigkeit und in der täglichen Panik, sich den benötigten Stoff nicht verschaffen zu können „gründlich ruinierte“. Von der Romantik des Rausches konnte bei ihm allzu bald keine Rede mehr sein: „mystische Erleuchtungen ... wichen dem erbärmlichen Alltag des Junkies, in dem jedes geistige Ideal nur noch ein blanker Hohn sein kann.“ (Kupfer 1996, 64) Klaus Mann scheint seine Abhängigkeit lange Zeit hinweg geleugnet zu haben. Seit 1936 unterzog er sich mehreren Entziehungskuren, geriet jedoch immer wieder in den Teufelskreis seiner Sucht. Im Mai 1949, fünf Tage nach der Beendigung seiner letzten Entzugsbehandlung in einer Klinik in Nizza, macht Klaus Mann seinem Leben ein Ende.

Suchtgeschichte und der Selbstmord seines Sohnes Thomas Mann dazu motiviert haben könnte, Huxleys Überlegungen in *The Doors of Perception* pauschal abzulehnen.

Im Gegensatz zu Klaus Mann war Huxley jedoch nie drogenabhängig. Die Droge war für ihn nie Anlass zur Flucht aus einer bedrückenden Realität in künstliche Paradiese und er wurde nie von der Panik des heroinsüchtigen Junkies erfasst, nicht zu wissen, wie er sich seinen nächsten „Schuss“ finanzieren soll. Als Huxley 1953 unter der Obhut des kanadischen Psychiaters Humphrey Osmond mit Meskalin zu experimentieren begann, war er bereits in seinem 59. Lebensjahr und konnte auf eine jahrzehntelange erfolgreiche schriftstellerische Tätigkeit ohne die Benutzung bewusstseinsverändernder Substanzen zurückblicken. Bis zu seinem Lebensende unternahm er – nach Schätzung seiner zweiten Frau Laura Archera – nicht mehr als zehn bis zwölf Versuche mit unterschiedlichsten psychoaktiven Substanzen.¹¹⁹ In jenen zehn Jahren hat Huxley etwa drei Versuche mit Meskalin, einen mit Ololiuqui, zwei mit Psilocybin, vier mit LSD und mindestens einen Versuch mit Kohlendioxid unternommen. Der Pharmakologe und Entdecker des LSD Dr. Albert Hofmann meint dazu:

„Dies sind keine narkotische Sucht erzeugende Substanzen wie das Opiat Heroin oder wie Kokain mit ihren zerstörerischen Folgen für Körper und Geist, vor denen Huxley nachdrücklich warnte.“¹²⁰

Ich vermute, und dies ist meine These, dass Huxley das jahrelang eingeübte Begriffsraster seiner *Ewigen Philosophie* im Zusammenhang mit seiner praktischen Bekanntschaft mit kontemplativen Übungen nicht nur zu mystischen Einsichten unter dem Einfluss von Psychedelika verholfen hat, sondern auch dazu, seine Drogenabenteuer fruchtbar in sein Leben und seine Werke zu integrieren.

Huxleys Weg zur psychedelischen Mystik: Instant-Pleasure, Instant-Psychosis, Instant-Psychotherapy und Instant-Mysticism

Es könnte durchaus sein, dass der junge Huxley in seiner Phase der „Lebensanbetung“ auf den Partys der „Roaring Twenties“ mit Kokain oder Haschisch in Berührung gekommen ist, als diese für kurze Zeit „en vogue“ waren. Darüber wissen wir jedoch nichts Genaues.¹²¹ Über die Geschichte, die religiöse Bedeutung, die geographische Verteilung, die Art und Weise der Zubereitung und die physiologischen und psychologischen Effekte psychoak-

¹¹⁹ Siehe: Huxley, Laura Archera, 1968/1991, 131.

¹²⁰ Hofmann 1977/1998, 12.

¹²¹ Siehe: Dunaway 1989, 287.

tiver Substanzen vernahm Huxley erstmals 1931, mit dem Erscheinen der englischen Ausgabe des umfangreichen Werkes von Louis Lewin, einem deutschen Pharmakologen: *Phantastica – die betäubenden und erregenden Genussmittel*. In dem durch Lewins Werk motivierten Essay *A Treatise on Drugs* findet sich erstmals bei Huxley die Gleichsetzung des Drogengebrauchs mit Mystik; genauer: die „devotionalen Übungen der Mystiker wurden entwickelt, um auf rein psychologischem Wege dieselben wundersamen Wirkungen hervorzubringen wie Drogen“¹²². Huxley scheint schon damals vermutet zu haben, dass es so etwas wie eine Kernstruktur veränderter Bewusstseinszustände gibt, die unabhängig ist von der Art ihrer auslösenden Bedingungen; eine These, die er in späteren Jahren ausführlich ausbaute.

Allerdings war sein damaliges Mystikverständnis noch weitgehend ästhetisch und nicht religiös motiviert. Kein Wunder also, dass auch der Drogenrausch für den Huxley der frühen dreißiger Jahre in erster Linie eine ästhetisch-hedonistische Angelegenheit war. Dies kommt besonders gut zum Ausdruck in einem Essay des Jahres 1931, der mit *Wanted, a New Pleasure*¹²³ überschrieben ist. Im Anschluss an eine Reise zu den Hochburgen des Vergnügens: Cannes, Nizza und Monte Carlo, auf der er die Ausschweifungen der „High Society“ beobachtet hat, stellt Huxley die Frage nach der „idealen Droge“. Die herkömmlichen Vergnügungen, welche die moderne Vergnügungsindustrie bereitstellt, so argumentiert Huxley, bilden kein adäquates Gegenmittel gegen die Stressfaktoren und die konstante Reizüberflutung der modernen Welt. Und leider habe jede der traditionellen Vergnügungen im Übermaß irgendwelche nachteiligen Nebeneffekte. Als Beispiel hierfür nennt Huxley den Geschwindigkeitsrausch, wie er auf dem Rücken eines galoppierenden Pferdes oder in einem sehr schnell fahrenden Auto entstehen mag. Dieser ekstatischen Empfindung wird, eben weil sie einen Rausch erzeugt, eine ästhetische, quasi-mystische Bedeutung zugesprochen, deren befreiende Wirkung jedoch oberhalb einer bestimmten Geschwindigkeit in Schmerz umschlage: „Dreihundert Stundenkilometer“, meint Huxley, „müssen die absolute Tortur sein“¹²⁴. Die einzige große Hoffnung sieht er daher in der Entwicklung einer ganz neuen Droge:

„Soweit ich erkennen kann, müsste das einzig mögliche neue Vergnügen durch die Erfindung einer neuen Droge herbeigeführt werden – einen wirkungsvolleren und weniger gefährlichen Ersatz für Alkohol und Kokain. Wäre ich Millionär, würde ich eine Gruppe von Wissenschaftlern damit beauftragen, nach dem idealen Rauschmittel zu forschen. Wenn wir etwas einatmen oder schlucken könnten, das fünf oder sechs Stunden täglich unsere Vereinigung als Einzelwesen aufhobe und uns mit unseren Mitmenschen in einer Aufwallung glühender Zuneigung versöhnte, etwas, das uns das Leben in jeder Hinsicht nicht nur lebenswert, sondern göttlich schön und bedeutend erscheinen ließe, und wenn diese himmlische, die Welt verändernde Droge so wäre, dass wir am nächsten Morgen frisch und munter aufwachten – dann, so scheint mir, wären all unsere Probleme (und nicht nur das eine kleine

¹²² Huxley 1977/1998.

¹²³ Veröffentlicht in: Huxley 1977/1998, 20–25.

¹²⁴ Huxley 1977/1998, 24.

Problem der Entdeckung eines neuen Vergnügens) vollkommen gelöst und die Erde würde zum Paradies werden.¹²⁵

In seinem bekanntesten, utopischen Roman *Brave New World* nennt Huxley kurze Zeit später die gesuchte ideale Droge „Soma“.¹²⁶ Sie soll es der Menschheit ermöglichen, den Zwängen ihrer modernen Realität vorübergehend zu entfliehen, um neue Kraft für ein Dasein in Zuversicht und Gelassenheit zu schöpfen. Die Notwendigkeit eines täglich verfügbaren Kurzurlaubs von den Stresssituationen des Alltags, die Huxley in seinen Werken immer wieder betont, wird auch vom totalitären Regime in *Brave New World* erkannt und im Interesse einer allgemeinen Entmündigung ausgenutzt. So wird die Bevölkerung durch ein erbarmungslos dichtes Angebot von Freizeitvergnügungen und durch die Verbreitung der Droge Soma gefügig gemacht.

Huxley entlehnt den Begriff „Soma“ den indischen Hymnen des Veda. Seiner Wirkungsweise nach hat das „Soma“ der Inder jedoch nichts mit dem „Soma“ in Huxleys Roman zu tun. Huxleys „Soma“ ist eine Wunderdroge mit vier verschiedenen Wirkungsweisen, die in der Realität bisher nicht in einer einzigen Substanz angetroffen wurden: In kleineren Mengen wirkt es euphorisierend, in etwas größeren bewirkt es Halluzinationen, und wenn man drei Tabletten davon nimmt, versinkt man binnen weniger Minuten in einen betäubungsartigen, aber erfrischenden Schlaf. Überdies vermag es die Beeinflussbarkeit zu erhöhen und wird daher von dem Regime der „Schönen Neuen Welt“ dazu verwendet, die Regierungspropaganda zu verstärken.

Huxley warnt in seinen Werken stets von neuem vor dem Missbrauch und den Gefahren des Drogengebrauchs: vor den Möglichkeiten der Gehirnwäsche mittels Drogen durch totalitäre Regime sowie der individuellen physischen und psychischen Abhängigkeit und dem damit zusammenhängenden menschlichen Zerfall. Je länger er sich parallel dazu jedoch mit dem Thema der Mystik auseinandersetzt, desto mehr rückt auch die spirituell-religiöse Bedeutung des Drogenrauschs in den Vordergrund, von der er bereits in Lewins Werk und später insbesondere in Philippe de Félices 1936 erschienenem Buch *Poisons sacrés, ivresses divines* vernommen hatte. Auch Drogen spricht er nunmehr die Fähigkeit zu, Einblicke in die in *The Perennial Philosophy* postulierte spirituelle Wirklichkeit zu ermöglichen. Doch noch Anfang der fünfziger Jahre – also kurz vor seinem eigenen ersten Meskalinversuch – steht die Warnung vor den Gefahren in Vordergrund:

„William James gibt in seinen *Varieties of Religious Experience* Beispiele von ‚anästhetischen Offenbarungen‘, welche auf das Einatmen von Lachgas folgten. Ähnliche Theophanien werden manchmal von Alkoholikern erlebt, und es gibt wahrscheinlich im Verlauf fast jedes durch eine Droge hervorgerufenen Rausches Augenblicke, in denen ein Bewusstsein eines dem zerfallenden Ich überlegenen Nicht-Selbst für kurze Zeit möglich wird. Aber die-

¹²⁵ Huxley 1977/1998, 23f.

¹²⁶ Huxley 1932.

se gelegentlichen blitzartigen Enthüllungen werden mit einem ungeheuer hohen Preis bezahlt. Denn für den Rauschmittel Genießenden weicht der Augenblick spirituellen Bewusstseins (wenn er überhaupt kommt) sehr bald einer untermenschlichen Benommenheit, der Raserei oder der Halluzination, und auf diese folgen ein trübseliger Katzenjammer und nach längerer Zeit eine dauernde und verhängnisvolle Beeinträchtigung der körperlichen Gesundheit und der geistige Kräfte.“¹²⁷

Allein die Tatsache, dass Drogen möglicherweise Katalysatoren für mystische Erfahrungen sein könnten, kann den Drogengebrauch Huxleys damaliger Ansicht nach nicht rechtfertigen, denn der Preis dafür, körperlicher und geistiger Zerfall, scheint ihm zu hoch. Doch Huxleys Neugier und die Sehnsucht das zu erreichen, worüber er schon seit Jahrzehnten geschrieben hatte, war größer als seine Furcht vor den potentiellen Gefahren des Drogenkonsums. Allerdings fand sein erster Eigenversuch nicht in einem religiös-mystischen Kontext statt, sondern stand im Zeichen der Forschungen auf dem Gebiet der experimentellen Psychose.¹²⁸ Den Anstoß dazu, sich als „Versuchskaninchen“ der Modellpsychoseforschung zur Verfügung zu stellen, gab ein Aufsatz von Humphrey Osmond und John Smythies mit dem Titel: *The Present State of Psychological Medicine*, der 1952 in der renommierten Zeitschrift *The Hibbert Journal* erschien.¹²⁹ Die beiden Psychiater wiesen in ihrem Aufsehen erregenden Artikel auf strukturelle Ähnlichkeiten zwischen dem Meskalin und Adrenalinmolekülen hin und nahmen an, dass die Schizophrenie eine Form der Selbstvergiftung des Körpers durch körpereigene Drogen vom Typ des Adrenalins ist. Wenn der menschliche Körper mit extremen Angstzuständen konfrontiert wird, meinten sie, so reagiere er mit einer Überproduktion dieser körpereigenen Substanzen. Dies führe zu einer Veränderung der Weltwahrnehmung, was erneut Angst und Stresszustände zur Folge habe. Dadurch werde noch mehr Adrenalin ausgeschüttet, noch mehr natürliche Drogen würden produziert, wodurch sich die Psychose immer mehr vertiefe. Der einzige Ausweg für den Leidenden, diesen Teufelskreis zu durchbrechen, sei die Flucht in eine andere Realität und damit in die Schizophrenie. Osmond und Smythies meinten weiter, dass Meskalin es einem gesunden Menschen – aufgrund der Strukturähnlichkeiten mit den

¹²⁷ Huxley 1952/1957, 385.

¹²⁸ Die Modell- resp. experimentelle Psychoseforschung geht davon aus, dass sich Psychosen durch Drogen experimentell herbeiführen lassen. Interessanterweise lässt sich auch die Modellpsychoseforschung – ebenso wie das Interesse der Dichter und Denker am Unbewussten und an Drogen – bis in die Romantik zurückverfolgen. Die Geschichte der experimentellen Psychose geht nach Leuner (1981) bis in das Jahr 1814 zurück, als Davy erstmalig psychopharmakologische Versuche mit Lachgas unternahm. 1880 gab der Psychiater Kowalewsky aus Anlass der Beobachtung einer Atropinvergiftung das Stichwort: „Wir haben Mittel in Händen, um nach Willkür Psychosen hervorzurufen.“ (Zit. nach Leuner 1981, 93) Zur Geschichte der experimentellen Psychoseforschung, siehe: Leuner 1981, 93–108. Zur Kulturgeschichte der Drogen, siehe ausführlich: Kupfer 1996.

¹²⁹ Eine Zusammenfassung dieses Artikels wurde kurz danach unter dem Titel: *Schizophrenia: A New Approach* veröffentlicht. (Siehe: Osmond/Smythies 1952; vgl.: Osmond/Hoffer/Smythies 1954 und Osmond/Hoffer 1959)

körpereigenen Adrenalinderivaten – erlaubt, die Welt durch die Augen eines Schizophrenen zu erfahren, und sie schlugen vor, dass die Droge als Werkzeug für die Ausbildung von Psychiatern und Pflegepersonal eingesetzt werden sollte, damit diese zu einem tieferen, empathischen Verständnis des Leidens ihrer Patienten gelangen.¹³⁰

Zu Beginn des Jahres 1953 las Huxley begeistert Osmonds und Smythies' Artikel und schickte ihnen sogleich eine Einladung, in welcher er seinen Wunsch ausdrückte, Meskalin auszuprobieren. Huxley schien den beiden Psychiatern die perfekte Versuchsperson zu sein. Ein intelligenter Mann, in vielen Disziplinen bewandert und begabt mit einem ausgeprägten schriftstellerischen Talent, der einiges dazu beitragen könnte, die vielschichtigen Erfahrungen unter dem Einfluss von Meskalin wortgewandt zu verdeutlichen.

¹³⁰ Die Phänomenologie der drogeninduzierten Modellpsychose stimmt nach Bolle (1988) nicht schlechthin mit derjenigen der Schizophrenie überein. Phänomenologisch stünden bei drogenverursachten Psychosen eher optische, bei der Schizophrenie hingegen akustische Halluzinationen im Vordergrund. Ferner ziehe letztere ohne Zweifel die ganze Persönlichkeit viel tieferreichender in Mitleidenschaft; auch sei der Bezug zur Realität in der Schizophrenie anders und in gewissem Maße stärker gestört, als dies bei experimentell herbeigeführten psychotischen Zuständen der Fall ist. Zudem falle auf, dass die Beeinflussungserlebnisse von Psychotikern deutlich als von außen kommend erlebt würden. Diese Menschen fühlten sich verfolgt, Gott oder der Teufel könne zu ihnen in Stimmen sprechen, die als nicht zur eigenen Psyche gehörig erlebt würden, sondern eben als ‚real‘ und ich-fremd. Dies sei ein recht gravierender Unterschied zu den veränderten Wachbewusstseinszuständen aufgrund psychoaktiver Substanzen, in denen die Versuchsperson trotz aller Halluzinationen, Wahnideen etc. fast immer noch wisse, dass sie sich in einem ‚Ausnahmestand‘ befinde, was darauf hinweise, dass gewisse Ich-Funktionen während psychoseähnlicher Erfahrungen der Drogeneinwirkung die meiste Zeit über bestehen blieben. Das Bewusstsein sei nicht völlig von den archaischen Inhalten überwältigt, es bestehe noch ein Bezugspunkt zu der vertrauten Welt vor der Wirkung der Drogen.

