

DYNAMEIS

BAUSTEINE ZU EINER GESCHICHTE
DER VIRTUALITÄT

JULIA WEBER



IMAGINABLEN
DER KRAFT

DE GRUYTER

DYNAMEIS

BAND VI



**Imaginarien
der Kraft**

HERAUSGEGEBEN VON
FRANK FEHRENBACH
CORNELIA ZUMBUSCH

JULIA WEBER

DYNAMEIS

BAUSTEINE ZU EINER GESCHICHTE
DER VIRTUALITÄT

DE GRUYTER

Gefördert durch
das Emmy Noether-Programm der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

ISBN 978-3-11-132243-8

e-ISBN (PDF) 978-3-11-132252-0

ISSN 2698-7899

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111322520>

Library of Congress Control Number: 2024930007

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 bei der Autorin, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Genomsequenzplan © shutterstock.com

Reihengestaltung: P. Florath, Stralsund

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

INHALTSVERZEICHNIS

II EINLEITUNG

- 11 »Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon«
- 13 Virtualität: Forschungsstand und Fragestellung
- 19 *Virtuelle Kräfte, virtuelle Räume und virtuelle Welten*
- 20 Zur Vorgehensweise: Seele, Psyche und ästhetische Stimmung als virtuelle Modelle
- 26 Aufbau und Argumentationsgang der Arbeit

VIRTUELLE KRÄFTE (SEELE)

35 VON DER ARISTOTELISCHEN *DYNAMIS* ZUR VIRTUELLEN KRAFT

- 35 Die Grundlegung der *dynamis* in der *Metaphysik*
- 43 Kräfte und Emotionen: Die *dynamis/energeia*-Unterscheidung in Aristoteles' *De anima* und *Rhetorik*
- 46 Die *energeia* der Dichtung
- 49 Zur verschlungenen Begriffsgeschichte des Virtuellen
- 51 Virtuelle Kräfte bei Thomas von Aquin
- 59 Virtualität als reine Kräfte

VIRTUELLE RÄUME (PSYCHE)

65 DIE ENTSTEHUNG VON VIRTUELLEN SEELENRÄUMEN IN DER FRÜHEN NEUZEIT

- 66 Ignatius von Loyolas Praxis der räumlichen Imagination
- 66 Die Neuordnung der Affekte: Aufbau und Dramaturgie der *Ejercicios espirituales*
- 75 Die Transformation der antiken Mnemotechniken

- 79 Zur ambivalenten Stellung der *phantasia*
- 82 Verräumlichung der Imagination und virtuelle Animation der Sinne
- 94 Ignatius als ›Ahnherr‹ des modernen Kinos?
- 96 Zwischen Selbstermächtigung und Selbstdisziplinierung
- 98 Teresa von Ávila und die Entdeckung des virtuellen psychischen Innenraumes
- 100 Dialogische Introspektion: Spirituelle Selbstsorge in *Las moradas del castillo interior*
- 102 Die Suche nach der richtigen Metapher
- 107 Zwei Seinsformen: »estar en la ronda« und »estar dentro«
- 110 Virtualisierung und Dynamisierung des Seelischen
- 111 Virtualität im Sinne von *virtuellen Räumen*
- 114 Exkurs: Zur frühneuzeitlichen Entstehung eines dimensionalen Raumverständnisses
- 121 RAUMMODELLIERUNGEN DER PSYCHE IM ANSCHLUSS AN DESCARTES
- 122 Die Analogie von Auge und Apparatur und die dunkle Kammer des menschlichen Geistes
- 133 Die Raummetapher als absolute Metapher
- 137 Zur Metaphorik der dunklen Kammer bei Locke und Hume
- 139 Literarische und psychologische Aneignungen
- 150 Zu den epistemischen Funktionen von Verräumlichung: Metapher, Modell und Diagramm
- 156 Räumlichkeit, Innerlichkeit und Individualität

VIRTUELLE WELTEN (STIMMUNG)

- 163 VON DEN SEELENVERMÖGEN ZUR »KRAFT« DER LITERATUR
- 163 Die Verabschiedung der Seele
- 168 Transformationen des Kraftbegriffs
- 173 Vom Ende der Vermögenspsychologie und der Begründung der Ästhetik
- 177 (Gegen-)Ontologie der Immanenz: Affekttheorie nach Spinoza
- 181 Herders *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*
- 189 Die »Kraft« der Literatur
- 197 *Pervasio* statt *persuasio*: Herders Erneuerungen