Osmond, Smythies und Hoffer haben angenommen, dass Adrenochrom und Adrenolutin, beides Zerfallsprodukte von Adrenalin, für die Auslösung von Psychosen verantwortlich sind. Sie erkannten eine grundlegende chemische Verwandtschaft dieser Stoffe mit Meskalin. Seither sind weitere Theorien entwickelt worden, in denen Noradrenalin, Dopamin und Serotonin als auslösende Stoffe genannt werden. Dabei wurde eine frappante Ähnlichkeit dieser körpereigenen Substanzen mit dem chemischen Aufbau von LSD festgestellt. (vgl.: Leuner 1981, 103f.) Körpererogene Drogen, so wurde gefolgert, scheinen bei der Auslösung von Psychosen maßgeblich mitbeteiligt zu sein. Angenommen diese Hypothese ist grundsätzlich richtig. Wie lassen sich dann die genannten phänomenologischen Unterschiede erklären? Bolle (1988) meint: „Meines Erachtens besteht ein wesentlicher Unterschied, der sich in der Ausgestaltung der Psychose manifestiert, darin, dass die Zeitdauer der ‚schizophrenen Bewusstseinsveränderung‘ viel länger ist als bei einer psychoaktiven Substanz. Man muss auch daran denken, dass die soziale und psychische Situation, die letztlich zur psychotischen Dekompensation führt, meist über Jahre hinweg besteht, zudem von den Beteiligten nur sehr schwer zu erfassen und zu reflektieren ist. Mit dieser allmählichen Entwicklung des ‚veränderten Wachbewusstseinszustands‘ ist verknüpft, dass wesentliche Ich-Funktionen ebenfalls grundlegend geschwächt werden. Ich glaube, dass es in diesem Kontext auch zu verstehen ist, dass die Erlebnisinhalte des Schizophrenen letztlich als von außen kommend, als ich-fremd erlebt werden müssen. Leuner hat versucht zu zeigen, dass die Anfangsstimmung beim Ausbruch einer schizophrenen Psychose eher der ‚exogenen Psychose‘ durch Halluzinogene gleicht. Wenn man sich nur vorstellt, dass ein solcher ‚hypersensibler Zustand‘ über Jahre hinweg bestehen bleibt, ist einsehbar, warum die Symptome dann so schwerwiegend ausgestaltet sind.“ (Bolle 1988, 162f.) Zur Bedeutung der Modellpsychoseforschung, siehe ausführlich: Leuner 1981, 89–172 und Ciompi 1982, 249–259.

Zugleich jedoch war Osmond ängstlich. „Die Möglichkeit, wie weit hergeholt sie auch war“, schrieb er, „als der Mann zu gelten, der Aldous Huxley um seinen Verstand gebracht hatte, erfüllte mich mit Unbehagen“¹³¹ – eine Sorge, die sich wenig später als unbegründet herausstellen sollte. In seinem Haus in den Hügeln von Hollywood versuchte Huxley im Mai 1953 zum ersten Mal Meskalin unter der Aufsicht von Humphrey Osmond. „Es war“, schrieb Huxley kurz danach seinem Verleger, „ohne Frage die außergewöhnlichste und bedeutungsvollste Erfahrung, die menschliche Wesen diesseits der *visio beatifica* haben können.“ Mehr noch, „sie eröffnet eine Menge philosophischer Probleme, beleuchtet intensiv alle möglichen Fragen in den Bereichen von Ästhetik, Religion und Erkenntnistheorie“.¹³²

Bei den zwei folgenden Meskalinexperimenten spielte die therapeutische Verwendung von Halluzinogenen eine wichtige Rolle. Sein zweiter Versuch im Januar 1955 hatte den Charakter einer geführten Gruppensitzung und stand unter der Leitung von Albert M. Hubbard, der die fünfstündige Meskalinsitzung mit einer Serie von Suggestionen begleitete.¹³³ Der Uranium-Mogul „Captain“ Al. Hubbard unterhielt ein Drogenforschungszentrum in Vancouver und galt als einer der einflussreichsten Schrittmacher der hoch dosierten LSD-Therapie, die anfangs vorwiegend zur Behandlung von Alkoholikern eingesetzt wurde. Hubbard, ein glühender Katholik, teilte und förderte Huxleys Überzeugung, dass Drogenerfahrungen mit mystischen Erfahrungen analog sind. Nach seiner ersten LSD-Erfahrung im Jahr 1951 meinte Hubbard: „Es war die tiefste mystische Sache, die ich jemals gesehen habe.“¹³⁴

Nach einem weiteren mit Suggestionen angeleiteten Versuch¹³⁵ gelangte Huxley zur Überzeugung, dass das Ziel therapeutisch geführter Meskalin- und LSD-Sitzungen in der Ermöglichung einer mystischen Erfahrung bestehen sollte, wozu der Leiter solcher Sitzungen in den Hintergrund zu treten habe. In einem Brief an Osmond vom 29. Oktober 1955 schrieb er:

„Ich bin der Ansicht, das Öffnen der Pforte durch Meskalin oder LSD ist eine zu kostbare Gelegenheit, ein zu hohes Privileg, als dass man es zugunsten des Experimentierens geringschätzig behandeln dürfte. Natürlich muss experimentiert werden, aber es wäre falsch, wenn das alles bliebe. Es gibt einen Punkt, an dem der Leiter aufhören muss zu lenken und es sich

¹³¹ Zit. nach Lee/Shlain 1985, 56.

¹³² Smith 1969, 632.

¹³³ Siehe dazu: Huxley 1977/1998, 81–87.

¹³⁴ Zit. nach Lee/Shlain 1985, 45. Zur Bedeutung Hubbards in der amerikanischen Drogenforschung, siehe ausführlich: Lee/Shlain 1985, 44ff., sowie: Stevens 1987, 53ff.

¹³⁵ Diese Sitzung wurde von der Psychologin und künftigen zweiten Frau Huxleys, Laura Archera, geleitet. Huxley hatte vor, in dieser seiner ersten LSD-Sitzung seine Kindheitserinnerungen wiederzuerlangen. Ein Versuch, der insoweit fehlgeschlagen zu sein scheint, als dass die intendierte Rückerinnerung nicht gelang. Stattdessen aber erlebte Huxley – eigenen Angaben gemäß – seine erste vollkommene mystische Erfahrung. (Siehe: Huxley 1977/1998, 88–93 resp.: Huxley, Laura Archera 1968/1991, 143–162) Nachdem Laura Archera wenig später selbst Erfahrungen mit Meskalin und LSD gesammelt hat, scheint sie LSD bei ihrer therapeutischen Arbeit öfters verwendet zu haben. (Siehe: Huxley 1977/1998, 182)

und den übrigen Beteiligten überlassen muss zu tun, was sie wollen, oder eher, was das Große Unbekannte, das ihre Stelle eingenommen hat, will. Eine Lenkung kann nur oder hauptsächlich von angehäuft begrifflichen Erinnerungen früherer Erlebnisse, von konzeptualisiertem Wissen ausgehen. Doch die höchste mystische Bewusstheit wird nur erreicht, wenn man frei ist von bereits Gewusstem, wenn kein Zweck in Sicht ist – möge er an sich auch noch so hervorragend sein –, sondern nichts als reine Offenheit. Gottesdienst ist vollkommene Freiheit und, umgekehrt, vollkommene Freiheit ist Gottesdienst. Und wo ein Leiter eine wissenschaftliche oder sogar ethische Absicht verfolgt, da existiert keine vollkommene Freiheit. Praktisch heißt das, so meine ich, dass der Leiter zumindest während der letzten Stunde der durch Meskalin bewirkten Offenheit zur Seite treten und es den unbekannt Kräften der Beteiligten überlassen sollte zu tun, was sie wollen ... François de Sales riet Madame de Chantal im Hinblick auf geistige Übungen, überhaupt nichts zu tun, sondern einfach zu warten.¹³⁶

Huxleys Ansicht wurde von den Vertretern der in den USA sich damals entwickelnden „psychedelischen Therapie“ aufgegriffen. Die mystische Erfahrung der Ich-Entgrenzung und Alleinheit galt einigen Therapeuten sozusagen als „Echtheitsstempel“ der frühen, in den fünfziger und sechziger Jahren entstehenden „psychedelischen Therapie“.¹³⁷

¹³⁶ Siehe: Huxley 1977/1998, 99.

¹³⁷ In den fünfziger und sechziger Jahren entstanden in den USA und in Kanada eine Reihe von Forschungszentren, die sich mit der therapeutischen Anwendung von Psychedelika befassten. Die ausführlichsten, systematischsten und fundiertesten Untersuchungen wurden am staatlich geförderten, interdisziplinären Forschungszentrum im Staate Maryland, am *Maryland Psychiatric Research Center* (MPRC) durchgeführt, bis die Forschungen 1976 eingestellt werden mussten. (Zur Geschichte der Maryland-Projekte, siehe: Yensen/Dryer 1993/94, 73–101)

Eine Reihe US-amerikanischer und kanadischer Therapeuten und Psychiater verwendeten während jener Jahre eine einmalige hohe Dosis LSD, die zwischen 400 und 1000 Gamma lag. Im Fachjargon wurde von der „One-big-shot-Therapie“ gesprochen. (Siehe: Leuner 1981, 173) In wissenschaftlichen Studien wurde postuliert, dass der Patient dadurch und mit Hilfe entsprechender Vorbereitung eine kosmisch-mystische Erfahrung habe, die für seinen Heilungsprozess ausschlaggebend sei. (Siehe beispielsweise: Grof 1975/1993, 1981/1983)

Die von Leuner geleitete europäische Arbeitsgruppe fand zunächst keinerlei Zugang zu diesem Ansatz, und um Missverständnisse zu vermeiden, hat Leuner 1965 am *Zweiten Internationalen Kongress über den Gebrauch von LSD* in Amityville (USA) eine klare Unterscheidung zwischen dieser in Amerika üblicherweise in den Vordergrund gestellten und der in Europa ausschließlich geübten Therapie vorgeschlagen, die sich allgemein durchsetzte. Die erste wird gemäß dem auf Osmond zurückgehenden Sprachgebrauch „psychedelische Therapie“ und die europäische als „psycholytische Therapie“ bezeichnet. Während die psychedelische Therapie sich hoher LSD-Dosierungen bediente, um in einem geeigneten Setting gezielt mystische Erfahrungen hervorzurufen, die die Heilung des Patienten bewirken sollten, wurde LSD in der psycholytischen Therapie in niederen Dosen verabreicht, mit dem Zweck der psychoanalytischen Durchdringung des durch LSD zugänglich gemachten, unbewussten Materials. In Abhebung von der psychedelischen Therapie war Leuner der Auffassung, dass das mitmenschliche Engagement des Therapeuten und die psychoanalytische Behandlung auch mit niedrigeren LSD-Dosierungen zu analogen Heilerfolgen führt, ohne dass dabei mystische oder religiöse Erfahrungen eine relevante Rolle spielen.

Die psychedelische Therapie wurde erfolgreich eingesetzt zur Behandlung von Alkoholikern, Drogenabhängigen, schwer geschädigten neurotischen Patienten, zur Linderung schwerer Schmerzzustände und existenzieller Ängste bei zum Sterben verurteilten Krebskranken. (Siehe: Leuner 1972/1996, 77–95 und Leuner 1981, 173–218, vgl.: Grof 1981/1983, 26 und 155f.) Leuner war sichtlich überrascht über diese positiven Resultate, zeigte sich jedoch kritisch, was den Einbezug und die Bewertung mystischer Erfahrungen im Kontext des Heilungsprozesses

Das Fazit seiner ersten Meskalinabenteuer zog Huxley in seinen berühmten Essays *The Doors of Perception* und *Heaven and Hell*.¹³⁸ Unverfroren erklärte er sich darin zum Propagandisten psychedelischer Drogen, und zum ersten Mal überhaupt kam einem größeren Publikum die Existenz psychedelischer Substanzen zu Bewusstsein. Es überrascht nicht, dass seine beiden kleinen Manifeste einen Sturm von Reaktionen hervorriefen. Einige lobten sie als intellektuelle Meisterleistung, andere wiederum verwarfen sie als puren Blödsinn. Nur wenige Kritiker realisierten, dass Huxley auf die Generation der kommenden Jahre einen bedeutsamen Einfluss ausüben sollte. Huxley wurde zu einer Schlüsselfigur der Drogenkultur der sechziger Jahre. Sein Werk beeinflusste jedoch nicht nur die Jugend der sechziger und siebziger-Generation, sondern auch die wissenschaftliche Forschung. *The Doors of Perception* und *Heaven and Hell* waren unter den ersten Texten, die Timothy Leary kurz nach seiner eigenen ersten psychedelischen Erfahrung las, und als Huxley 1960 über die Vermittlung des Philosophen Huston Smith am *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) Vorlesungen hielt, beriet er Leary und seine Mitarbeiter bei den Entwürfen zum groß angelegten *Harvard Psychedelic Research Project*.¹³⁹ Im Unterschied zu Leary trat Huxley jedoch stets für eine strikt wissenschaftliche Verwendung psychedelischer Substanzen ein und einen Vertrieb, der sich auf intellektuelle und politische Führungskräfte beschränken sollte. Und im Unterschied zu Leary machte sich Huxley nie zum öffentlichen Fürsprecher des Drogengebrauchs. Huxley vermied große Auftritte vor der Presse und im Fernsehen soweit als möglich, wenn es um Drogen ging. „Das Letzte, was ich beabsichtige, ist die Schaf-

anbetraf. (Siehe: Leuner 1972/1996, 90; vgl.: Leuner 1981, 176f.) In der Tat erwies sich denn auch, dass die anfangs allzu optimistische und nach allgemeinem psychotherapeutischem Wissen unrealistisch erscheinende Auffassung, eine einzige Sitzung mit einer hochdosierten Gabe des Halluzinogens zur Erreichung mystischer Erfahrungen würde ausreichen, Alkoholiker, vielleicht sogar Neurotiker zu heilen, unhaltbar war. Als ebenso unrealistisch erwies sich im Laufe der Versuche die Annahme, dass den mystischen Gipfelerfahrungen als therapeutischem Instrument eine ausschließliche Bedeutung zukommt. (Siehe: Kurland/Savage/Pahnke/Grof/Olsson 1971; vgl.: Leuner 1972/1996, 87–90)

¹³⁸ Der Titel *Doors of Perception* (Huxley 1954/1996) bezieht sich auf einen Satz des visionären Dichtermalers William Blake: „Würden die Pforten der Wahrnehmung gereinigt, erschiene den Menschen alles, wie es ist: unendlich“ (Zit. nach Huxley 1954/1996, 9). Und die Überschrift *Heaven and Hell* (Huxley 1956/1996) verweist auf Blakes Prosatext *The Marriage of Heaven and Hell* aus dem Jahr 1790.

¹³⁹ Siehe: Huxley 1977/1998, 190–192 und Leary 1983/1997, 47; vgl.: Stevens 1987, 136ff. „Aldous Huxley“, schreibt Leary, „beriet uns und scherzte mit uns, er erzählte Geschichten und wir hörten zu und unser Forschungsprojekt nahm dementsprechend Gestalt an. Huxley bot uns an, bei unseren Planungssitzungen dabei zu sein und war stets bereit, Pilze mit uns einzunehmen, wenn die Forschungsarbeiten im Gange waren.“ (Leary 1968/1995, 66f.; vgl.: dazu: Huxley 1977/1998, 193f., sowie: Leary 1983/1997, 50) Huxley ermutigte Leary, u. a. das *Tibetanische Totenbuch* als Landkarte für die fremde innere Welt psychedelischer Erfahrungen zu verwenden. Leary erarbeitete in der Folge eine Zusammenfassung dieses Textes und widmete das kleine *Handbuch nach Weisungen des Tibetanischen Totenbuches* „in tiefer Bewunderung und Dankbarkeit Aldous Huxley“ (Leary/Metzner/Alpert 1964/1993).

fung eines Images meiner selbst als ‚Mr. LSD‘¹⁴⁰, schrieb er im Januar 1963. Er versuchte Leary davon zu überzeugen, das Beste aus seiner angesehenen und machtvollen Position als Fakultätsmitglied der Harvard Universität zu machen. Leary hat später jedoch mehr mit Ginsberg und Watts sympathisiert, die für eine „demokratische“ Massenverteilung von LSD argumentierten. Erst Jahre danach scheint Leary eingesehen zu haben, dass Huxleys Weg vielleicht doch der gangbarere hätte sein können.

Noch im Angesicht des Todes spielte LSD für Huxley eine wichtige Rolle. Als der an Zungenkrebs leidende Aldous Huxley am 22. November 1963 voll von quälender Unruhe sich selbst und seiner Frau Laura Archera eingestand, dass er bald sterben müsse, verlangte der Sterbende – die Stimme versagte ihren Dienst – nach einem Schreibblock und kritzelte darauf: „Versuch es mit 100 Mikrogramm LSD, intramuskulär.“¹⁴¹ Seine Bitte wurde erfüllt. Seit zwei Jahren hatte Huxley keine Drogen mehr genommen. Mit einem Mal kam Ruhe über ihn, er hatte den Tod akzeptiert. Laura las ihm aus dem Tibetischen Totenbuch vor. Um 17 Uhr 20 schloss er friedlich die Augen. Die Nachricht von seinem Tod blieb fast unbemerkt, im Nachhall der Schüsse von Dallas, die wenige Stunden zuvor dem Leben von Präsident Kennedy ein gewaltsames Ende gesetzt hatten. Huxleys Tod bildete für die psychedelische Therapie einen Modellfall für ein humanes Sterben. In der psychedelischen Therapie wurden terminal kranke Krebspatienten erfolgreich mit LSD behandelt. Schwere Schmerzzustände und existentielle Ängste sollten damit durch ein klares und wacheres, mystisches, „ichloseres“ Bewusstsein erträglich gemacht werden. Durch LSD sollte es leichter fallen, den eigenen Tod zu akzeptieren, wodurch eine letzte Aussöhnung mit dem eigenen Leben und den Hinterbliebenen ermöglicht werden könnte. In der wissenschaftlichen Drogenforschung blieb Huxleys Einfluss über Leary hinaus sowohl in den USA wie auch in Europa bis heute bestehen.

Engen Psychedelika das Bewusstsein ein oder erweitern sie es?

Zur Beschreibung der bewusstseinsverändernden Wirkungen des Meskalins greift Huxley in *The Doors of Perception* auf Bergson und den englischen Philosophen C. D. Broad zurück.¹⁴² Broad, meint Huxley, habe im Anschluss an Bergson Recht mit seiner Ansicht, dass das menschliche Gehirn und das Nervensystem nicht die Quelle kognitiver Prozesse darstellen, sondern eher einem „Reduktionsfilter“ gleichen, der die Fülle der sinnlichen Wahrnehmungen und des Geistes in seiner Ganzheit auf ein schmales Rinnsal kognitiver Daten reduziere, die für das tägliche Überleben wichtig sind. Ebenso wie

¹⁴⁰ Huxley, Laura Archera 1968/1991, 137.

¹⁴¹ Huxley 1977/1998, 283.

¹⁴² Huxley 1954/1996, 19.

das Freudsche „Ich“ werde dieser „Reduktionsfilter“ bedrängt von der stürmischen Flut eines umfassenden, transpersonalen Bewusstseins, welches sowohl Freuds persönliches als auch Jungs kollektives Unbewusstes plus sämtliche anderen Formen des Bewusstseins beinhalte, die je benannt worden sind. Ebenso wenig wie Freuds „Ich“ sei auch dieser „Reduktionsfilter“ vollkommen „wasserdicht“. Meskalin, LSD und ähnliche Drogen führten dazu, meint Huxley, dass die Grenzen dieses „Reduktionsfilters“ durchlässig werden und das „Ich“ schließlich einem umfassenden Totalbewusstsein weiche.

Über William James, C. D. Broad und Aldous Huxley flossen Bergsons Reduktionsfilter-Theorie des Bewusstseins und die These der Bewusstseinsausdehnung durch Psychedelika schließlich in die moderne wissenschaftliche Drogenforschung ein. Timothy Leary übernahm Bergsons Hypothese von Huxley und modifizierte sie entsprechend seinem eigenen theoretischen Vokabular, das am sich damals in den Neurowissenschaften durchsetzenden Computermodell des Bewusstseins orientiert war. Auf dem *14. Internationalen Kongress für angewandte Psychologie*, der im August 1961 in Kopenhagen stattfand und an dem auch Aldous Huxley teilnahm, formulierte Timothy Leary:

„Angenommen der Kortex, Sitz des Bewusstseins, ist ein millionenfaches neuronales Netzwerk. Ein fantastischer Computer. Kulturelle Lernprozesse haben dem Kortex ein paar jämmerlich kleine Programme aufgezwungen. Diese Programme können vielleicht ein Hundertstel aller möglichen neuronalen Verbindungen aktivieren. Alle erlernten ‚Spiele des Lebens‘ können als aktivierende, auswählende und zensurierende Programme betrachtet werden, welche die vorhandenen kortikalen Antworten drastisch limitieren. Die bewussteins-erweiternden Drogen setzen diese engen Programme außer Kraft. Sie setzen das Ego außer Kraft, die Spielmaschinerie und den Geist (diese Ansammlung von Spielkonzepten). Doch was bleibt übrig, wenn das Ego und der Geist außer Kraft gesetzt ist? ... Das offene Gehirn. Der unzensurierte Kortex, wachsam und offen gegenüber dem weiten Horizont/Gebiet interner und externer Stimuli, die bisher ausgeblendet wurden.“¹⁴³

Doch was ist nun wirklich dran an Huxleys und Learys Verwendung von Bergsons Modell im Zusammenhang mit dem Konsum von Drogen – und im Speziellen von psychedelischen Substanzen, von Substanzen also vom Typ des LSD wie Meskalin und Psilocybin, für die von Humphrey Osmond eine bewussteins-erweiternde Wirkung *per definitionem* behauptet wird?¹⁴⁴

¹⁴³ Zit. nach Stevens 1987, 150; vgl. dazu die Beiträge in dem von Solomon (1964) herausgegebenen Sammelband: *LSD. The Consciousness-Expanding Drug*.

¹⁴⁴ Die Entstehung des heute allgemein bekannten Begriffs „Psychedelika“ verdankt sich einem Briefwechsel zwischen Humphrey Osmond und Aldous Huxley. Aus dem Bereich der Modellpsychoseforschung, welche die Ähnlichkeit zwischen pharmakologisch bei Gesunden induzierten, sog. „künstlichen Geisteskrankheiten“ und vor allem den schizophrenen Geistesstörungen betont, stammen Bezeichnungen für psychoaktive Substanzen wie „Psychotomimetica“, „Psychosomimetica“, „Psychotoxica“, „Psychotica“ oder „Psychotopathica“. (Siehe: Dittrich 1985/1996, 10) Osmond und Huxley waren überzeugt, dass die Wirkungen einer Kerngruppe von psychoaktiven Substanzen, zu denen insbesondere Meskalin, LSD und Psilocybin gehören, nicht ausschließlich als „künstliche Geisteskrankheiten“ betrachtet werden können. Ihrer Ansicht nach führen diese Substanzen regelmäßig und ohne gravierende Begleiterscheinungen nicht nur

Anstatt die Hypothese zu vertreten, dass Psychedelika das Normalbewusstsein erweitern, könnte man sich ebenso die gegenteilige These zu eigen machen, dass sie zu einer allgemeinen Einengung des Bewusstseins führen – eine Theorie, die beispielsweise von Cazeneuve und Ladewig vertreten wurde.¹⁴⁵ Die Droge, so wird argumentiert, wirkt im Grunde wie ein Mikroskop. Ebenso wie kleinste Objekte unter dem Mikroskop aus ihrem Umfeld herausgehoben und extrem vergrößert werden, so verengt sich die Aufmerksamkeit des Bewusstseins unter Drogeneinfluss, wodurch einzelne Erlebnisbereiche intensiviert wahrgenommen werden unter gleichzeitiger Ausblendung anderer Bereiche. Diese Abschattung gewisser Bewusstseinsbereiche bewirkt nun, dass die in den Vordergrund tretenden Inhalte mit einer nie zuvor erlebten Intensität wahrgenommen werden. Durch dieses Erlebnis von scheinbar Neuem entsteht nun irrtümlich der Eindruck einer Ausdehnung des Bewusstseins auf zuvor unbekannte Tatsachen.

Beide Hypothesen, die Einengungs- wie auch die Ausweitungstheorie sind, und hierin folge ich Frits Staal, argumentativ vertretbar, doch wissenschaftlich bis heute unausgereift.¹⁴⁶ Es liegen Hinweise vor, die nahe legen, dass das Gehirn unter dem Einfluss von Psychedelika gewisse Stimuli ausfiltert.¹⁴⁷ Andere Theorien wiederum deuten in die entgegengesetzte Richtung¹⁴⁸ und so scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen oder sogar am

in psychoseähnliche Zustände, sondern vor allem auch zu Zuständen gesteigerter Bewusstseinsklarheit und zu einer Erweiterung des Bewusstseins. Um sich vom Wortgebrauch der Modellpsychoserecherche abzugrenzen, suchten daher beide nach einer treffenderen Bezeichnung. In einem berühmt gewordenen Briefwechsel mit Osmond schlägt Huxley den Begriff „Phanerothym“ (Offenbarung der Seele) vor. „Mach dir diese triviale Welt sublim, nimm ein halbes Gramm Phanerothym“, dichtet Huxley und Osmond antwortet unter Verwendung einer Bezeichnung, die später in weiten Kreisen bekannt werden sollte: „Willst du zum Teufel in die Hölle oder in den Himmel zu Angelika, nimm eine Prise Psychedelika“ (To fathom or soar angelic, you'll need a pinch of psychedelic) (Huxley 1977/1980, 107). „Eine psychedelische Verbindung“, definiert Osmond wenig später, „wie LSD oder Meskalin bereichert das Bewusstsein und erweitert das Erkenntnisvermögen. Diese Erfahrung bietet die besten Möglichkeiten, diejenigen Gebiete des Geistes zu untersuchen, welche der Psychiatrie am interessantesten erscheinen und welche von den Menschen seit Urzeiten als besonders wertvoll angesehen wurden.“ (Osmond/Hoffer 1967, 134)

In der amerikanischen Forschung hat sich Osmonds Begriffsdefinition allgemein eingebürgert. Der Pharmakologe Daniel Perrine (1996) beispielsweise unterscheidet in seiner umfangreichen Klassifizierung, Osmonds Definition folgend, Psychedelika von Opioiden, Stimulanzien, Depressionsmitteln, Antipsychotika und Antidepressiva, dissozierend wirkenden Substanzen und Cannabisprodukten. Die wichtigsten Psychedelika sind nach Perrine LSD, Psilocybin und Meskalin. Ihre chemischen Strukturformeln und biochemischen Wirkungen sind sich sehr ähnlich. Teilweise wird die Ähnlichkeit ihrer biochemischen Wirkung auf die Tatsache zurückgeführt, dass eine Kreuzungstoleranz besteht, egal in welcher Reihenfolge man Psychedelika verabreicht, d. h. dass bei fortgesetztem Genuss die Wirkung immer mehr nachlässt und schließlich ausbleibt, auch wenn man die psychedelische Substanz wechselt. (Siehe dazu: Perrine 1996, 256)

¹⁴⁵ Siehe: Cazeneuve 1959, 180 und Ladewig/Hobi/ Dubacher/Faust 1971, 27.

¹⁴⁶ Siehe: Staal 1975/1988, 187.

¹⁴⁷ Siehe etwa: Claridge 1970, 183–205.

¹⁴⁸ Deikman (1966/1980, 256) spricht von einer Ausdehnung der Wahrnehmung auf zuvor unbekannte Stimuli durch Psychedelika und führt diese „perzeptuelle Expansion“ auf einen

wahrscheinlichsten zu sein, dass die Wahrheit irgendwo in der Mitte liegt, dass Psychedelika in gewisser Hinsicht das Bewusstsein erweitern und in anderer verengen. Dies könnte bedeuten, dass eine solche Substanz uns zu gewissen Bereichen der Erfahrung einen erweiterten Zugang verschafft, während sie zugleich andere Bereiche vollkommen ausblendet.

Argumentiert man zugunsten der Einengungstheorie, so genügt es nicht zu zeigen, dass das Bewusstsein unter dem Einfluss einer psychedelischen Substanz die normale Alltagsrealität nicht ausreichend wahrnimmt (selbst dies ist bisher nicht bewiesen worden). Man muss auch gewisse kausale Mechanismen aufzeigen oder zumindest postulieren können, anhand derer nachweisbar ist, weshalb das durch Drogen veränderte Bewusstsein gerade das wahrnimmt, was es wahrnimmt. Mehr noch muss überdies die weitaus interessantere motivationstheoretische Frage beantwortet werden: Welche kultur- und individualgeschichtlichen Motive bewirken, dass gewisse Wahrnehmungen unter dem Einfluss von Psychedelika im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, während andere zur gleichen Zeit ausgeblendet werden?

Bei der Argumentation zugunsten der Ausdehnungstheorie könnte hingegen folgendermaßen vorgegangen werden: Vorausgesetzt, dass es sich bei traditionellen mystischen Erfahrungen mit den Merkmalen der Ichentgrenzung, der Verschmelzung sämtlicher Gegensätze, des kognitiven Charakters und der Erfahrung der Alleinheit tatsächlich um Erfahrungen der Ausdehnung des Bewusstseins handelt, wie Bergson, James und andere postulieren, so gewinnt die These der Bewusstseinsenerweiterung mittels Drogen an Plausibilität, wenn sich zeigen lässt, dass die Beschreibungen gewisser Erfahrungen mit Psychedelika den Beschreibungen mystischer Erfahrungen analog sind. Und dies ist genau ein Schwerpunkt von Huxleys Anliegen. Aldous Huxley versucht zu zeigen, dass die Erfahrungen der vollkommenen Ichentgrenzung, der intuitiven, aber dennoch kognitiven Erkenntnis der All-einheit und der Verschmelzung sämtlicher Gegensätze – welche Huxleys Ansicht nach die Kernmerkmale mystischer Erfahrungen darstellen – auch unter dem Einfluss von Psychedelika möglich sind.

Vormystische und voll entfaltete mystische Erfahrungen

Huxley war überzeugt, dass veränderte Wachbewusstseinszustände eine Vielzahl von Erfahrungen beinhalten, und bei zahlreichen Gelegenheiten unterschied er zwischen den schon erwähnten vormystischen (pre-mystical) und voll entfaltenen mystischen Erfahrungen (full blown mystical experi-

Prozess der „Deautomatisierung“ zurück. „Deautomatisierung“ ist für Deikman ein Prozess des Abbaus erlernter kognitiver und perzeptueller Schemata durch erhöhte Wachheit und Aufmerksamkeit. Snyder (1986/1988, 203) vermutet, dass die Bewusstseinsausdehnung physiologisch durch eine Überaktivierung des Locus caeruleus durch LSD erklärbar ist. Der Locus caeruleus ist für den Grad oder die Intensität unserer Wachheit verantwortlich.

ences).¹⁴⁹ Da diese Unterscheidung sehr handlich und nützlich ist, werde ich sie verwenden, um meine folgenden Ausführungen zu strukturieren und Huxleys Thesen im Licht der modernen Forschung zu diskutieren.

Vormystische Erfahrungen: Visionen, Himmel und Hölle

Da vormystische Erfahrungen nicht in den Bereich unserer Alltagserfahrungen gehören, eher selten vorkommen und oft sehr fremdartig und schwierig zu beschreiben sind, lautet meine erste Frage: Welches sind die charakteristischen Eigenschaften vormystischer Erfahrungen? Huxley verwendet vor allem drei Begriffe bzw. Metaphern, um die Haupteigenschaften solcher Erfahrungen in veränderten Wachbewusstseinszuständen im Unterschied zu Erfahrungen in gewöhnlichen Bewusstseinszuständen zu beschreiben: Visionen, Himmel und Hölle.

A. Visionen

Huxley geht davon aus, dass das offensichtlichste Charakteristikum veränderter Wachbewusstseinszustände Visionen sind.¹⁵⁰ Er vermeidet es, von „Halluzinationen“ zu sprechen, ein Begriff, der nahe legt, dass es sich dabei möglicherweise um krankhafte, im Wesentlichen jedoch irrealen Gebilde einer übersteigerten Phantasie handelt.

Huxley erkannte, dass der visionäre Prozess bei geistig und physisch gesunden Personen, welche die bewusstseinsverändernde Substanz Meskalin verwenden, einem regelmäßigen Muster folgt. In seiner Vorlesung *Die Naturgeschichte der Visionen*, die er an der Universität von Santa Barbara hielt, sagte er:

„[V]isionen ... sind nicht zufallsbedingt, sie gehorchen vielmehr gewissen Gesetzen. Jede Vision einer Person ist einzigartig, ... doch alle diese einzigartigen Visionen scheinen derselben Familie zuzugehören, sie sind sozusagen Mitglieder derselben Spezies.“¹⁵¹

Visionen zeigen nach Huxley eine bestimmte Regularität, ein Muster, sie haben alle gemeinsame Merkmale.¹⁵² Bei dieser These rekurriert Huxley auf die Forschungen von Heinrich Klüver, der in den späten zwanziger Jahren an der Universität von Chicago eine Reihe von Untersuchungen durchführte.¹⁵³

¹⁴⁹ Siehe: Smith 1969, 874; Huxley 1956/1996, 52; Huxley 1977/1998, 179–181, 211; Huxley 1978, 227.

¹⁵⁰ Siehe: Huxley 1978, 216–235; vgl.: Huxley 1977/1998, 199–220.

¹⁵¹ Huxley 1978, 227.

¹⁵² Huxley 1956/1996, 70, 77; vgl.: Huxley 1977/1998, 79.

¹⁵³ Huxley 1977/1998, 213; vgl.: Klüver 1926, 502–515; Klüver 1928/1966 und Klüver 1942/1966.

Bei Selbstexperimenten mit Meskalin beschrieb Klüver vorwiegend visuelle Halluzinationen. Er berichtete, dass die durch Meskalin verursachten visuellen Halluzinationen sowohl mit geschlossenen als auch mit geöffneten Augen beobachtet werden könnten und dass es mit geöffneten Augen unmöglich sei, eine homogene, unstrukturierte Fläche zu betrachten, ohne darauf vielfältige Formen beobachten zu können. Bei der Vielzahl von beobachtbaren Formen erkannte Klüver vier konstante Typen. Eine dieser Formkonstanten beschrieb er als laubsägenartiges Gitter, filigranes Gitterwerk, Bienenwabe und Schachbrett. Eng verwandt damit ist eine Gruppe von Spinnwebmustern, einen dritten Typ beschrieb er als Tunnel, Trichter, Gefäße. Der vierte bestand aus Spiralen. Diese Formkonstanten waren zudem durchdrungen von wechselnden Farben von intensiver Helligkeit und symmetrischen Formen.

Während Klüvers Methoden die phänomenologische Beschreibung und Analyse literarischer Texte waren, führte Ronald K. Siegel Klüvers Arbeit in den siebziger Jahren mit Methoden fort, die viel präziser sind und neueren wissenschaftlichen Standards entsprechen.¹⁵⁴ In einer Serie von experimentellen double-bind-Studien mit einer Vielzahl von Probanden untersuchte Siegel unterschiedliche Halluzinogene und erkannte nicht nur acht unterschiedliche Formkonstanten (willkürliche Formen, Linien, Kurven, Netze, Gitter, Tunnel, Spiralen und kaleidoskopartige Formen), sondern überdies acht dynamische Bewegungsmuster (ziellose Bewegungen, senkrechte, horizontale, schräge, explosive, konzentrische, rotierende und pulsierende).