203	ZUR SUBJEKTIVIERUNG FIKTIONALER RAUMENTWÜRFE UND HERAUSBILDUNG DER ÄSTHETISCHEN STIMMUNG IM 18. JAHRHUNDERT
204	Raumbezogene Ansätze und Desiderate
209	Fiktionale Raumdarstellung in diachroner Perspektive
214	Johann Wolfgang von Goethes <i>Die Leiden des jungen Werthers</i>
220	Zur Gestaltgebung von Stimmungen
225	Die Fülle der affektiven Empfindungen
228	Affektive Kommunikation
231	Topologische Räume
235	Die <i>virtuellen Welten</i> der Literatur
239	SCHLUSS UND AUSBLICK
239	Die Verdrängung des Virtuellen
242	Die Neuentdeckung des Virtuellen durch Deleuze und seine Unterscheidung zwischen Möglichkeiten und Virtualität
245	Die doppelte Bezogenheit der Kunst
247	Steuerung und Synchronisation menschlicher Wahrnehmung und Imagination
253	Literaturverzeichnis
283	Danksagung
284	Abbildungsnachweis

Im Andenken an meine Mutter und Pepe,
die mir beide viel beigebracht haben.

EINLEITUNG

»PSYCHE IST AUSGEDEHNT, WEISS NICHTS DAVON«

Zwei sehr unterschiedliche, aber gleichermaßen kryptische Tagebucheinträge sollen dieses Buch eröffnen. Der erste Eintrag stammt von Franz Kafka, der Anfang 1917 in einem seiner Oktavhefte erklärte:

Jeder Mensch trägt ein Zimmer in sich. Diese Tatsache kann man sogar durch das Gehör nachprüfen. Wenn einer schnell geht und man hinhört, etwa in der Nacht wenn alles ringsherum still ist, so hört man z. B. das Scheppern eines nicht genug befestigten Wandspiegels oder der Schirm¹

Was hat es mit diesem inneren »Zimmer« auf sich, das Kafka zufolge jeder Mensch in sich trägt? Handelt es sich dabei um eine Art »inneren Resonanzraum«? Weshalb ist im imaginierten Innenraum des Menschen ein Spiegel angebracht? Und warum ist er nur notdürftig befestigt und »scheppert« bei schneller Bewegung? Auffällig, wie so oft bei Kafka, ist auch die Verwendung der General- und Indefinitpronomen. Die Beschreibung, dass hier »einer« geht und »man« hinhört, impliziert, dass mehrere Personen – ein Kommunikationszusammenhang – notwendig sind, um sich der »Tatsache« des inneren »Zimmers« zu versichern. Ein direktes In-Sich-Hineinhorchen der Person hingegen scheint nicht vorgesehen.

Einundzwanzig Jahre später, am 22. August 1938, notierte Sigmund Freud folgende Vermutung: »Räumlichkeit mag die Projektion der Ausdehnung des psychischen Apparats sein. Keine andere Ableitung wahrscheinlich. Anstatt Kants a priori Bedingungen unseres psychischen Apparats. Psyche ist ausge-

1 Franz Kafka: »Oktavheft B« (Januar/Februar 1917). In: ders.: Nachgelassene Schriften und Fragmente I (= Schriften Tagebücher Briefe. Kritische Ausgabe). Hg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a. M. 1993, S. 304–334, hier S. 310. Der dritte Satz bricht ohne Satzzeichen ab; J. W.

dehnt, weiss nichts davon.«² Im Gegensatz zu Kafkas affirmativem Gestus im Indikativ sind Freuds Formulierungen, um die sich zahlreiche Deutungsversuche ranken, eher zurückhaltend und vermutend.³ Sowohl Kafka als auch Freud formulieren ihre Beobachtungen zur Räumlichkeit des Subjekts in einem auffällig apodiktischen Ton: »*Jeder Mensch trägt ein Zimmer in sich*« und »*Psyche ist ausgedehnt*« heißt es bei ihnen, ohne dass sie ihre Bestimmungen in irgendeiner Form historisch begründen oder relativieren. Doch gerade in ihren apodiktischen Verallgemeinerungen, so meine These, verweisen die Überlegungen von Kafka und Freud auf grundlegende räumliche Bedingungsbeziehungen, die die modernen Bestimmungen des Subjekts wesentlich geprägt haben. Diese räumlichen Bedingungsbeziehungen stellen, wie ich im Anschluss an Freuds mysteriöse Bemerkung »weiss nichts davon« argumentieren möchte, in der Tat einen ›blinden Fleck‹ innerhalb der modernen Subjektkonstitution dar. Diesen ›blinden Fleck‹ in den Blick zu bekommen und die besondere Medialität und Operativität von Verräumlichungsverfahren für die moderne Subjektkonstitution zu bestimmen, war der Ausgangspunkt für diese Arbeit.