Klüver und Siegel betonen, dass diese halluzinatorischen Formkonstanten und dynamischen Bewegungsmuster in unterschiedlichen Kontexten auftreten können, wie „beim Einschlafen, Aufwachen, bei Insulin, Hypoglykämie, Fieberdelirien, Epilepsie, psychotischen Episoden, fortgeschrittener Syphilis, Sinnesdeprivation, Photostimulation, elektrischer Stimulation, beim Anstarren eines Kristalls, Migränen, Schwindelanfällen und natürlich bei der Einnahme einer Reihe von Drogen“¹⁵⁵.

Wenn so viele Ätiologien, d. h. so viele Ursachen dieselben Phänomene hervorbringen, mutmaßen Klüver und Siegel, muss es irgendeinen grundlegenden Mechanismus im sensorischen Kortex des Gehirns geben. Die von Klüver und Siegel postulierten Form- und Bewegungskonstanten müssen uns demzufolge etwas Fundamentales über das Funktionieren des sensorischen Kortex und über das Wesen der Sinneswahrnehmung und der Verarbeitung von Sinneseindrücken vermitteln. Siegel postuliert, dass diese geometrischen Muster in Schilderungen visionär-halluzinatorischen Erlebens rund um den Globus angetroffen werden.¹⁵⁶ Huxley zufolge haben solche geometrischen Visionen Eingang in die Kultur gefunden: Die Darstellung indischer Manda-

¹⁵⁴ Siehe: Siegel/West 1975; Siegel 1977, 1989, 1992/1995 und 1997.

¹⁵⁵ Siegel 1977, 132.

¹⁵⁶ Siehe: Siegel 1977, 136–139.

las, meint er, beruhe auf solchen Erlebnissen.¹⁵⁷ Denkbar ist, dass allgemein die menschliche Fähigkeit, kunstvolle Ornamente hervorzubringen, wie beispielsweise Rosettenfenster gotischer Kathedralen oder die Ornamentik in der islamischen Kultur, diesen Formkonstanten des sensorischen Kortex entspringen, die mit Erinnerungsbildern ausgefüllt werden.

Klüver, Huxley und Siegel betonen, dass diese Formkonstanten, dynamischen Bewegungsmuster und das Phänomen intensiv leuchtender, wechselnder Farben und Muster gewöhnlich zu Beginn eines drogeninduzierten veränderten Wachbewusstseinszustands auftreten. Bei seiner weiteren Entwicklung wird der visionär-halluzinatorische Prozess komplexer, wobei jene geometrischen Muster weiterhin auftreten können. Die abstrakten, dynamischen und dreidimensionalen Muster tendieren dazu, sich in reale Objekte zu verwandeln, wie beispielsweise reich gemusterte Teppiche oder Mosaik, oder Schnitzereien, die sich in großartige, detaillierte, kunstvolle Gebäude verwandeln und in Landschaften. Gesichter, fremdartige Figuren, Tiere, Menschen, Fabelwesen und Monster bevölkern diese seltsamen, traumartigen Szenarien.

Huxley und Siegel stimmen nicht nur darin überein, dass die anfänglichen geometrischen Muster kulturell universal seien, sondern postulieren darüber hinaus kulturell universale Erfahrungen auch auf der Ebene visionär-halluzinatorischer Bilder und Szenarien. Gelegentlich interpretieren beide jene Erlebnisse mit der Tiefenpsychologie C. G. Jungs.¹⁵⁸ Jungs psychiatrische Kenntnisse sowie seine ethnologischen Interessen ließen ihn auf den Umstand stoßen, dass etwa psychiatrische Patienten in ihren Halluzinationen oder Neurotiker in ihren Träumen Bilder evozieren, die mythischen Symbolen gleichen, obwohl bei diesen Patienten ausgeschlossen ist, dass sie sich mit Ethnologie oder vergleichender Religionsgeschichte auseinandergesetzt haben. Aus diesem, durch zwischenmenschliches oder kulturelles Lernen scheinbar nicht erklärbaren Umstand schloss Jung auf eine transpersonale, weder erworbene noch frei verfügbare Symbolwelt zurück, auf die sog. Archetypen.

In seinem *Geleitwort* zum *Tibetanischen Totenbuch*, auf das sich Huxley bei der Erläuterung seiner psychedelischen Erfahrungen mit besonderer Vorliebe bezieht, interpretiert Jung die Archetypen im Anschluss an Kant als erfahrungsunabhängige formale Strukturen, die menschliche Erfahrungen maßgeblich determinieren.¹⁵⁹ Analog zu Kants Kategorien des Verstandes, so Jung, handle es sich bei den Archetypen um Formen, aber nicht des Verstandes, sondern der Einbildungskraft. Und da die Gebilde der Phantasie stets

¹⁵⁷ Huxley 1977/1998, 213; vgl.: Grof 1975/1993, 223. Ebenso schreibt Siegel: Er neige „zu der Annahme, dass es sich bei Mandalas um einfache geometrische Formen handelt, die ihren Ursprung in den Strukturen des optischen Systems haben und dann mit Erinnerungsbildern ausgefüllt werden.“ (Siegel 1992/1995, 26)

¹⁵⁸ Siehe: Huxley 1956/1996, 91.

¹⁵⁹ Siehe: Jung 1960/1995, 41–56.

anschaulich sind, haben sie im Unterschied zu Kants Kategorien nicht den Charakter von Begriffen, sondern von Bildern, typischen Bildern, eben den Archetypen.¹⁶⁰ Im Unterschied zu Kant vertritt Jung an dieser Stelle keinen transzendentalphilosophischen Standpunkt, sondern einen biologischen, er betrachtet Archetypen als vererbte psychische Strukturen.¹⁶¹

Der Parapsychologie seiner Zeit sehr zugetan, geht Huxley jedoch einen Schritt über Jung hinaus und macht sich die spiritistische These zu Eigen, dass ein Bereich visionärer Erfahrungen existiert, der sich nicht als Ausdruck des persönlichen oder kollektiven Unbewussten deuten lässt, sondern als Ausdruck einer ganz anderen, nichtmenschlichen, transzendenten Realität interpretiert werden sollte. Das Kriterium, das Huxley zur Identifikation dieser Gruppe von Bildern und Szenerien anführt, ist ihre Neuheit:

„Was auch immer in unserem Gehirn diese Visionen hervorbringen mag, es präsentiert uns etwas vollkommen Neues, das offensichtlich absolut nichts mit unserem persönlichen Leben oder mit dem archetypischen Leben der Menschheit zu tun hat. Es ist buchstäblich eine andere Welt.“¹⁶²

¹⁶⁰ Siehe: Jung 1960/1995, 48. Die Problematik von „leerer Form“ und „konkretem Inhalt“ hat Jung durch eine prozesstheoretische Deutung der Archetypen zu überwinden versucht. Folgt man Brumlik (1993, 51–61), so haben „Archetypen“ für Jung eine dynamische Struktur. In Analogie zu Kant beschreibt Jung die Archetypen zunächst als an sich leere, formale Elemente, welche die Einbildungskraft vor aller inhaltlichen Erfahrung prägen. Für jeden Archetyp gilt nun, dass er unendlicher Entwicklung und Differenzierung fähig ist. Dieser Umstand ist Jung in seiner klinischen Praxis bei der Beobachtung langer Serien von Patiententräumen aufgefallen, bei denen die vermeintlichen situativen Kompensationsakte (Wunscherfüllungen im Freudschen Sinne) einem zusammenhängenden Muster entsprachen. So zeigte sich Jung eine lange Serie von Träumen nicht mehr als ein sinnloses Aneinanderreihen inkohärenter und einmaliger Geschehnisse, sondern als ein wie in planvollen Stufen verlaufender Entwicklungs- oder Ordnungsprozess. Diesen Prozess, in dem sich scheinbar unzusammenhängende Momente zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschließen, in dem aus einer eher diffusen Ansammlung von Symbolen ein geschlossener, als solcher identifizierbarer Sinnzusammenhang wird, bezeichnet Jung als „Individuationsprozess“. Archetypen sind in diesem Sinne handlungsmotivierende Strukturen, die im Prozess der Individuation zur Schließung, zur Vollendung ihrer Gestalt drängen.

Eine Anmerkung zu den interkulturellen Vergleichen visionärer/halluzinatorischer Motive bei Huxley und Jung: Ähnlich wie C. G. Jung vergleicht Huxley die visionären/halluzinierten Bilder mit dem großen Fundus an Bildern und Motiven unterschiedlichster Kulturen. Anders als Jung verfolgt Huxley jedoch nicht das Ziel, „Archetypen“ als handlungsmotivierende Strukturen eines „kollektiven Unbewussten“ zu deuten, sondern vertritt die These, dass die künstlerische Reproduktion jener Landschaften und Gestalten, die der visionären Innenschau entspringen, im Zuhörer, Leser oder Betrachter eine visionäre Erfahrung – im Vergleich zur Droge in sozusagen „homöopathischer Form“ – auslösen können. Huxley entwirft damit eine spekulative Theorie der entrückenden Macht visionärer Kunst und nicht eine Tiefenpsychologie im Sinne Jungs. Eine Kurzzusammenfassung dieser in *Heaven and Hell* ausführlich entwickelten Theorie visionärer Kunst findet sich in: Huxley 1977/1998, 77–80; vgl.: ebd., 199–220.

¹⁶¹ Jung 1960/1995, 49.

¹⁶² Huxley 1978, 229. In seiner Vorlesung auf dem ersten amerikanischen Symposium über psychedelische Substanzen im Jahr 1955 schrieb Huxley ähnlich über jene fantastischen Landschaften, Gebäude und Figuren in den elaborierten Visionen: „Diese Gegenstände sind ganz neu. Der Proband erinnert oder erfindet sie nicht; er entdeckt sie ‚da draußen‘ in dem psychischen Bereich, der einer bislang unerforschten geographischen Region entspricht.“ (Huxley 1977/1998, 80)

Doch woher will Huxley wissen, dass die Neuheit nicht auf der Leistung der Einbildungskraft beruht, unterschiedlichste Formelemente frei nach dem Zufallsprinzip miteinander zu kombinieren? Die Neuheit könnte das Produkt der schöpferischen Phantasie des Geistes sein. Huxley hätte schon zeigen müssen, dass einige dieser angeblich vollkommen neuen Bilder und Szenarien irgendein empirisch überprüfbares Wissen vermitteln, was er aber nirgends getan hat.

Es ist möglich, dass der Eindruck einer vollkommen anderen, transzendenten Realität nicht bloß durch die scheinbare Neuheit zustande kommt, sondern dadurch, dass sich das Erleben in veränderten Wachbewusstseinszuständen ungeheuer intensiviert. Siegel spricht von der „visionären Gipfelerfahrung“ als dem Zeitpunkt, an welchem das Gefühl der Realität des visionär-halluzinatorischen Erlebens am intensivsten ist.¹⁶³ Dieser Zeitraum bildet nach Siegel die Demarkationslinie, bei der sich terminologisch „Pseudohalluzinationen“ von „wahren Halluzinationen“ unterscheiden lassen. Während Perioden halluzinatorischer Höhepunkte beschreiben Siegels Probanden häufig, „dass sie selbst Teil ihrer Bilderwelten geworden sind. Während solcher Zeitabschnitte hörten sie auf, in ihren Berichten Gleichnisse zu verwenden, und behaupteten, dass die Bilder Wirklichkeit seien. Dieser Punkt markiert den Übergang von Pseudohalluzinationen zu wahren Halluzinationen ...“¹⁶⁴

Der Psychologe Arthur Deikman hat in diesem Zusammenhang auf den bedeutsamen Umstand aufmerksam gemacht, dass es so etwas wie ein „Gefühl von Realität“ gibt, welches seiner Funktion nach von dem diskursiven „Urteil über Realität“ verschieden ist, wengleich im normalen Alltag meist beide synchron zusammenlaufen.¹⁶⁵ Die Intensität und der Gegenstandsbezug

¹⁶³ Siehe: Siegel 1977.

¹⁶⁴ Siegel 1977, 136.

¹⁶⁵ Siehe: Deikman 1966/1980, 252f. Die Rechtmäßigkeit dieser funktionalen Unterscheidung wird ersichtlich, wenn man erkennt, dass sich das Realitätsgefühl zeitlich viel früher entwickelt als symbolisches Denken, Urteilen und Schließen, aber auch viel früher als die unterschiedlichen Sinnesqualitäten und die vielfältigen Gefühle. Einsichtig erscheint mir diesbezüglich Max Schellers Argumentation. Scheler zufolge leitet sich das Realitätsgefühl als ursprünglichste Erfahrung alles Lebendigen auf der animalischen Ebene von dem Erlebnis von Widerstand ab. Die „erste Stufe der Innenseite des Lebens“, schreibt Scheler, „der Gefühlsdrang, ist nicht nur in allen Tieren, sondern auch im Menschen noch vorhanden ... Es gibt keine Empfindung, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung, hinter der nicht der dunkle Drang stünde, die er mit seinem die Schlaf- und Wachzeiten kontinuierlich durchschneidenden Feuer nicht unterhalte – selbst die einfachste Empfindung ist nie bloße Folge des Reizes, sondern immer auch Funktion einer triebhaften Aufmerksamkeit. Gleichzeitig stellt der Drang die Einheit aller reich gegliederten Triebe und Affekte des Menschen dar ... Der Gefühlsdrang ist auch im Menschen das Subjekt jenes primären Widerstandserlebnisses, das die Wurzel alles Habens von ‚Realität‘, von ‚Wirklichkeit‘ ist, insbesondere auch der Einheit und des allen vorstellenden Funktionen vorangängigen Eindrucks der Wirklichkeit. Vorstellen und mittelbares Denken (Schließen) können uns nie etwas anderes als das ‚Sosein‘ und das ‚Anderssein‘ dieser Wirklichkeit indizieren. Sie selbst als ‚Wirklichsein‘ des Wirklichen ist uns nur in einem mit Angst verbundenen allgemeinen Widerstande bzw. einem Erlebnis des Widerstandes gegeben.“ (Scheler 1929/1988, 16f.)

des Realitätsgefühls verändert sich nicht nur bei Drogenerfahrungen. Auch ein Traum kann beispielsweise als so real erlebt werden, dass die Überzeugung besteht, es handle sich dabei um einen Wachheitszustand. In der heutigen Traumforschung werden solche Erfahrungen einer gesteigerten Realität von Träumen vor allem bei sog. „Klarträumen“ (Tholey) resp. „luziden Träumen“ (LaBerge) berichtet, bei Träumen also, während denen sich der Träumende vollkommen darüber im Klaren ist, dass er träumt.¹⁶⁶ Bekannt ist, dass auch der umgekehrte Fall eintreten kann, d. h. dass das Realitätsgefühl sich drastisch vermindert. So kann beispielsweise die äußere Realität für Soldaten im Krieg eine unreal-traumartige Qualität annehmen.¹⁶⁷ Ebenso werden Psychosen oft begleitet von dem Gefühl, dass die Welt viel weniger real ist als sonst. Aus ähnlichen Beispielen folgert Deikman:

„[D]as Gefühl von Wirklichkeit kann als quantitative Funktion aufgefasst werden, die fähig ist, sich zu verlagern und sich daher zu intensivieren, zu reduzieren, zu übertragen und die ganze Vielfalt ideeller und sinnlicher Inhalte zu betreffen.“¹⁶⁸

Huxleys Annahme der Erfahrung einer transzendenten, jenseitigen Welt ließe sich somit erklären als Intensivierung und Verschiebung des Realitätsgefühls auf den Prozess visionärer Umstrukturierung. Deikman nennt dies „Realitätstransfer“¹⁶⁹. Hierbei werden Stimuli aus der innerpsychischen Welt durch das Gefühl der Realität aufgeladen, das im normalen Lebensalltag mit äußeren Objekten in Verbindung steht.

Solche Realitätstransfers können praktische Auswirkungen haben. In gewissen Fällen kann nach Siegel die Steigerung des Realitätserlebens einer Vision die Macht besitzen, das gesamte Empfinden, Wahrnehmen und Denken einer Person in seinen Bann zu ziehen, so dass sich ihr Verhalten und ihre Persönlichkeit verändert. Anhand einer Reihe von Fallbeispielen dokumentiert Siegel in seinem Buch *Halluzinationen: Expeditionen in eine andere Wirklichkeit* eindrücklich, wie Menschen, die ihre Visionen für wirklich halten, ihr Denken und Verhalten ändern, während sie ihre fremdartigen visionären Wahrnehmungen zu verarbeiten suchen.¹⁷⁰

Ob das ursprüngliche Widerstandserlebnis tatsächlich immer nur mit Angst verbunden sein muss, erscheint mir fraglich. Denkbar ist, dass das ursprüngliche Widerstandserlebnis auch mit dem Gefühl lustvoller Freude einhergeht. In der Evolution tierischen Lebens entstand das Realitätsgefühl aufgrund des Widerstandserlebnisses als primäres Datum vermutlich vor jeglichen angst- oder lustvollen Gefühlen. Bei der Individualgenese ist durchaus denkbar, dass ungeborenes Leben den im Mutterbauch verspürten Widerstand als angenehm verspürt, wobei sich vermutlich hieraus bereits ein primäres Realitätsgefühl entwickelt und nicht erst während des schmerzhaften Geburtsprozesses.

¹⁶⁶ Siehe dazu ausführlich: Tholey 1980 und LaBerge 1985.

¹⁶⁷ Siehe dazu: Hauskeller 1995, 178–180.

¹⁶⁸ Deikman 1966/1980, 252f.

¹⁶⁹ Deikman 1966/1980, 253.

¹⁷⁰ Siehe: Siegel 1992/1995. Siegel führt Visionen auf Gehirnprozesse zurück und gehört damit in das materialistisch-anthropozentrische Lager. Vgl. dazu die kritisch vergleichende Diskussion

B. Himmel und Hölle

Der Strom (visueller) Halluzinationen ist eng verbunden mit dem dynamischen Prozess der Gefühle. Ich verwende hier den Begriff „Gefühl“ im weitesten Sinne des Wortes für all das, was weder eine visionär-halluzinatorische noch eine reale Wahrnehmung ist und auch kein Gedanke in sprachlicher oder zeichenhafter Form. Huxleys Überzeugung nach kann der Strom der Erfahrung in veränderten Wachbewusstseinszuständen in zwei vollkommen gegensätzliche Gefühlsprozesse hineinführen, die eng mit dem jeweiligen visionär-halluzinatorischen Erlebnis verbunden sind. Im Anschluss an William Blake bezeichnet er diese beiden Erfahrungsmodi als Himmel und Hölle.

Für Huxleys Unterscheidung von himmlisch beglückenden Erfahrungen und Horrortrips hat nicht nur William Blake, sondern im Wesentlichen auch Rudolf Otto Pate gestanden, denn Huxley verweist zur Beschreibung seiner eigenen Erfahrungen mit Meskalin in *The Doors of Perception* auf Ottos Begriff des *mysterium tremendum*.¹⁷¹ In seinem Werk *Das Heilige* von 1917 hat Otto das Gefühl des *mysterium tremendum* als das Gefühl des „schauer-vollen Geheimnisses“, als „das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung“ beschrieben; es sei „dasjenige, was ... in uns zeitweilig das Gemüth mit fast sinn-verwirrender Gewalt erregen und erfüllen“ könne.¹⁷² Die wesentliche Eigenschaft des numinosen Gefühls ist nach Otto seine „Kontrastharmonie“ resp. sein „Doppelcharakter“: Es ist sowohl das *mysterium tremendum* – Huxleys Hölle – als auch das *mysterium fascinans*, das Erlebnis des Faszinierenden, Anziehenden, Wundervollen – Huxleys Himmel.

Im Anschluss an Humphrey Osmond, den Begleiter seiner ersten Meskalinerfahrung und überzeugten Vertreter der Modellpsychoserecherche, vertritt Huxley die These, dass Meskalinerfahrungen einen empathischen Einblick in das fremdartige Erleben des Schizophrenen ermöglichen. Huxley, der einer verstehenden Psychiatrie und nicht dem Behaviorismus das Wort redet, meint, dass die Übergänge zwischen Schizophrenie und Gesundheit lediglich unterschiedlichen Graden auf derselben Skala entsprechen und daher fließend sind. Die Krankheit des Schizophrenen besteht nach Huxley im Unvermögen, sich vor der inneren und äußeren Wirklichkeit – so wie dies der geistig Gesunde im Allgemeinen tut – in die selbst erschaffene Welt der Vernunft zu flüchten, in die menschlich abgegrenzte Welt mit ihren nützlich-

zwischen materialistisch-anthropozentrischen und religiös-metaphysischen Deutungen von Wiebe (2000/2002).

¹⁷¹ Huxley 1954/1996, 43f.

¹⁷² Otto 1917/1991, 13. Huxley hat mit Ottos Werk schon früh Bekanntschaft gemacht, wie aus einer Andeutung in einem Brief an T. S. Eliot vom 22. März 1930 hervorgeht. (Siehe: Smith 1969, 333)

chen Begriffen, gemeinsamen Symbolen und allgemein anerkannten Konventionen.¹⁷³

Beglückend-positive und traumatisch-negative visionäre Erfahrungen wurden und werden Huxleys Überzeugung nach in den Kulturen der Welt künstlerisch verarbeitet: etwa in Beschreibungen paradiesischer Urzustände in religiösen Texten, Märchen und Mythologien. Die negativ verwandelte Welt finde ihren Niederschlag in der biblischen Lehre der Erbsünde, sie sei sichtbar in van Goghs späten Landschaften, in den Szenen der Erzählungen Kafkas und in Dantes Schilderungen des Infernos der Hölle.¹⁷⁴

In seiner Kopenhagener Vorlesung diskutiert Huxley acht „systematische Anstrengungen“ zur Induktion visionärer Erlebnisse, die „zu allen Zeiten und in allen Kulturen sehr hoch eingeschätzt“ worden seien: Hypnose, Meditation resp. die Methode der Fokussierung der Aufmerksamkeit auf einen Punkt, sensorische Verarmung, systematische Atemübungen, Fasten, Schlafentzug, Askese oder Kasteiungen sowie natürliche und chemische Psychedelika (Psilocybinpilze, Meskalin und LSD).¹⁷⁵

In *The Doors of Perception* argumentiert Huxley, dass visionäres Erleben das Ergebnis physiologischer Veränderungen ist. Er glaubt, dass Adrenochrom, das ein Zerfallsprodukt des Adrenalins ist und dessen chemische Strukturformel derjenigen des Meskalins gleicht, die Ursache visionärer Erlebnisse sei, da diese Substanz, so nahm Huxley an, vom menschlichen Körper spontan und in ausreichender Menge produziert werde.¹⁷⁶ Er vermutete, dass die systematischen Atemübungen z. B. indischer Yogis Visionen hervorbringen, weil durch die Atemübung der CO₂-Wert in den Lungen, im Blut und schließlich auch im Hirn drastisch ansteigt.¹⁷⁷ Die Selbstgeißelungen mittelalterlicher Mystiker führen Huxleys Ansicht nach zur Freigabe großer Mengen von Histamin in den Blutkreislauf, wodurch der Körper vergiftet werde, was wiederum zu visionär-halluzinatorischen Erlebnissen führe.¹⁷⁸ Ähnlich erklärte er die visionären Wirkungen des Fastens als Resultat einer Unterversorgung mit lebenswichtigen Vitaminen.¹⁷⁹

In seinem Aufsatz *Ecstasy from a Physiological Point of View* hat Kaj Björkqvist gezeigt, dass die moderne Medizin Huxleys Thesen widerlegt hat oder diese sich zumindest als unwahrscheinlich herausstellen.¹⁸⁰ Nichtsdestoweniger muss Huxley zugestimmt werden, dass physiologische Veränderungen berücksichtigt werden sollten, wenn man die Frage stellt, weshalb die bewusstseinsverändernden Methoden der Mystiker aller religiösen Traditionen der Welt und die Erlebnisse in veränderten Wachbewusstseinszuständen

¹⁷³ Siehe: Huxley 1954/1996, 44.

¹⁷⁴ Siehe: Huxley 1956/1996, 102f.

¹⁷⁵ Siehe ausführlich: Huxley 1977/1998, 203–210; vgl.: Huxley 1978, 224–227.

¹⁷⁶ Siehe: Huxley 1954/1996, 10f.

¹⁷⁷ Huxley 1956/1996, 107f.

¹⁷⁸ Siehe: Huxley 1956/1996, 113.

¹⁷⁹ Siehe: Huxley 1956/1996, 112.

¹⁸⁰ Siehe ausführlich: Björkqvist 1982.

sich dermaßen ähnlich sind. Huxley nahm an, dass strukturell ähnliche Erfahrungsweisen bestehen, die sowohl unabhängig sind von kulturellen Bedingungen wie auch von der Art und Weise ihres Zustandekommens.

Exkurs: Adolf Dittrich – Himmel und Hölle als ätiologieunabhängige Strukturen veränderter Wachbewusstseinszustände

Der Zürcher Psychiater Adolf Dittrich ist Huxleys metaphorischer Unterscheidung zwischen Visionen, Himmel und Hölle ausdrücklich gefolgt und hat mit seinen Mitarbeitern ein wissenschaftliches Modell entwickelt, um „veränderte Wachbewusstseinszustände“ im Unterschied zu „gewöhnlichen Wachzuständen“ und „Schlafzuständen“ zu bestimmen.¹⁸¹ Dittrich argumentiert, dass gewöhnliche und veränderte Wachbewusstseinszustände nicht durch eine exakt bestimmbare Grenze getrennt sind, wie Huxley zuweilen suggeriert, sondern gradweise ineinander übergehen.

Er und seine Mitarbeiter gingen der Frage nach, ob es einen ätiologieunabhängigen, invarianten Kern veränderter Wachbewusstseinszustände gibt. Unter wissenschaftstheoretischen Auffassungen, die Poppers und Lakatos' kritischem Rationalismus nahe stehen, hat Dittrich ein empirisch überprüfbares Hypothesengefüge formuliert, das auf einem multidimensionalen Ansatz basiert. Dies impliziert, dass allen veränderten Wachbewusstseinszuständen (im Folgenden kurz: VWB) unabhängig von ihren Ursachen gewisse Erlebnisdimensionen gemeinsam sind. Zur Erfassung der VWB diente der zu diesem Zweck speziell konstruierte Fragebogen APZ.¹⁸²

¹⁸¹ Dittrich 1985/1996; Vgl.: Dittrich 1990. Dittrichs Verweis auf Huxley findet sich in: Dittrich 1985/1996, 210 und Dittrich 1990, 105 und 113.

¹⁸² Der Fragebogen findet sich im Anhang I von Dittrichs Studie, in: Dittrich 1985/1996, 241–248. Ich gebe hier nur Hinweise auf Dittrichs Vorgehen. Eine ausführliche Darstellung und Diskussion würden den Rahmen meiner Arbeit bei weitem sprengen. Dittrich und seine Mitarbeiter konstruieren den Fragebogen auf der Grundlage der vorhandenen Literatur, in der Hinweise auf ätiologieunabhängige Ähnlichkeiten von VWB zu finden sind. Daraufhin diskutiert er das Falsifikationsprinzip des Kritischen Rationalismus Poppers und Lakatos', wonach Hypothesen – hier die Hypothese des Bestehens ätiologieunabhängiger Bewusstseinsstrukturen – geprüft werden, indem das Falsche ausgeschlossen wird. „Aus der zu prüfenden Hypothese“, schreibt Popper, „... deduzieren wir die Prognose. Wir konfrontieren dann diese Prognose, wann immer es möglich ist, mit den Ergebnissen experimenteller und anderer Beobachtungen. Übereinstimmung mit diesen gilt als Bewährung der Hypothese, aber nicht als endgültiger Beweis; klare Nichtübereinstimmung gilt als Widerlegung und Falsifikation.“ (Zit.: ebd., 91)

VWB definiert Dittrich als (1) „*kurzfristige Verlaufsgestalten, die sich vom Hintergrund eines aus der Sicht der westlichen Kultur ‚normalen‘, rationalen Wachbewusstseins (NWB) abheben*“ (Ebd., 91). Sie werden (2) „*willkürlich selbst erzeugt bzw. ihre sonstige Induktion wird nicht abgelehnt*“ (Ebd., 93). „*Jeder VWB weist*“ (3) „*eine Anzahl von bestimmten, verbal mehr oder weniger gut beschreibbaren Merkmalen auf, die nur selten während des normalen Wachbewusstseins (NWB) auftreten. Die Anzahl solcher differenzierender Merkmale eines VWB entspricht seiner Intensität und bestimmt seinen Ort auf Dimensionen, die vom NWB bis zu extremen VWB reichen.*“ (Ebd.) Anschließend werden verschiedene Falsifikationsmöglichkeiten und statistische Verfahrensweisen diskutiert.

Huxleys poetische Bezeichnungen Himmel, Hölle und Visionen wurden als drei charakteristische Teilaspekte von VWB in Items dieses Fragebogens operationalisiert. Dittrich und seine Mitarbeiter nannten diese drei Teilaspekte: (1) ozeanische Selbstentgrenzung, (2) angstvolle Ichauflösung und (3) visionäre Umstrukturierung.¹⁸³ Es gelang ihnen nachzuweisen, dass diese drei Erlebnisaspekte durch unterschiedlichste Mittel hervorgerufen werden können. Zur Auslösung der VWB dienten Halluzinogene I. Ordnung (N,N-Dimethyltryptamin, Psilocybin und THC), ein Halluzinogen II. Ordnung¹⁸⁴ (Lachgas), verschiedene Arten herabgesetzter Umweltstimulation (sensorische Deprivation, hypnagoge Zustände, Hypnose und autogenes Training) sowie Reizüberflutung durch erhöhte Stimulusvariabilität. Die Experimente erfolgten überwiegend unter Verwendung von Kontrollgruppen mit Vorher-Nachher-Messung. Die vielschichtige statistische Auswertung des Fragebogens APZ mit multivariaten Verfahren ergab, dass die Hypothese des gemeinsamen Kerns von VWB sich bewährt. Die Gültigkeit der experimentellen Ergebnisse wurde durch die *Internationale Studie über veränderte Wachbewusstseinszustände* außerhalb des psychologischen Labors überprüft. Die Untersuchung wurde in fünf verschiedenen Ländern Europas und in den USA durchgeführt. Insgesamt 1133 Probanden beschrieben ihren zuletzt erlebten VWB mittels des erwähnten Fragebogens APZ. Als auslösende Bedingungen nannten die Probanden dieser Studie vor allem Marihuana, Haschisch, LSD und verschiedene Meditationsverfahren. Die Auswertung zeigte, dass die Resultate dieser Feldstudie mit den Ergebnissen der Laborstudie übereinstimmten. Zusätzlich wurde das Hypothesengefüge an ethnologischen Beschreibungen schamanistischer Praktiken sowie Ergebnissen klinischer Be-

Die Form der „gebundenen Selbstbeurteilung“ durch einen Fragebogen wird aus ökonomischen Gründen gewählt und weil sie unabhängiger ist von der Einschätzung durch einen Versuchsleiter, als dies bei der Interpretation „freier Selbstschilderungen“ der Fall ist. (Ebd., 102) Der Gefahr einer allzu engen Einschränkung der Beschreibungsmöglichkeiten durch einen Fragebogen begegnen Dittrich und seine Mitarbeiter, indem sie ein äußerst breites Spektrum von Items formulieren, wobei auch berücksichtigt wird, dass die Probanden sehr unterschiedliche Fähigkeiten zur Selbstbeobachtung und vor allem zur Verbalisierung ihres Zustandes haben. Zur Formulierung der Items wird die Literatur systematisch daraufhin durchgesehen, welche Fragebögen zu den aufgeführten Stimuli zur Erzeugung von VWB bereits vorliegen. Werden keine Selbstbeurteilungsverfahren gefunden oder sind die in der Literatur zitierten Fragebögen für die Itemsammlung unergiebig oder nicht erhältlich, wird auf Fremdbeurteilungsskalen sowie freie klinische Beschreibungen zurückgegriffen. Die so gewonnenen rund 800 Items werden sukzessiv reduziert. Bei den inhaltlich ähnlich formulierten werden umständlichere ausgeschieden. Teilweise werden neue formuliert, bis schließlich eine für die Probanden zumutbare Anzahl von 158 Items übrig bleibt. Als Reaktionsmöglichkeit wird für alle Items „ja-nein“ gewählt. Bei der Diskussion der Ergebnisse werden auch einseitige Antwortstile („Ja-“ oder „Nein-Sagestil“) berücksichtigt. Der Fragebogen liegt in acht verschiedenen Sprachen vor. (Siehe dazu: ebd., 102ff.)

¹⁸³ Siehe: Dittrich 1985/1996, I.

¹⁸⁴ Halluzinogene I. Ordnung entsprechen den Substanzen, die ich nach amerikanischer Terminologie als Psychedelika bezeichnet habe. Es sind also Substanzen vom Typ des LSD. „Der Hauptunterschied zwischen den beiden Gruppen besteht darin, dass diejenigen der II. Ordnung seltener strukturierte optische halluzinatorische Phänomene, dafür aber eine stärkere Bewusstseinsirrbung hervorrufen.“ (Dittrich 1990, 78; vgl.: Leuner 1981, 33f.)

obachtungen bei psychedelischen und holotropen Sitzungen nach Stanislav Grof überprüft. Es existieren kaum Diskrepanzen. Die drei charakteristischen Teilaspekte von VWB: ozeanische Selbstentgrenzung (Huxleys Himmel), angstvolle Ichauflösung (Hölle) und visionäre Umstrukturierung (Visionen) wurden auf der ganzen Linie bestätigt.

Dittrichs dreidimensionales Modell konnte überdies durch Nachforschungen mit der Positronen-Emissionstomographie (PET) bestätigt werden, die es erlaubt, die funktionale Organisation des Gehirns bei unterschiedlichen Bewusstseinszuständen direkt am lebendigen Menschen zu untersuchen. Der Neurologe Franz Vollenweider untersuchte drogeninduzierte veränderte Bewusstseinszustände mit dem PET und konnte zeigen, dass den Dimensionen ozeanische Selbstentgrenzung, angstvolle Ichauflösung und visionäre Umstrukturierung, ausgelöst durch Psilocybin und Ketamin, bestimmte Muster neuraler Aktivität entsprechen.¹⁸⁵

Dittrichs Items zur Kategorie visionäre Umstrukturierung bestätigen die Ergebnisse von Klüver und Siegel, liefern jedoch keine differenziertere Beschreibung. Daher bleibt die Frage: Welche Eigenschaften charakterisieren die Kategorien ozeanische Selbstentgrenzung (Huxleys Himmel) und angstvolle Ichauflösung (Hölle)?