Wird die Seele des Menschen in der Antike und im Mittelalter explizit als ein immaterielles und nicht-räumliches Phänomen definiert, so dominieren in der Moderne räumliche Vorstellungen der Psyche. Um die Genealogie dieses grundlegenden Wandels von allgemeinen Seelen- zu modernen Innerlichkeitskonzeptionen wird es also gehen: Die aus der Antike von Aristoteles über die Kirchenväter bis hin zu Descartes tradierten Auffassungen einer explizit nicht-räumlich vorgestellten Seele werden zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert allmählich in eine Raumsemantik des Subjekts überführt, die – wie an Kafkas und Freuds Tagebuchnotizen zu sehen – bis ins 20. Jahrhundert hinein nachhallt und moderne Subjekttheorien, allen voran der Psychologie und Psychoanalyse, prägt. Sei es in den unterirdischen Bergwerken der Romantik, die den Abstieg in die tieferen Schichten der Persönlichkeit der Figuren als ein räumliches Vordringen in die Bergestiefe inszenieren (Tieck, Novalis, E. T. A.

2 Sigmund Freud: Ergebnisse, Ideen, Probleme. In: ders.: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 17: Schriften aus dem Nachlass. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1983, S. 151 f., hier S. 152.

3 Vgl. u. a. Jean-Luc Nancy: Ausdehnung der Seele. In: ders.: Ausdehnung der Seele. Texte zu Körper, Kunst und Tanz. Übers. von Miriam Fischer. Zürich/Berlin 2010, S. 73–86, hier S. 85 f.; Tomas Plänklers: »Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon?« Zum Konzept des psychischen Raums. In: Karsten Münch u. a. (Hg.): Zeit und Raum im psychoanalytischen Denken. Arbeitstagung der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung in Bremen, 27. bis 30. April 2005. Frankfurt a. M. 2005, S. 152–168; Paolo Carignani: »Psyche is extended«: from Kant to Freud. In: *The International Journal of Psychoanalysis* 99 (2018). H. 3, S. 665–689, hier S. 667–675; Jutta Müller-Tamm: Abstraktion als Einfühlung. Zur Denkfigur der Projektion in Psychophysiologie, Kulturtheorie, Ästhetik und Literatur der frühen Moderne. Freiburg i. Br. 2005, S. 144 f.

Hoffmann), sei es in Hegels Bestimmung der Seele als »nächtlichen Schacht«⁴ oder in Freuds psychoanalytischer Topik: Die Vorstellungen über das geistig-seelische Innere des Menschen werden, wie ich zeigen werde, seit der Frühen Neuzeit als räumliche Ausdehnung imaginiert und inszeniert.

Da der Raum, der allen modernen Vorstellungen von Psyche implizit zugrunde liegt, niemals real ist, seine Präsupposition aber durchaus reale Auswirkungen zeitigt, ist er als ein *virtueller Modellraum* zu begreifen. Mit dem Begriff der Virtualität gerät ein weiteres Phänomen in den Blick, dessen epistemische Wirkungen ähnlich fundamental wie die der Verräumlichungsverfahren sind und bisher ebenfalls kaum erforscht wurden. Die Verräumlichung der Seele, so wurde mir deutlich, geht mit einer zunehmenden Virtualisierung des Psychischen einher, mit der sie von Beginn an zusammenzudenken ist.

Aus diesem Befund ergibt sich die doppelte Zielsetzung dieses Buchs. Sein Vorhaben besteht darin, im Rückgriff auf ausgewählte Wissensbestände und Kulturtechniken seit der Antike die Bedeutung und die verschiedenen Formen der Bezugnahme auf das Virtuelle und die Funktionen der sich mit den Vorstellungen von virtuellen Kräften verbindenden Verräumlichungsverfahren für die menschliche Subjekt- und Weltkonstitution zu erhellen.

VIRTUALITÄT: FORSCHUNGSSTAND UND FRAGESTELLUNG

Was unter Virtualität zu verstehen ist, ist nur schwer zu fassen. Der Begriff wird gegenwärtig in zahlreichen unterschiedlichen Diskussionszusammenhängen verwendet, ohne dass dabei ein gemeinsamer konzeptueller Bezugspunkt immer ersichtlich wäre.⁵ Als Modell für eine Sache, die ihrer Form und ihrer Wirkung nach zu existieren *scheint*, obwohl sie nur imaginiert wird, zielt der Begriff auf Praktiken im Modus des »Als ob«, die sich einer wissenschaftlichen Erforschung tendenziell entziehen. Virtualität lässt sich auf verschiedene Formen der Phantasie beziehen, die in Gedankenexperimenten und Fiktionen genauso zum Ausdruck kommt, wie sie sich in künstlerischen Entwurfspraktiken, in einer immer beliebter werdenden *game culture*, in computergesteuerten Simulationen oder auch in wissenschaftlichen Modellierungen offenbart.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 20: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg 1992, S. 446 (§ 453).

5 Vgl. hierzu v. a. die beiden vor wenigen Jahren erschienenen Publikationen von Stefan Rieger/Dawid Kasprowicz (Hg.): Handbuch Virtualität. Wiesbaden 2020 sowie Armin Schäfer/Stefan Rieger/Anna Tuschling (Hg.): Virtuelle Lebenswelten. Körper – Räume – Affekte. Berlin/Boston 2020, die den unterschiedlichen Formen und Anwendungen von Virtualität in der Gegenwart nachgehen.

Obwohl unsere Lebenswelt zunehmend von virtuellen Erfahrungen bestimmt ist – wir lernen und unterrichten online, unternehmen virtuelle Besuche in Museen und Bibliotheken oder spielen Computer- und Videogames in dreidimensionalen Spielwelten –, existierten lange Zeit kaum begriffs-, kultur- oder ideengeschichtliche Arbeiten zur Virtualität, ganz zu schweigen von einer überzeugenden allgemeinen Theorie des Virtuellen.⁶ In den letzten Jahren sind eine Reihe von Monographien und Aufsätzen erschienen, die sich des Phänomens aus einer geistes-, medien- oder kulturwissenschaftlichen Perspektive annehmen.⁷ Doch trotz der Vielfalt der in diesen Arbeiten eröffneten

6 Vgl. zu diesem Befund Stefan Rieger: Menschensteuerung. Zu einer Wissensgeschichte der Virtualität. In: Sabina Jeschke/Leif Kobbelt/Alicia Dröge (Hg.): Exploring Virtuality. Virtualität im interdisziplinären Diskurs. Wiesbaden 2014, S. 19–43, hier S. 19 f.; Natalie Binczek/Armin Schäfer: Virtualität der Literatur: Eine Sondierung. In: ders./Rieger/Tuschling (Hg.): Virtuelle Lebenswelten, S. 87–102, hier S. 88.