Die Items der Kategorie ozeanische Selbstentgrenzung enthalten folgende Gefühlsqualitäten: Gefühle der Levitation, der Grenzenlosigkeit, die Grenze zwischen dem eigenen Selbst und der Umgebung scheint sich aufzulösen und in eine ununterscheidbare Einheit überzugehen, das Gefühl, einen Körper zu haben, verschwindet, Gefühle des Friedens, des Losgelöst-Seins von allen Verpflichtungen, des Glücks und des Zufriedenseins ohne äußeren Anlass tauchen auf, es bereitet Freude, Dinge zu betrachten, alles erscheint indifferent, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scheinen eins zu sein.¹⁸⁶

Die Gefühlsqualitäten der angstvollen Ichauflösung sind der ozeanischen Selbstentgrenzung geradezu entgegengesetzt.¹⁸⁷ Statt zu einer positiv empfundenen Verschmelzung des Ichs mit der Umwelt kommt es jetzt zu einer radikaleren Trennung dieser beiden Pole als üblich, Gefühle der Isolation von Dingen und Menschen dominieren, das Gefühl des eigenen Selbst, das bei normalen Bewusstseinszuständen kontinuierlich aufrechterhalten bleibt, spaltet sich und die Probanden erleben sich selbst wie „von außen“, als eine fremde Person. Statt die Transzendenz der Zeit zu erleben, erscheint der Zeitfluss quälend langsam. Das Gefühl der willentlichen Selbstbestimmbarkeit geht verloren, man hat Mühe, auch nur die kleinste Entscheidung zu treffen, fühlt sich wie gelähmt, wie eine Marionette oder wie ein Automat und verharrt wie erstarrt in einer ganz unnatürlichen Haltung.

Parallel zum Gefühlsleben wird die kognitive Seite in Mitleidenschaft gezogen. Es scheint unmöglich zu sein, wichtige von unwichtigen Gedanken zu

¹⁸⁵ Siehe: Vollenweider 1998.

¹⁸⁶ Siehe: Dittrich 1985/1996, 202–206.

¹⁸⁷ Siehe zum Folgenden: ebd., 206f.

unterscheiden, und Gedankengänge werden von Nebengedanken unterbrochen und reißen fortlaufend ab.

Ich fasse zusammen: Mit seinen Untersuchungen konnte Dittrich Huxleys Thesen bestätigen. Die Empfindungen ozeanischer Selbstentgrenzung (Huxleys Himmel) und angstvoller Ichauflösung (Hölle) sind die zwei gegensätzlichsten Erlebnisweisen in veränderten Wachbewusstseinszuständen und bilden zwei prägnante dynamische Strukturen im Erfahrungsstrom, die eng mit dem visionär-halluzinatorischen Prozess verbunden sind. Diese Erlebnisstrukturen bestehen unabhängig von der jeweiligen kulturellen Prägung und ihrem spezifischen Auslöser. Natürlich existieren zahlreiche Zwischenformen des Erlebens, welche weniger dramatisch sind, die jedoch unerwartet plötzlich in diese höchst dramatischen Erlebnisweisen einmünden können.

Voll entfaltete mystische Erfahrung

„Visionäres Erleben“, stellt Huxley zwei Seiten vor Schluss von *Heaven and Hell* dezidiert fest, „ist nicht dasselbe wie mystisches Erleben. Mystisches Erleben liegt jenseits des Bereichs der Gegensätze. Visionäres Erleben spielt sich noch immer innerhalb dieses Bereichs ab.“¹⁸⁸ Himmel, Hölle und Visionen, Raum und Zeit, Ich und Du, Außen- und Innenwelt – sämtliche sprachlich fassbaren Dichotomien werden in der *coincidentia oppositorum*, der eigentlichen mystischen Erfahrung der vollkommenen Ichauflösung und Alleinheit,¹⁸⁹ Huxleys Ansicht nach aufgehoben. Eng mit der vollkommenen mystischen Erfahrung ist für Huxley die psychische Erfahrung eines „undifferenzierten Lichts“ verbunden, das im Unterschied zur Erfahrung „differenzierten Lichts“ nicht von den Gegenständen des Bewusstseins auszugehen scheint. Ich bin mir nicht sicher, ob es sich hierbei Huxleys Ansicht nach um ein notwendiges Kriterium mystischer Erfahrungen handelt. Denn Huxleys Kennzeichnung vollkommen mystischer Erfahrungen variiert je nach Kontext.

In einem Brief vom 20. Mai 1957 nennt Huxley vier Merkmale der voll entfalteten mystischen Erfahrung unter dem Einfluss von LSD. Mystische Erfahrungen unter dem Einfluss von LSD sind: (1) Erkenntnisakte, die uns sagen, dass alles in allem enthalten ist, und uns (2) eine neue Art der Wahrnehmung jenseits der gewohnten Subjekt-Objekt-Struktur ermöglichen. Diese Erfahrungen werden (3) oft als zutiefst „wahr“ erlebt, wobei diese Wahrheit nicht diskursiv einlösbar scheint, sondern sich selbstevident im momentanen Erleben kundgibt. Trotz aller Widrigkeiten des Lebens führen diese Erfahrungen (4) zu einer überaus optimistischen Lebenshaltung und dem

¹⁸⁸ Siehe: Huxley 1956/1996, 104.

¹⁸⁹ Vollkommene Ichauflösung und Alleinheit als wesentliche Bestandteile der vollen mystischen Erfahrung behauptet Huxley schon in *The Doors of Perception*, siehe: Huxley 1954/1996, 22.

Gefühl einer großen Dankbarkeit für das Privileg, in einem so wunderbaren, außerordentlichen Universum wie dem unseren zu leben.

„Es scheint offensichtlich, dass Anästhetika wie Meskalin und LSD ‚eine Tür öffnen‘, welche uns Zugang zu Gebieten des Geistes verschafft, die wir gewöhnlich nicht oder sehr wenig oder nur gelegentlich zur Kenntnis nehmen. In diesem Gebiet des Geistes können hellseherische Erfahrungen stattfinden, die manchmal schrecklich sind, aber (sofern wir physisch und psychologisch gesund sind) öfter schön und erleuchtend. Wir können auch das an-treffen, was die Mystiker das ‚verborgene Wissen über das Wesen des Universums‘ nennen – ein ‚Sinn für etwas, das viel tiefgreifender zusammengesmolzen ist‘ (in Wordsworth’s Worten), ein Sinn, dass Alles in jedem Einzelnen präsent ist, das Absolute in jedem Relativen. Und in Verbindung mit diesem obskuren Wissen kann ein neuer Modus der Wahrnehmung auftreten, in welchem die gewöhnliche Subjekt-Objekt-Beziehung irgendwie transzendiert wird und ein Bewusstsein der Einheit des Selbst und der äußeren Welt da ist. Oft ist damit auch eine eigentliche Erfahrung der Wahrheit verbunden (es wird gewusst, dass diese Dinge wahr sind), welche, wenn sie dem Geist in seinem normalen Zustand in begrifflichen Termini präsentiert werden, unverständlich und absurd erscheinen. Solche Aussagen wie ‚Gott ist Liebe‘ werden mit der Totalität des eigenen Seins erkannt und ihre Wahrheit scheint trotz Schmerz und Tod selbstevident zu sein. Damit einher geht eine intensive Dankbarkeit für das Privileg, in diesem Universum zu existieren. (Blake sagte ‚Dankbarkeit ist der Himmel selbst‘ – ich war unfähig diesen Satz zu verstehen, bevor ich LSD nahm, doch jetzt erscheint er mir einleuchtend zu sein.)“¹⁹⁰

Erkenntnistheoretische Überlegungen zu voll entfaltenen mystischen Erfahrungen

Huxley war wie viele Mystiker überzeugt, dass mystische Erfahrungen in einen Bereich jenseits von Sprache, Logik, Symbolisierung und Rationalität zu einer direkten „Erkenntnis-durch-unmittelbare-Bekannschaft“ mit einer jenseitigen, transzendenten Wirklichkeit führen. Die mystische Intuition der Einheit von allem mit allem, in welcher die Subjekt-Objekt-Trennung, die Kategorien von Raum, Zeit und sämtliche Gegensätze überstiegen werden, war für ihn die Kernerfahrung der *Ewigen Philosophie*, der die unterschiedlichen Mystiker eine Vielfalt von Namen gegeben hätten.¹⁹¹

In einem Brief an Thomas McCormack aus dem Jahr 1946 nimmt Huxley William James’ Unterscheidung zwischen „Erkenntnis durch Bekannschaft“ und „Wissen über“ auf.¹⁹² Huxley interpretiert James’ Begriff „Erkenntnis durch Bekannschaft“ als private, unmittelbare, unvermittelte Form der Wahrnehmung, des unmittelbaren Gewahrseins von Emotionen und Gedanken. „Wissen über“ ergibt sich durch die Formung jener basalen, unmittelbaren Erkenntnisse durch automatische Assoziationen und die erlernten kulturellen Muster. Wenn wir „Erkenntnisse durch Bekannschaft“ erreichen wol-

¹⁹⁰ Dieser Brief findet sich nicht in den gesammelten, von G. Smith (1969) herausgegebenen Briefen, sondern in: Smith, P. B. 1972, 86f. und wurde wieder abgedruckt in: Huxley 1977/1998, 149f.; vgl.: Huxley 1977/1998, 95, 273f.

¹⁹¹ Siehe: Huxley 1946, 4f.

¹⁹² Siehe: Smith 1969, 545f.

len, argumentiert Huxley, dann müssen wir uns von den kulturellen Ideen durch einen Dekonditionierungsprozess befreien, indem wir die Wurzeln unserer Kultur vergessen oder ausreißen, die Tiefenstrukturen der Sprache umgehen, die unser Alltagsbewusstsein formen, und uns von unseren emotionalen Erinnerungen befreien.¹⁹³

Gemäß Huxley kann „Wissen aus Bekanntschaft“ oder die „nicht-rationale Intuition ... auf ihren niedrigeren Ebenen sinnlicher Natur sein, auf den höheren Ebenen hingegen ‚parapsychologischer‘ oder spiritueller Natur“.¹⁹⁴

Ein Überblick über die neueste Mystikdiskussion zeigt, dass Huxleys Konzept einer ewigen Philosophie einerseits harsch kritisiert worden ist, andererseits aber auch wieder rehabilitiert wurde. Heute stehen sich zwei Lager gegenüber: die Konstruktivisten und die Dekonstruktivisten oder Dekonditionisten (um diese vom französischen Dekonstruktivismus zu unterscheiden).

Die Konstruktivisten argumentieren, dass mystische Erfahrungen dem formgebenden Einfluss der Kultur, der Sprache und den Glaubensüberzeugungen nicht enttrinnen können. Diese These wurde in den sechziger und siebziger Jahren von Bruce Garside, R. C. Zaehner, John Hick, Wayne Proudfoot und anderen vertreten.¹⁹⁵ Ihre Vorläufer um die Jahrhundertwende waren Friedrich von Hügel und Rufus Jones.¹⁹⁶ Die vehementeste und einflussreichste Stellungnahme dieser Sichtweise erschien 1978 mit der Publikation von *Mysticism and Philosophical Analysis*, einem Sammelband mit zahlreichen Aufsätzen verschiedenster Autoren, herausgegeben von Steven T. Katz. Katz' eigener Essay hat die konstruktivistische Sichtweise so kraftvoll ausgedrückt, dass er in zahlreichen Beiträgen zur Mystikdebatte bis heute immer wieder zitiert wird. Katz argumentiert, dass es

¹⁹³ Für Huxley besitzt „Erkenntnis durch Bekanntschaft“ eine wichtige ethische Funktion. In einem Brief an seinen Bruder Julian vom 5. Januar 1959 beispielsweise kritisiert er die „Technisierung“ aller Gebiete menschlicher Aktivitäten, „was dazu führt, dass die sozialen Beziehungen verarmen“. Was unsere Gesellschaft braucht, um gesunde soziale Beziehungen zu revitalisieren, ist nach Huxleys Überzeugung „eine psychologische Erziehung der Spontaneität, der Dekonditionierung, des willentlichen Übergangs von der konzeptuell-technischen Welt, welche in allen Bereichen dem Kult der Effizienz huldigt, hin zur persönlichen Welt direkter Erfahrungen sowohl außerhalb als auch innerhalb unseres Selbst. Eine Methode der Beruhigung müsste gefunden werden, die sich immer vollkommener auf immer mehr und schließlich auf alle Bereiche ausdehnen ließe, eine Art von Zen-Training in der Kunst der Spontaneität, der Dekonditionierung, des Offen-Werdens.“ (Smith 1969, 859)

¹⁹⁴ Smith 1969, 546. Im Unterschied zu Huxley argumentiert Forman, dass James' Begriff „Erkenntnis durch Bekanntschaft“ nicht passend ist, um die Eigenart mystischer Erlebnisse wiederzugeben, da James' Begriff „seiner Struktur nach intentional ist, ein Subjekt voraussetzt, welches einem Objekt bewusst ist, das durch die Sinne wahrgenommen wird“ (Forman 1999, 117). Da viele Mystiker behaupten, dass mystische Erlebnisse ihrer Struktur nach nicht-intentional sind, fügt Forman James' epistemologischer Unterscheidung eine dritte Kategorie hinzu, „Wissen-durch-Identität“ (knowledge-by-identity) (Forman 1999, 118).

¹⁹⁵ Siehe: Garside 1972, 93–102; Zaehner 1957/1957; Hick 1976/1980; Proudfoot 1985.

¹⁹⁶ Hügel 1908/1923 I und II; Jones 1909.

„keine reinen, d. h. unvermittelten Erfahrungen gibt. Weder mystische Erfahrungen noch alltäglichere Erfahrungsformen bieten irgendwelche Anzeichen oder Gründe zu glauben, dass sie unvermittelt sind. Mit anderen Worten, *sämtliche* Erfahrungen sind vermittelt, organisiert und uns Menschen gegeben aufgrund extrem komplexer epistemologischer Bedingungen. Der Begriff einer unvermittelten Erfahrung scheint selbst widersprüchlich und nichtssagend zu sein.“¹⁹⁷

Katz ist überzeugt, dass Mystiker glauben, Gott zu erfahren, Brahman, das Nirwana oder die Harmonie mit dem Tao zu erreichen, weil sie in einem bestimmten kulturellen und religiösen Kontext leben. Der Rekurs auf die unterschiedlichen kulturellen Kontexte, in denen religiöse Erfahrungen stattfinden, vermag nach Katz zu erklären, warum religiöse Erfahrungen so unterschiedlich sind, so dass beispielsweise christliche Mystiker von einer Gotteserfahrung sprechen, Buddhisten von der Leere und vom Nirwana, Taoisten von der Harmonie mit dem Tao. Zudem unterstützt Katz' konstruktivistische Sichtweise das materialistische Projekt, mystische Erfahrungen erklären zu können, ohne auf einen transzendenten Bereich, Gott, Brahman und dergleichen verweisen zu müssen.

Auf der anderen Seite stehen die Perennialisten, Dekonditionisten wie Aldous Huxley, Evelyn Underhill, Rudolf Otto, Walter T. Stace, Huston Smith und viele andere.¹⁹⁸ Sie sind der Überzeugung, dass mystische Erfahrungen einen unmittelbaren, direkten Kontakt mit einem (wie auch immer definierten) Absoluten darstellen. Diese These und Huxleys Argumentation lebte in den neunziger Jahren wieder auf. Als Reaktion auf die Dominanz des konstruktivistischen Paradigmas gab Robert K. C. Forman den Sammelband *The Problem of Pure Consciousness* heraus.¹⁹⁹ In seinem Aufsatz kritisiert Forman an Katz und den Konstruktivisten, dass sie es versäumt hätten, drei unterschiedliche Phasen des mystischen Prozesses zu unterscheiden: den Zeitraum vor, während und nach dem mystischen Erlebnis.²⁰⁰ Das konstruktivistische Paradigma, argumentiert Forman, würde lediglich eine überzeugende Erklärung für die erste und die dritte Phase bieten, nicht jedoch für die zweite. Während eine mystische Erfahrung stattfindet, erklärt Forman, existieren „keine Gedanken, keine Sinnesempfindungen, kein kognitiver Inhalt“, sondern lediglich „ein nichtintentionaler, aber wachsender Augenblick“, den er „Ereignis reinen Bewusstseins“ (pure consciousness event) nennt.²⁰¹ In kontemplativen Traditionen stellt sich laut Forman das Ereignis reinen Bewusstseins ein als Resultat verschiedenster Praxisformen wie beispielsweise der Zen-Meditation oder der Yoga-Praxis, die wie ein Katalysator den Geist dazu führen, dass er absichtlich alle Gedanken, Sinnesempfindungen und Gefühle „vergisst“. Gradweise oder plötzlich, so Forman, gelange der Geist

¹⁹⁷ Katz 1978b, 26; vgl.: Katz 1982, 1983 und 1992, sowie: Lans 1987.

¹⁹⁸ Otto 1926; Underhill 1911/1928; Smith 1976/1992; Stace 1960.

¹⁹⁹ Forman 1990; vgl.: Brown 1986/1988.

²⁰⁰ Siehe: Forman 1999, 96.

²⁰¹ Forman 1999, 11 und 15.

in einen vorübergehenden Zustand reinen Bewusstseins, bei dem alle kognitiven Prozesse, die im Alltag aktiv sind, vergessen werden.²⁰²

Gibt es drogeninduzierte voll entfaltete mystische Erfahrungen?

Wie ist Huxleys Gleichsetzung von Drogenerfahrungen mit mystischen Erfahrungen zu bewerten? Huxley ist nicht der erste, der religiöse mystische Erfahrungen mit Drogenerfahrungen gleichsetzt. Bereits 1926 postulierte der bereits mehrfach erwähnte James Leuba strukturelle Ähnlichkeiten.²⁰³ Bis heute ist die Thematik höchst umstritten. Die Gegner vertreten in der Regel eine konstruktivistische Position und betonen, dass kulturelle und sprachliche Bedingungen mystische Erfahrungen wesentlich prägen, und/oder argumentieren, dass mystische Erfahrungen nicht mittels Drogen reproduzierbar sind, sondern Gnadengeschenke einer transzendenten Macht. Sie gestehen drogeninduzierten mystischen Erfahrungen bestenfalls den Status einer minderwertigen Mystik zu. Prominentestes Beispiel einer solchen Haltung ist Robert Charles Zaehner, zum Katholizismus übergetretener Professor für östliche Religion und Philosophie in Oxford. In seinen beiden Werken *Mysticism, Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of the Religious Experience* und *Drugs, Mysticism and Make Believe* übt er rigoros Kritik an Huxleys Gleichsetzung.²⁰⁴

Zaehner ist verständlicherweise schockiert angesichts der Vorstellung, dass jeder Drogensüchtige ein Mystiker sein solle, und unterscheidet drei grundsätzlich voneinander verschiedene Mystiktypen: Naturmystik, monistische und theistische Mystik. Für alle drei Arten gilt nach Zaehner, dass Mystik „die Erfahrung des Vereinigtwerdens“ ist, doch gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen der Einigung mit der äußeren, wahrnehmbaren Natur und den beiden höheren Weisen von Einigung und damit der nach Zaehners Verständnis „eigentlich religiösen Mystik“: der Einigung mit einem unpersönlichen Absolutum und der liebenden Einigung mit Gott, die beide die Wahrnehmungswelt ausschließen.