7 Zu den wichtigsten Monographien der letzten Jahre zählen: Oliver Grau: Virtuelle Kunst in Geschichte und Gegenwart. Visuelle Strategien. Berlin 2001; Brian Massumi: Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation. Durham/London 2002; Stefan Rieger: Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität. Frankfurt a. M. 2003; Clara Völker: Mobile Medien. Zur Genealogie des Mobilfunks und zur Ideengeschichte von Virtualität. Bielefeld 2010; Marcello Vitali Rosati: S'orienter dans le virtuel. Paris 2012; Rebecca Haar: Simulation und virtuelle Welten. Theorie, Technik und mediale Darstellung von Virtualität in der Postmoderne. Bielefeld 2019; Annina Klappert: Sand als metaphorisches Modell für Virtualität. Berlin 2020; Joaquim Braga (Hg.): Conceiving Virtuality: From Art to Technology. Cham 2020; Roberto Diodato: Image, Art and Virtuality. Towards an Aesthetics of Relation. Cham 2021. Als einschlägige Aufsätze gelten u. a.: Dirk Vaihinger: Virtualität und Realität. Die Fiktionalisierung der Wirklichkeit und die unendliche Information. In: Holger Krapp/Thomas Wägenbaur (Hg.): Künstliche Paradiese, virtuelle Realitäten. Künstliche Räume in Literatur-, Sozial- und Naturwissenschaften. München 1997, S. 19–43; Elena Esposito: Fiktion und Virtualität. In: Sybille Krämer (Hg.): Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien. Frankfurt a. M. 1998, S. 269–296; Joseph Vogl: Grinsen ohne Katze. Vom Wissen virtueller Objekte. In: Hans-Christian von Herrmann/Matthias Middell (Hg.): Orte der Kulturwissenschaft. Leipzig 1998, S. 41–53; Wolfgang Welsch: Virtual to Begin With. In: Mike Sandbothe/Winfried Marotzki (Hg.): Subjektivität und Öffentlichkeit. Kulturwissenschaftliche Grundlagenprobleme virtueller Welten. Köln 2000, S. 25–60; Brian Massumi: Envisioning the Virtual. In: Mark Grimshaw (Hg.): The Oxford Handbook of Virtuality. Oxford/New York 2014, S. 55–70; Anolga Rodionoff: Pour une généalogie du virtuel. In: Sens public (2018), S. 4–24. URL: <https://doi.org/10.7202/1059036ar> (07.07.2023); Dirk Baecker: Virtuelle Intelligenz: Eine begriffliche Übung. In: Schäfer/Rieger/Tuschling (Hg.): Virtuelle Lebenswelten, S. 13–28. Darüber hinaus existiert auch eine spezifisch optische Tradition des Virtualitätsbegriffs, die – da sie keine Beziehungen zu dem hier in den Mittelpunkt gestellten *dynamis*-Begriff unterhält – in dieser Arbeit nicht thematisiert wird. Vgl. hierzu Eva Wilson: Hinter den Spiegeln. Virtualität, Rekursion und virtuelle Bilder im 19. Jahrhundert. In: Heide Barrechea/Marcel Finke/Moritz Schumm (Hg.): Periphere Visionen. Wissen an den Rändern von Fotografie und Film. Paderborn 2016, S. 97–111; Anne Friedberg: The Virtual Window. From Alberti to Microsoft. Cambridge 2006; Wilhelm Roskamm: Vom Nachbild zum virtuellen Bild. Überlegungen im Anschluss an Bergsons Wahrnehmungstheorie. In: Werner Busch/Carolin Meister

Blickwinkel auf das Virtuelle sind besonders die Beziehungen zwischen den verschiedenen philosophischen Konzeptualisierungen von virtuellen Kräften und den aktuellen medientechnologischen Einsätzen von Virtualität im Zuge der Digitalisierung unserer Lebenswelten bisher weitgehend ungeklärt geblieben.⁸

Schlägt man den Begriff »Virtualität« in begriffsgeschichtlichen, philosophischen und medientheoretischen Lexika nach, wird meist darauf verwiesen, dass er aus der mittelalterlichen Scholastik stammt und so viel wie »der Möglichkeit, dem Vermögen nach«,⁹ »der Krafft nach«¹⁰ oder »Wirksamkeit«¹¹ bedeute. Zedlers *Universal-Lexicon* (1746), das nur das Adjektiv »virtualiter« kennt, bezeichnet dieses als ein »metaphysisches Kunst-Wort«, das besagt, »daß etwas von dem andern in Ansehung der Existenz und des Wesens nicht würrklich, sondern nur der Krafft nach gesaget wird.«¹² Als Beispiel wird ein König angeführt, der »allenthalben seines Landes, nicht *formaliter*, als wäre er würrklich an allen Orten, sondern *virtualiter* [ist][,] weil er überall seine Bedienten hat, die statt seiner da sind.«¹³ Darüber hinaus kann der Begriff der Virtualität auf die aristotelische Ontologie zurückgeführt werden, der zufolge sich alles Seiende als eine Aktualisierung von latenten Möglichkeiten und Potenzen verstehen lässt: von den *dynameis*.

(Hg.): Nachbilder. Das Gedächtnis des Auges in Kunst und Wissenschaft. Zürich 2011, S. 215–239. Zahlreiche weitere Literaturhinweise zur Diskussion um Virtualität finden sich in: Rieger/Kasprovicz (Hg.): Handbuch Virtualität.

8 Die Forschung sei hier bisher »über vereinzelte Ansätze nicht hinausge­langt«, konstatiert Stefan Münker. Ders.: Medienphilosophie der Virtual Reality. In: Ludwig Nagl/Mike Sandbothe (Hg.): Systematische Medienphilosophie. Berlin 2005, S. 381–396, hier S. 382. Vgl. zu diesem Befund auch Stefan Rieger, demzufolge historische Herleitungen des Virtualitätsbegriffs »nur bedingt geeignet« seien, um »die Karriere des Virtualitätskonzepts als wirkmächtigen Schlüsselbegriff einer digitalen Moderne zu umreißen«. Ders./Dennis Niewerth: Virtualität: Konzepte, Körper und Museen. In: Arne Scheuermann/Francesca Vidal (Hg.): Handbuch Medienrhetorik. Berlin/Boston 2017, S. 501–523, hier S. 502. Um der Vernachlässigung des Themas entgegenzuwirken, hat im Juli 2022 an der Ruhr-Universität Bochum der SFB 1567 *Virtuelle Lebenswelten* seine Arbeit aufgenommen. Er hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Phänomen der Virtualität in einer breiten geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Perspektive zu beleuchten: <https://www.virtuelle-lebenswelten.de>.

9 N. N.: virtuell. In: Hans Schulz (Hg.): Deutsches Fremdwörterbuch. Bd. 6. Berlin/New York 1983, S. 194 f., hier S. 194.

10 N. N.: virtualiter. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste. Bd. 48. Leipzig/Halle 1746, Sp. 1788.

11 Sven Knebel/Ralf Grötter: Virtualität. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11. Basel 2001, Sp. 1062–1068, hier Sp. 1063.

12 N. N.: virtualiter, Sp. 1788.

13 Ebd. Soweit nicht anders angegeben, folgen Hervorhebungen in Zitaten grundsätzlich der Vorlage.

Der vieldeutige griechische Begriff *dynamis*, der sowohl »Fähigkeit«, »Macht«, »Kraft«, »Potenz« als auch »Vermögen«, »Möglichkeit« und »Disposition« bedeuten kann, wird von Aristoteles auf bereits existierende Kräfte bezogen, die ihr volles Potenzial noch nicht realisiert haben. Dieses Grundverständnis von Virtualität als real nicht existierenden beziehungsweise nicht nachweisbaren, aber dennoch wirksamen Kräften durchzieht in unterschiedlichen Nuancierungen den philosophischen Diskurs,¹⁴ der vor allem in der Antike und im Mittelalter um die »Virtualdistinktion« geführt wurde.¹⁵ Nachdem die Virtualität als philosophisches Problem seit dem 18. Jahrhundert – von Ausnahmen wie beispielsweise den Theorien Friedrich Bouterweks (1766–1828) und Melchior Palágyis (1859–1924) abgesehen¹⁶ – zunehmend in den Hintergrund getreten war, wurde die Thematik im 20. Jahrhundert von Henri Bergson und Gilles Deleuze wieder aufgegriffen, die Virtualität als eine zentrale Kategorie philosophischen Denkens zu rehabilitieren suchten.

Die meisten jüngeren unter dem Stichwort »Virtualität« verschlagworteten Publikationen beziehen den Begriff der Virtualität jedoch ausschließlich auf audiovisuelle und taktile Simulationstechniken und auf die Generierung von künstlichen Welten aus digital prozessierten Daten im Sinne von *virtual realities*.¹⁷ Als deren »Erfinder« wird in diesem Zusammenhang meist der US-amerikanische Informatiker, Künstler und Internetphilosoph Jaron Lanier genannt, der Ende der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts das erste VR-Headset auf den Markt brachte.¹⁸ Dementsprechend definierte Michael Heim, Autor von *The Metaphysics of Virtual Reality* (1993), den Begriff »virtual reality« in der *Encyclopedia of Aesthetics* als

14 Vgl. hierzu auch Stefan Münker: Virtualität. In: Alexander Roesler/Bernd Stiegler (Hg.): Grundbegriffe der Medientheorie. Paderborn 2005, S. 244–250.

15 Zur Virtualdistinktion vgl. Herbert Okolowitz: Virtualität bei G. W. Leibniz. Eine Retrospektive. Diss., Universität Augsburg 2006, S. 44–64. URL: <https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/454> (07.07.2023); Claus A. Andersen: Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotischen Tradition ca. 1620–1750. Amsterdam/Philadelphia 2016, S. 811–820; Daniel Schmal: Virtual Reflection: Antoine Arnauld on Descartes' Concept of *conscientia*. In: British Journal for the History of Philosophy 28 (2020). H. 4, S. 714–734, hier S. 724 f.

16 Zu Bouterwek vgl. Vaihinger: Virtualität und Realität, S. 20 f. sowie das Kapitel »Eighteenth-Century Rationalism and the Search for the Absolutely Real: When Friedrich Bouterwek Invented Virtual Reality« in: Thorsten Botz-Bornstein: Virtual Reality: The Last Human Narrative? Leiden/Boston 2015, S. 35–45. Zu Palágyi siehe Rieger: Menschensteuerung, S. 19–43.