Diese Typologie ist alles andere als wertneutral. Sie ist eines der besten Beispiele einer dogmatischen, römisch-katholischen Theorie der Mystik. Zaehners Überordnung der theistischen Mystik wurde vielfach – auch von katholischer Seite – kritisiert.²⁰⁵

²⁰² Forman 1990, 38.

²⁰³ Siehe: Leuba 1925, 8–36 und 45f.

²⁰⁴ Siehe: Zaehner 1957/1957 und 1972/1989.

²⁰⁵ Zur Kritik von katholischer Seite, siehe: Watkin 1957; von Seiten der Indologie, siehe: Staal 1975/1988, 67–69. Steven T. Katz (1978, 31f.) lobt Zaehner für seinen differenzierenden Ansatz, meint jedoch, dass er aufgrund seiner katholischen Bindung auf halbem Wege stehen geblieben sei. Vgl. auch: McGinn 1991/1994, 477 und Haas 1986, 322.

Huxleys Meskalinerfahrungen ordnet Zaehner den beiden unteren Kategorien seiner Rangfolge zu: der profanen Naturmystik (resp. dem „Pan-entheismus“) und der monistischen Mystik.²⁰⁶ Aufgrund seiner Textanalysen und einer einzigen eigenen Erfahrung mit Meskalin, die er im Anhang von *Mysticism, Sacred and Profane* ausführlich schildert, gelangt Zaehner zur Überzeugung, dass Drogen niemals eine authentische theistische und damit keine eigentlich religiöse mystische Erfahrung hervorbringen können.

Perennialisten wie Huxley betonen demgegenüber die für alle Menschen gleichen körperlichen und neurophysiologischen Voraussetzungen, die Ätiologieunabhängigkeit und strukturelle Ähnlichkeit vormystischer und mystischer Erlebnisse und/oder postulieren emphatisch, dass eine allen Menschen zugängliche transzendente Welt existiere. Betont wird auch, dass drogeninduzierte vormystische und voll entfaltete mystische Erlebnisse viel intensiver seien als Erlebnisse in veränderten Bewusstseinszuständen, wie sie in der traditionellen religiösen Mystik durch Meditation, Fasten, Nachtwachen etc. hervorgerufen würden, und insofern der herkömmlichen Mystik überlegen sind.²⁰⁷

Dittrich vergleicht die Items der Kategorie ozeanische Selbstentgrenzung (Huxleys „heaven“) mit Staces Kriterien für mystische Erfahrungen. In seiner klassischen Studie *Mysticism and Philosophy* arbeitet Stace sieben Charakteristika mystischer Erfahrungen heraus.²⁰⁸ Das zentrale, essentielle Merkmal, aus dem sich alle weiteren Merkmale einer mystischen Erfahrung ableiten, ist Stace zufolge das Einheitsbewusstsein, aus dem die Vielheit sinnlicher, emotionaler, sprachlicher und gedanklicher Verschiedenheit ausgeschlossen sei, so dass eine reine, inhaltslose, leere Einheit erfahren werde. Daraus folge die Abwesenheit der Erlebnisse von Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Die Empfindung der Objektivität oder Realität dieses Erlebnisses sei vorherrschend und Gefühle der Freude, des Friedens, tiefen Glücks und des Geborgenseins. Die wahrgenommenen Gefühle hätten die Qualität der Heiligkeit, des Sakralen oder Göttlichen. Die Erfahrung selbst sei paradox und unsagbar.

Dittrich argumentiert, dass die Items der Dimension ozeanische Selbstentgrenzung im Sinne von Stace als „Keime“ mystischer Erfahrungen interpretierbar sind und dass die ozeanische Selbstentgrenzung „bei extremer Ausprägung“ mystischen Erfahrungen sehr nahe kommt.²⁰⁹

Vermutlich liegt die Wahrheit zwischen der Auffassung der Perennialisten und derjenigen der Konstruktivisten, dergestalt, dass voll entfaltete mys-

²⁰⁶ Siehe: Zaehner 1957/1957, 52; vgl.: ebd. 80.

²⁰⁷ Dan Merkur (1998, 96) beispielsweise argumentiert, dass psychedelische Einheitserlebnisse fünfzehn Minuten bis zu zwei, zuweilen sogar bis zu vier Stunden dauern könnten. Im Unterschied dazu dauerten spontane, nicht-drogeninduzierte Einheitserlebnisse kaum je länger als eine Minute. Daraus folgert Merkur, dass psychedelische Einheitserlebnisse das Bewusstsein stärker und damit auch langfristiger prägen als spontane Einheitserlebnisse.

²⁰⁸ Stace 1960.

²⁰⁹ Siehe: Bodmer/Braun/Dittrich 1991, 49–60. Zugunsten einer perennialistischen Position, vgl. statt vieler: Smith 1964/1996 und 2000.

tische Erfahrungen, während sie stattfinden, wie Forman argumentiert, unabhängig sind von kulturellen und sprachlichen Vorgaben, zur gelingenden Integration in den Lebensalltag jedoch im Kontext einer religiösen Tradition oder gesellschaftlich allgemein akzeptierter ethischer Standards gedeutet werden müssen. Denn es ist schlichtweg unvorstellbar, dass jeder Drogen-süchtige per se ein wahrhafter Mystiker sein sollte.

Formans These lautet, dass Mystiker die Funktion der Sprache vorübergehend „vergessen“. Ein weiteres Indiz für die Ähnlichkeit traditionell-mystischer und drogeninduzierter voll entfalteter mystischer Erfahrungen liegt darin, dass der Abbau der Sprache durch Drogen und andere bewusstseinsverändernde Ursachen in der Psycholinguistik untersucht wird. Wegweisend sind hierbei die Arbeiten des russischen Psycholinguisten D. L. Spivak.²¹⁰ Spivak unterzog eine Reihe von Versuchspersonen linguistischen Tests, während sie sich in einem durch Ketamin veränderten Wachbewusstseinszustand befanden. Dabei stellte er fest, dass die durch die Droge bewirkte Bewusstseinsauflösung ontogenetisch frühere Stufen des Sprachsystems und des Sprechmechanismus zutage förderte. Er postulierte überdies, dass der Abbau der Sprache nicht chaotisch, sondern nach einem geordneten Muster verläuft: umfassende und syntaktisch komplexe Äußerungen weichen einfachen und unvollständigen Sätzen und auf tiefen Ebenen antworten die Versuchspersonen dem Experimentator mit konnotativen Zeichen, d. h. mit bedeutungsgeladenen, emotionalen Ein-Wort-Sätzen. Je intensiver der Grad des veränderten Wachbewusstseinszustandes, desto mehr löst sich das Sprachvermögen auf.

Auch Mystik führt in einen Bereich jenseits der Sprache. Wenn, wie Forman und Spivak zeigen, sowohl Drogen als auch kontemplative Praktiken wie Yoga und Meditation das Sprachsystem und den Sprechmechanismus kurzfristig abbauen, auflösen oder vergessen machen können, dann erscheint es nahe liegend, dass beide Wege auch zu einer mystischen Erfahrung führen können.

Psychedelische und traditionelle Mystik – ethische Überlegungen

Ist nach Huxley jeder, der mit psychedelischen Substanzen zu Erfahrungen gelangt ist, die mit voll entfalteten mystischen Erfahrungen in manchen Punkten analog zu sein scheinen, per se schon ein Mystiker? Ersetzt die psychedelische „Instant-Mystik“ etwa den jahrzehntelangen Übungsweg buddhistischer Meditation? Macht sie Patanjalis achtfachen Pfad des Yoga überflüssig? Ist der klassische mühsame Aufstieg des christlichen Mystikers, die *via purgativa*, *illuminatio* und *perfectio* schlichtweg überholt und veraltet?

²¹⁰ Siehe dazu und zum Folgenden: Spivak 1983 und 1992.

Erreicht die psychedelische Mystik gar die *visio beatifica*, das Ziel des christlichen Mystikers?

Huxley antwortet mit einem klaren Nein:

„Ich bin nicht so töricht, das, was unter dem Einfluss von Meskalin oder irgendeines anderen bereits existierenden oder in Zukunft herstellbaren Präparats geschieht, der Verwirklichung des Ziels und Endzwecks menschlichen Lebens gleichzusetzen: der Erleuchtung und der Vision der Glückseligkeit. Ich sage nicht mehr, als dass das Meskalinserlebnis etwas ist, das katholische Theologen ‚eine unverdiente Gnade‘ nennen: Es ist für das Seelenheil nicht erforderlich, aber potentiell hilfreich, und wenn es einem zugänglich gemacht wird, sollte man es dankbar annehmen.“²¹¹

Vollkommene mystische Erfahrungen unter dem Einfluss von Psychedelika sind Huxleys Ansicht nach lediglich punktuelle, vorübergehende Ereignisse und unterscheiden sich diesbezüglich in keiner Weise von nicht-drogeninduzierten vollkommenen mystischen Erfahrungen. Atemübungen des Yoga, Sinnesdeprivation durch Meditation in der Abgeschiedenheit einer Höhle, Schlafentzug, Selbstgeißelung etc. – alle diese traditionellen mystischen Praktiken führen Huxleys Ansicht nach zu demselben Resultat wie die Drogen: zu einer Veränderung der herkömmlichen Körperchemie und der normalen neuronalen Vorgänge, womit ein veränderter Bewusstseinszustand und damit eine Grundbedingung für das Auftreten mystischer Erfahrungen geschaffen wird.²¹² Diese Ansicht scheint in den letzten Jahren insbesondere durch den Nachweis körpereigener Drogen, die in ihrer Struktur und Wirkungsweise exogenen Drogen überaus ähnlich sind, bekräftigt worden zu sein.²¹³ Die chemischen „Vehikel“ – und darin liegt für Huxley der einzige

²¹¹ Huxley 1954/1996, 56f.

²¹² Siehe: Huxley 1956/1996, 10f., 68–70 und 107–115; Huxley 1977/1998, 174f.

²¹³ Huxley glaubte, dass Adrenochrom, wie Meskalin ein Phenylethylaminderivat, maßgeblich für die Auslösung nichtdrogeninduzierter mystischer Erfahrungen mitverantwortlich sei. (Huxley 1956/1996, 10f.) Die neuere Transmitterforschung scheint diese These jedoch widerlegt zu haben. Im menschlichen Körper ist zu wenig Adrenochrom vorhanden, als dass dieser Substanz solch massive Wirkungen zugesprochen werden könnten. (Siehe: Björkqvist 1982, 76) Als Kandidaten zur Auslösung mystischer Erfahrungen werden heute stattdessen LSD-ähnliche körpereigene Drogen postuliert. So schreibt etwa Zehentbauer (1992/1996): „Man kann davon ausgehen, dass das menschliche Gehirn eigene LSD-ähnliche Moleküle produziert ... Für ein anderes Psychedelikum, das dem LSD ähnlich ist, wurden bereits körpereigene Rezeptoren entdeckt: Im Mittelhirn und im Limbischen System sind spezifische PCP-(Delta)-Rezeptoren, die sich von diesem Psychedelikum erregen lassen ... Auch wenn die Analyse der körpereigenen PCP-ähnlichen Drogen ... noch aussteht, weisen die identifizierten Rezeptoren darauf hin, dass es sie gibt. LSD hat eine frappierende chemische Ähnlichkeit mit den Botenstoffen Noradrenalin, Dopamin und Serotonin. Das exogene LSD und in ähnlicher Weise wohl auch endogene, LSD-ähnliche Moleküle hemmen den eher dämpfenden Einfluss von Serotonin ... darüber hinaus lassen sie ... die Noradrenalin- und Dopamin-Konzentration im Blut massiv in die Höhe schnellen. Hyperkonzentrationen von Noradrenalin sorgen für die extrem hohe Wachheit während eines außergewöhnlichen Bewusstseinszustandes, und das Übermaß an Dopamin bereitet den Boden für mystisch-phantastische Wahrnehmungen. Einige Neurophysiologen erklären die traumähnlichen Wahrnehmungserweiterungen damit, dass exogene und endogene Psychedelika direkt auf sensorische Neuronen Einfluss nehmen (auf die Nervenzellen, die unsere Sinnesbot-

Unterschied zu den spirituellen Übungen – tragen ihre „Fahrgäste“ viel schneller und ohne Mühe in die verschiedenen Bereiche des visionär-mystischen Gestaltprozesses, weshalb sie den alten Methoden überlegen scheinen.

Diese punktuellen mystischen „Gipfelerfahrungen“ garantieren jedoch, und dies ist Huxleys Hauptanliegen, per se keine bleibende Verbesserung des moralischen Verhaltens eines Menschen, wenngleich sie dieses möglicherweise motivieren. Es bedarf moralischer und bewusster kognitiver Anstrengungen, wenn aus der punktuellen, vielleicht einmaligen „Gipfelerfahrung“ eine permanente moralische Verbesserung des Menschen erreicht werden soll. Und gerade dies bewerkstelligen Huxleys Überzeugung nach kontemplative Traditionen.

Es ist das in der Mystik bekannte ethische Dilemma zwischen der *vita activa* und der *vita contemplativa*, das sich Huxley bereits bei seiner ersten Meskalinerfahrung „mit noch nie erlebter Eindringlichkeit“²¹⁴ kundtut: „So sollte man sehen!“, sagte Huxley wiederholt, als er sich „auf der Höhe der Kontemplation“ unter Einfluss von Meskalin befand ...

„Und doch gab es da Vorbehalte. Denn sähe man immer so, würde man nie etwas anderes tun wollen. Nur einfach zu schauen, einfach das göttliche Nicht-Selbst einer Blume, eines Buchs, eines Sessels, eines Stücks Flanell zu sehen, das wäre schon genug. Aber wie stünde es in diesem Fall mit den Mitmenschen? ... In den Aufzeichnungen der Gespräche jenes Vormittags finde ich immer wieder die Frage: ‚Wie ist es mit menschlichen Beziehungen?‘ Auf welche Weise könnte man diese zeitlose Seligkeit des Sehens, des eigentlichen Sehens, mit den täglichen Pflichten vereinbaren, wie könnte man tun, was man tun sollte, fühlen, wie man fühlen sollte? ‚Man sollte imstande sein‘, sagte ich, ‚diese Hose als unendlich wichtig und Menschen als noch unendlich wichtiger zu sehen.‘ Man sollte – aber in der Praxis schien es unmöglich zu sein. Dieses Teilhaben an der offenkundigen Herrlichkeit der Dinge ließ sozusagen keinen Raum für die gewöhnlichen, die notwendigen Angelegenheiten menschlichen Daseins, vor allem blieb kein Raum für Menschen. Denn Menschen besitzen ein Selbst, und in einer Hinsicht zumindest war ich nun im Zustand des Nicht-Selbst-Seins und gewahrte dabei, wie den Dingen meiner Umgebung das Selbst fehlte, obwohl ich in der gleichen Lage war wie sie. Diesem neugeborenen Nicht-Selbst erschien das Verhalten und die Erscheinung des Selbst, das in diesem Augenblick nicht mehr war – ja nicht einmal der Gedanke daran bestand oder die Erinnerung an andere Formen des Selbst, die früher in ihm zu Hause gewesen waren –, nicht etwa abstoßend (Widerwille war nicht die Kategorie, in deren Begriffen ich dachte), sondern ungeheuer belanglos ... Der uralte Meinungsstreit zwischen den Tägigen und den Beschaulichen erneuerte sich, was mich betraf, mit noch nie er-

schaften wie Sehen, Hören, Berühren, Schmecken und Riechen in das Gehirn weiterleiten). Diese sensorischen Nervenbahnen ziehen dann zu Zentren (Sehzentren, Hörzentren usw.), die nicht nur im Großhirn, sondern auch subkortikal, im Zwischen- und im Stammhirn und im ... Locus caeruleus liegen ... Der Biochemiker G. Aghajanian wies in Tierversuchen nach, dass starke visuelle oder akustische Eindrücke den Locus caeruleus erheblich reizen; danach geht eine Flut von Impulsen durch das Nachrichtennetz, das den Locus caeruleus mit allen anderen Hirnregionen verbindet. Durch Psychedelika können die Aktivitäten des Locus caeruleus und damit die von ihm ausgehenden Nachrichten gesteigert werden.“ (Zehentbauer 1992/1996, 127f.; vgl.: Wulff 1991, 86–88; Ahlberg 1982, 64–68; zu den Wirkungen der Steigerung der Aktivität des Locus caeruleus durch endogene und exogene Psychedelika, siehe ausführlich: Zehentbauer 1992/1996, 110–113)

²¹⁴ Huxley 1954/1996, 33.

lebter Eindringlichkeit ... Jetzt aber war ich auf der Höhe der Kontemplation. Ich war auf ihrer Höhe, aber noch kannte ich sie nicht in ihrer Fülle. Denn in Bezug auf die Fülle schließt der Weg Marias den Weg Marthas ein und verleiht ihm sozusagen eine eigene, höhere Kraft. Meskalin eröffnet den Weg Marias, versperrt aber den Weg Marthas. Es gewährt Zugang zur Kontemplation – aber zu einer Kontemplation, die mit Tätigkeit, ja sogar mit dem Willen, etwas zu tun, wenn nicht bereits mit dem Gedanken daran unvereinbar ist. Während der Offenbarungen, die ihm zuteil werden, hat der mit Meskalin Experimentierende immer wieder das Gefühl, dass zwar einerseits alles im höchsten Grad so ist, wie es sein soll, dass aber andererseits auch das Gegenteil der Fall ist. Das Problem, mit dem er zu tun hat, ist im Wesentlichen dasselbe, das sich dem Quietisten stellt, dem *arhat* ... Meskalin kann dieses Problem nie lösen; es kann lediglich Menschen in Form einer Offenbarung damit konfrontieren, denen sich dieses Problem vorher noch nie gestellt hatte.“²¹⁵

Der Mensch ist und bleibt ein soziales Wesen, abhängig von mannigfaltigen zwischenmenschlichen Beziehungen, egal wie viele mystische oder vormystische Einsichten ihm auch zuteil werden. Wäre seine ganze Erlebniswelt ständig und gleichmäßig mit derselben „Wichtigkeit“ besetzt wie beim „himmlischen“ Erlebnis mit Meskalin, so blieben die Unterschiede fortlaufend nivelliert, die allererst zwischenmenschliches Handeln möglich machen.

Ein Willensimpuls zum Handeln ist nur dann gegeben, wenn die Erfahrung hinsichtlich ihrer „Wichtigkeit“ unterschiedlich strukturiert ist, wenn bestimmte Menschen und Sachverhalte wichtiger sind als andere, sich aus dem Erfahrungsstrom herausheben, weil andere in den Hintergrund treten. Allein auf diese Weise wächst ein Handlungsinteresse. Das Erleben während der positiven psychedelischen Erfahrung scheint dem jedoch gerade entgegengesetzt zu sein. Angesichts der Offenbarung der abgründigen „Herrlichkeit“, intensivst erlebten „Wichtigkeit“ von allem, erscheint zugleich jeder Handlungsimpuls, jeder zwischenmenschliche Kontakt, wie Huxley schreibt, „ungeheuer belanglos“. In dem Maße, wie alles gleich gültig erscheint, im Sinne unendlich gesteigerter Geltungskraft, können Willensäußerungen, Handlungsabsichten und zwischenmenschliche Kontakte gleichgültig werden. Werden drogeninduzierte veränderte Bewusst-seinszustände übertrieben oft wiederholt, etwa weil die Erforschung der eigenen Innenwelt zur Flucht vor einer als unerträglich empfundenen Alltagsrealität wird, so besteht die große Gefahr, dass die Realität zwischenmenschlicher Beziehungen sich entwickelt. In dem Maße, in dem der andere und die äußere Umwelt immer unwirklicher und die eigene Innenwelt immer wirklicher wird, vermindert sich die Fähigkeit, sich in die Lage des anderen versetzen zu können, respektvoll und achtsam mit ihm umzugehen. Der drogenabhängige Junkie ist ein exemplarisches Beispiel für diese desaströse Entwicklung. Während er bei anfänglichen Drogenversuchen die kritische, rationale Realitätsprüfung beibehalten mag und den gelungenen Übergang von der Realität der Innen- zu derjenigen der Außenwelt schafft, so verliert sich diese Fähigkeit, je geringer die Abstände von einem „Trip“ zum nächsten sind. Die Kritikfähigkeit lässt nach, weil der Kontrast zwischen dem Lebensalltag und dem Außergewöhnlichen abnimmt. Das innere Erleben wird

²¹⁵ Huxley 1954/1996, 28–34; vgl.: Huxley, Laura Archera 1968/1991, 167–171.

vom Gefühl der Realität so sehr aufgeladen, dass es die äußere Wirklichkeit im Lebensalltag zunehmend überlagert und damit gleichzeitig entwirkt. Die äußere Wirklichkeit „zählt nicht“, weil sie als nicht wirklich erfahren wird und immer öfter visionär-halluzinatorisch und damit unzureichend bewältigt wird. Das Endstadium kann vollkommene Apathie und Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen sein.²¹⁶

²¹⁶ Diese Kritik bedeutet nicht, dass psychedelische Erlebnisse nicht auch prosoziale, ethische Aspekte haben können. Huxleys Kritik bezieht sich auf die Umsetzung psychedelischer Einsichten im Lebensalltag.

In seinem überaus erhellenden Buch *The Ecstatic Imagination – Psychedelic Experiences and the Psychoanalysis of Self-Actualization* unterscheidet Daniel Merkur auf der Grundlage umfangreicher Erlebnisberichte drei Typen psychedelischer Einheitserlebnisse mit betont moralischer Ausrichtung: den empathischen Erlebnismodus, den Modus der Verantwortlichkeit und denjenigen der Bescheidenheit. (Merkur 1998, 124–132) Die von Merkur beschriebenen „Modi“ sind „Schemen“, „Strategien“ oder „Filter“, welche unsere Erfahrungen organisieren. (Ebd., 154) Das empathische Sich-Einlassen auf die Gefühle anderer kann nach Merkur in psychedelischen Zuständen so intensiviert und so lebhaft verspürt werden, dass die Gefühlsprozesse anderer nachempfunden werden können, als ob es die eigenen wären. Dies kann dazu führen, dass eigene Verhaltensweisen, die diese Gefühle beim anderen mitbedingt haben, moralisch neu bewertet werden. Als drastisches Beispiel führt Merkur u. a. die Aussagen eines Gefängnisinsassen an, der an einem Psilocybin-Versuch teilnahm. Dieser konnte mit Hilfe der Droge intensiv nachempfinden, was er vielen seiner Freunde angetan hatte, indem er sie belog, stahl, missbrauchte, psychisch und physisch verletzte, wodurch er zu einer intensiven emotionalen Bewertung seines eigenen Verhaltens als falsch und unrecht gelangte und eine lebhaftige Sehnsucht nach Liebe, Friede und Vergebung spürte. (Ebd., 125–127)

Während im empathischen Modus emotionale Antwortreaktionen vorherrschen, stehen beim Verantwortlichkeitsmodus gedanklich-abstrakte Selbstbewertungen im Vordergrund. Dabei wird das eigene Verhalten nach Merkur sowohl unter persönlichen als auch utilitaristischen und anderen sozial-moralischen Gesichtspunkten bewertet. Ebenfalls werden abstrakte, im Laufe des Lebens internalisierte Werte und Wertesysteme miteinander verglichen, beurteilt oder korrigiert. (Ebd., 127–130)

Eine dritte Kategorie charakterisiert sich nach Merkur durch ein intensives Erlebnis der Bescheidenheit, Demut oder Einfachheit (the humble mode). Dieses Erlebnis ist für die Betroffenen sowohl innerhalb wie auch außerhalb sozialer Interaktion erfahrbar. Im Rahmen sozialer Interaktion nimmt die Freiheit, Spontaneität und persönliche Wärme zwischen den Beteiligten zu. Soziale Grenzen, Wissens-, Glaubens- oder Meinungsgrenzen, die zuvor zwischenmenschliche Gespräche oder ein Sich-Näherkommen behindert haben, fallen weg. Das zunehmende Desinteresse an zielgerichtetem Handeln wird in diesem Kontext als Abnahme oder Verschwinden egoistischer Strebungen gedeutet. Das Besitzstreben wird vermindert. Arroganz, Einbildung oder Gefühle der eigenen Grandiosität verschwinden. Der Bescheidenheitsmodus verbindet nach Merkur die Selbstorientierung im empathischen Modus mit der sozialen Ausrichtung des Verantwortlichkeitsmodus. Die Einfachheit lokalisiert das Selbst im zwischenmenschlichen Kontext, um ihre Einfachheit vor anderen zu erfahren. Der Einfachheitsmodus, argumentiert Merkur, fügt der Moralität eine weitere Dimension hinzu. Allein die Einfachheit führe zu einer Form der Integrität, die selbst dann fortbestehe, wenn utilitaristische und kulturelle ethische Standards fehlten. (Ebd., 130–132)

Es ist denkbar, dass solche Erlebnisse das ethische Verhalten im Lebensalltag motivieren können, wenn der Lebenskontext förderlich ist. Merkur betont, dass jeder dieser Modi das fantastische Element der Einheit oder Vereinheitlichung in sich trägt, welches mystischem Erleben wesentlich ist, dass jedoch alle anderen Elemente dieser Erlebnisweisen sich auf die Realität beziehen und dass wir es folglich mit Formen realistischer Weltwahrnehmung zu tun haben, die durchaus angemessen sind, um unsere Alltagswelt zu strukturieren. (Ebd., 148ff.) Im Unterschied zu Huxley lässt Merkur allerdings die zentrale Frage unbeantwortet, welche Haltungen, Über-

Diese für das moralische Verhalten ruinöse Konsequenz kann sich nicht nur durch die Sucht nach veränderten Bewusstseinszuständen, sondern auch durch das Festhaltenwollen voll entfalteter mystischer Erfahrungen ergeben. Die voll entfaltete mystische Erfahrung des klaren Lichts der Leere, meint Huxley während einer psychedelischen Sitzung im Jahre 1962, die auf Tonband aufgenommen wurde, sei der größte, endgültigste „Eiswürfel“, den man sich vorstellen könne.²¹⁷ In der mystischen Erfahrung „gefriert“ sozusagen der sich ansonsten ständig wandelnde Strom der Erfahrung zum „Eiswürfel“ des reinen Lichts der Leere, in dem alle Vielheit, alle Verwirrung und Unsicherheit beseitigt ist. Man kann die Verwirrung „anhalten“, meint Huxley, „aber es ist nicht das Wirkliche, man kann für alle Ewigkeit ... [im klaren Licht der Leere] bleiben, wenn man Liebe und Arbeit ausschließt ... Aber das ... ist ... falsch ... es leugnet die Tatsachen völlig: Es ist moralisch falsch, und letztlich natürlich absolut katastrophal.“²¹⁸

Die soziale, zwischenmenschliche Realität ist die primäre Welt menschlichen Lebens. Eingehen auf andere, ein respektvoller, achtsamer Umgang, Wertschätzung, Zuwendung, ja sämtliche intentionalen zwischenmenschlichen Akte sind abhängig davon, dass der Strom der Erfahrung sich nicht verfestigt, sondern die erfahrbaren Gegenstände im Fluss bleiben, d. h. Menschen und Dinge sich mit unterschiedlicher Intensität von Bedeutungshaftigkeit und unterschiedlichen Graden von Realität aus dem Erfahrungsstrom herausheben.

Die Meskalinerfahrung gewährt einen, für manche Menschen erstmaligen, für andere vertieften Zugang zum Problem des kontemplativen und aktiven Lebens. Auf der „Höhe der Kontemplation“ begreift Huxley, dass reine, andauernde kontemplative Schau und mystische Erfahrung nicht nur nicht lebbar, sondern, mehr noch, moralisch unhaltbar sind. Diese Einsicht bildet gleichzeitig die Grundlage für eine bewusste Entscheidung zugunsten der *vita activa*, des aktiven, tätigen Lebens, eine Forderung, die Huxley nicht nur in der christlichen Kritik am Quietismus, sondern auch in der Kritik des Mahayana-Buddhismus am *arhat*, dem Ideal des Hīnayāna-Buddhismus, erkannte. „Aktives Leben“ bedeutet für Huxley jedoch nicht das bewegte Leben etwa eines Leinwandhelden, Kriegsberichterstatters, führenden Geschäftsmannes oder Politikers. Ganz im Gegenteil. Der Mystiker richtet sein Handeln Huxleys Ansicht nach nie nach irgendwelchen großen wirtschaftlichen, gesellschaftlich anerkannten, institutionellen oder gar politischen Zielen aus, sondern immer nur auf einzelne oder kleine Gruppen. Sein Handeln finde nie im Zentrum der Gesellschaft, sondern immer nur am Rande statt und bediene sich nie der organisierenden Kräfte von Staat oder Kirche, sondern nur der völlig zwangsfreien spirituellen Autorität, die dem Kontemplativen aufgrund seiner Verbundenheit mit der eigentlichen Wirklichkeit, dem letzten Grund,

zeugungen, Verhaltensweisen und Lebenskontexte die Integration dieser Erlebnismodi in den Lebensalltag fördern könnten.

²¹⁷ Huxley, Laura Archera 1968/1991, 168.

²¹⁸ Huxley, Laura Archera 1968/1991, 169f.

eigen sei. Huxleys Entkoppelung der Mystik von Gesellschaft, Kirche und Politik scheint mir jedoch allzu idealisiert und einseitig zu sein. Wie am prägnantesten vielleicht anhand zahlreicher Beispiele aus der mittelalterlichen Frauenmystik deutlich wird, liegt die soziale Funktion mystischer Erfahrungen oftmals in der Gewinnung von sozialer und politischer Macht. Den Frauen des Mittelalters war eine Mitbestimmung in gesellschaftspolitischen Angelegenheiten der Kirche weitgehend versagt. Indem die mittelalterlichen Mystikerinnen ihre Autorität jedoch auf visionäre und mystische Erfahrungen gründeten, wurden ihnen Äußerungen zu theologischen und politischen Debatten erlaubt und sie konnten über die Grenzen ihrer Klöster hinaus als Neuerinnen wirken. Die Berufung auf göttliche Visionen und mystische Erkenntnisse war somit ein Weg, das Lehr- und Predigtverbot der Kirche für Frauen zu unterlaufen.²¹⁹

Huxley war überzeugt von der pädagogischen Relevanz eines Lebensalltags, bestehend aus einer Kombination von kontemplativen Übungen mit gezielt inszenierten, vielleicht ein Mal pro Jahr stattfindenden psychedelischen Sitzungen. Dadurch sollte der Mensch ein vertieftes Verständnis (im Sinne von „Wissen aus eigener Bekanntschaft“) der verschiedenen Gebiete seines Unbewussten erlangen, damit seine alltäglichen Handlungen immer autonomer werden, d. h. immer weniger durch unbekannte Bestimmungsgründe des Unbewussten motiviert sind. Wahre Autonomie war für Huxley jedoch nicht Willkürfreiheit. Das Verhalten sollte vielmehr von den „Gesetzen“ jener tiefsten und umfassendsten Ebene des Unbewussten, jener göttlichen spirituellen Macht getragen sein, zu welcher der Mystiker in der punktuellen, vollkommenen mystischen Erfahrung durchdringt. In diesem Sinn ist folgender Dialog aus Huxleys utopischem Roman *Island* zu verstehen, der zwischen dem Protagonisten Will Farnaby und Vertretern der Gesellschaft von Pala stattfindet. Die utopische Gesellschaft von Pala kombiniert in ihrem Alltag Meditation und eine *Moksha* genannte psychedelische Droge auf sehr fruchtbare Weise mit dem erklärten Ziel, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verbessern.

„Gibt es irgendeinen Zusammenhang“, fragte Will, „zwischen dem, wovon Sie gerade sprachen und dem, was ich dort oben im Shiva-Tempel gesehen habe?“

„Natürlich gibt es den“, erwiderte [Mrs. Rao]. „Die Moksha-Medizin bringt einen genau dorthin, wohin man durch Meditation gelangt.“

„Warum sollte man sich dann die Mühe machen zu meditieren?“

²¹⁹ Siehe dazu: Gössmann 1987, 28; vgl. dazu die provokante, meiner Meinung nach jedoch einseitige These von Fales (1997a), der am Beispiel Teresas von Avila nachzuweisen versucht, dass mystische Erfahrungen allein auf die Funktion der Gewinnung von sozialer und politischer Macht zurückzuführen sind. Die individuelle Phänomenologie mystischer Erfahrung kann Fales' Überzeugung nach kausal auf soziale Umstände zurückgeführt werden. Fales verkennt damit vollkommen, dass Mystik ein komplexes System darstellt, das mit unzähligen motivationalen Knotenpunkten in Verbindung steht, die sich wechselseitig auf- und abschaukeln. Mystik lässt sich nicht allein auf soziale Machtfaktoren reduzieren.

„Sie können genauso gut fragen: Warum sollte man sich die Mühe machen, sein Essen einzunehmen?“

„Aber Ihnen zufolge ist die Moksha-Medizin doch das Essen.“

„Sie ist ein Festessen“, sagte sie eindringlich. „Und genau deshalb muss es Meditation geben. Man kann nicht jeden Tag ein Festessen haben. Sie sind zu üppig und dauern zu lange. Außerdem werden Festessen von einem Traiteur geliefert; sie selbst haben an der Zubereitung keinen Anteil. Für Ihre alltägliche Ernährung müssen Sie schon selbst kochen. Die Moksha-Medizin ist eine Extragabe, die man sich nur gelegentlich gönnt.“

„Theologisch gesprochen“, sagte Vijaya, „bereitet einen die Moksha-Medizin auf den Empfang von ‚Gnadengeschenken‘ vor – quasi-mystische Visionen oder auch die voll entfalteten mystischen Erfahrungen. Meditation ist eine der Methoden, die solche Gnadengeschenke unterstützen.“

„Wie?“

„Indem sie den Geisteszustand kultivieren, der es ermöglicht, dass die blendenden ekstatischen Einsichten dauerhafte und gewohnheitsmäßige Erleuchtungen werden. Indem man sich bis zu dem Punkt kennen lernt, an dem man nicht mehr durch sein Unbewusstes gezwungen wird, all die hässlichen, absurden, das Ich abstumpfenden Dinge zu tun, die man so oft tut.“

„Sie meinen, sie hilft einem, intelligenter zu sein?“

„Nicht intelligenter im Hinblick auf Wissenschaft oder logisches Argumentieren – intelligenter auf einer tiefer liegenden Ebene konkreter Erfahrungen und persönlicher Beziehungen.“²²⁰

²²⁰ Huxley 1962, 184.