17 Vgl. u. a. Howard Rheingold: Virtual Reality. New York u. a. 1991; Ken Hillis: Digital Sensations. Space, Identity, and Embodiment in Virtual Reality. Minneapolis 1999; Rob Shields: The Virtual. London/New York 2003; Steve Woolgar (Hg.): Virtual Society? Technology, Cyberspace, Reality. Oxford 2002.

18 Vgl. Jaron Lanier: Anbruch einer neuen Zeit. Wie Virtual Reality unser Leben und unsere Gesellschaft verändert. Übers. von Heike Schlatterer und Sigrid Schmid. Hamburg 2018.

a synthetic technology combining three-dimensional video, audio, and other sensory components to achieve a sense of immersion in an interactive, computer-generated environment. Virtual Reality also appears under the title Virtual Environments or Virtual Worlds. Popular culture now uses the terms *virtual* and *virtual reality* in a weak sense that refers loosely to any kind of computer-mediated experience or even to any kind of imaginative experience, but the stronger usage of the term implies the application of immersion techniques that remain under development and are not yet widely available in the mid-1990s. It is these immersion techniques that distinguish the aesthetic novelty introduced by Virtual Reality.¹⁹

Heim zufolge sei die »aesthetic novelty« von virtuellen Welten wesentlich auf jüngste computerbasierte Immersionstechniken zurückzuführen. Obgleich er diese vage mit dem Phänomen der Imagination (»any kind of imaginative experience«) in Verbindung bringt, nimmt er das Verhältnis zwischen *virtual realities* und dem imaginativen Eintauchen in andere Welten, wie es beispielsweise die Literatur und der Film ermöglichen, nicht in den Blick.

In den letzten Jahren sind erste Untersuchungen erschienen, die sich den Verbindungen zwischen literarischen »imaginary worlds« und digitalen »virtual worlds« zuwenden.²⁰ Hier sind vor allem die Monographien *Multiplying Worlds. Romanticism, Modernity, and the Emergence of Virtual Reality* (2011) von Peter Otto und *As If. Modern Enchantment and the Literary Prehistory of Virtual Reality* (2012) von Michael Saler zu nennen. Während Peter Otto die Entstehung von neuen optischen Medientechniken, wie beispielsweise dem Panorama, im Kontext mit romantischen Erzählverfahren in Texten von Ann Radcliffe bis William Wordsworth untersucht, um die Entstehung eines neuen Verständnisses von Virtualität im 19. Jahrhundert zu begründen, widmet sich Saler populären Autoren wie Arthur Conan Doyle, H. P. Lovecraft und J. R. R. Tolkien, deren immersive Erzählstrategien er als eine analoge Vorgeschichte von computerbasierten *virtual realities* ins Licht rückt.²¹ Die jüngst hinzugekommene Studie *Semi-Detached. The Aesthetics of Virtual Experience since Dickens* (2017) von John Plotz stellt die Vergleichbarkeit von literarischen und computergene-

19 Michael Heim: Virtual Reality. In: Michael Kelly (Hg.): *Encyclopedia of Aesthetics*. Bd. 4. New York/Oxford 1998, S. 442 ff., hier S. 442.

20 Johan Fornäs u. a.: Into Digital Borderlands. In: ders. u. a. (Hg.): *Digital Borderlands. Cultural Studies of Identity and Interactivity on the Internet*. New York u. a. 2002, S. 1–47, hier S. 30.

21 Vgl. Peter Otto: *Multiplying Worlds. Romanticism, Modernity, and the Emergence of Virtual Reality*. Oxford 2011; Michael Saler: *As If. Modern Enchantment and the Literary Prehistory of Virtual Reality*. Oxford 2012.

rierten virtuellen Welten hingegen grundlegend in Frage.²² Stattdessen widmet sie sich den Besonderheiten von *literarischen* virtuellen Welten, die sich durch Verfahren der ästhetischen Absorption und ihrer simultan erfolgenden kritischen Selbstreflexion auszeichnen – Aspekte, die laut Plotz in technikbasierten *virtual realities*, die einzig auf die Replikation möglichst realistischer Wahrnehmung zielen, nicht gegeben sind.

Die folgende Arbeit wird sich den bisher meist nur angedeuteten Beziehungen zwischen den philosophischen Diskussionen um die *dynamis* und den uns aktuell umgebenden virtuellen Lebenswelten in einem sehr viel weiteren historischen Bezugsrahmen annähern, als dies bisher geschehen ist. Ich betrachte die Entstehung von virtuellen Welten als jüngste Stufe einer langen und vielschichtigen Kulturgeschichte von Selbst- und Weltentwürfen, die ich über die mittelalterlichen Überlegungen zu virtuellen Kräften (*vis virtualis*) bis zu Aristoteles zurückverfolgen werde. In dieser Perspektive stellen Phänomene wie die sogenannte *virtual reality* nur die neueste Form einer jahrhundertelangen Entwicklung dar, die, so lässt sich an Stefan Münker anschließen, »von den steinzeitlichen Höhlenmalereien von Altamira oder Lascaux bis zum klassischen Immersionsmedium der Moderne, dem Kino, nahezu alle Bereiche kulturellen Schaffens umfasst«. ²³ Anders als Oliver Grau, der in seinem Buch *Virtuelle Kunst in Geschichte und Gegenwart. Visuelle Strategien* (2001) ebenfalls von einer zunehmenden Virtualisierung unseres Weltbezuges ausgeht und diese anhand der Entwicklung von den barocken Kirchenmalereien über das Panorama bis zum Kino in einer (vorrangig) kunsthistorischen Perspektive untersucht, ²⁴ werde ich in meiner Arbeit die philosophischen, religiösen und literarischen Umgangsweisen mit virtuellen Kräften in den Mittelpunkt stellen. Im Rückgriff auf ausgewählte Diskussionen um virtuelle Kräfte aus der Antike und dem Mittelalter, auf in der Frühen Neuzeit neu entstehende mystische Meditations- und Verräumlichungsverfahren und auf neue literarische Zugänge zur Raumdarstellung im 18. Jahrhundert werde ich die bisher kaum fokussierten wissenschaftlichen Zusammenhänge der prätechnologischen Vorgeschichte zeitgenössischer *virtual realities* erschließen. Dabei geht es mir vor allem um die verschiedenen philosophischen Konzeptualisierungen des Virtuellen und ihre historischen Verschiebungen im Zusammenhang mit religiösen und ästhetischen Entwicklungen.

22 Vgl. John Plotz: *Semi-Detached. The Aesthetics of Virtual Experience since Dickens*. Princeton 2017.

23 Stefan Münker: *Philosophie nach dem »Medial Turn«*. Beiträge zur Theorie der Medien-gesellschaft. Bielefeld 2009, S. 141.

24 Vgl. Grau: *Virtuelle Kunst*.

VIRTUELLE KRÄFTE, VIRTUELLE RÄUME UND VIRTUELLE WELTEN

Die Arbeit unterscheidet drei epistemische Konfigurationen in der Diskussion um das Virtuelle: Während sich die philosophische Diskussion in der Antike und im Mittelalter auf die Betrachtung von *virtuellen Kräften* beschränkt, ohne dass diese in irgendeiner Form mit dem Raum in Verbindung gebracht werden, zeichnet sich in den mystischen Praktiken des 16. Jahrhunderts eine Form der Verräumlichung von virtuellen Kräften ab. Sie führt zur Ausbildung von *virtuellen Räumen*, die mit der Genese des modernen Subjektbegriffs in Zusammenhang stehen. Die *virtuellen Räume* werden in der Literatur des 18. Jahrhunderts in *virtuelle Welten* überführt, die anders als die *virtuellen Räume* der Frühen Neuzeit auf die Erkundung (und Berechnung) von völlig neuen Möglichkeiten in fiktionalen Welten ausgerichtet sind. Die erzähltechnischen Verfahren zur Herstellung von *virtuellen Welten* werden in der Literatur – im Rahmen des sich neu etablierenden Literaturbegriffs – bereits im 18. Jahrhundert ausgebildet. Sie unterscheiden sich von den zeitgenössischen computerbasierten *virtual realities* des 21. Jahrhunderts zwar dadurch, dass man sich in literarischen Texten nicht frei bewegen kann und dass literarische Texte keine interaktiven *feedback loops* zulassen, stehen den digitalen virtuellen Welten im Rahmen der Möglichkeiten des analogen Mediums Literatur ansonsten jedoch kaum nach. Sie wissen deren zentrale Kriterien, wie die Herstellung einer die Benutzer*innen²⁵ um 360 Grad umschließenden virtuellen Welt, die Koppelung der Perspektive an die Figuren, die Herstellung von Echtzeiterfahrungen und die damit einhergehende Immersion in die vorgestellten Welten, mühelos zu realisieren.²⁶

Die begriffliche Unterscheidung zwischen *virtuellen Kräften*, *Räumen* und *Welten* ist nicht in einem ontologischen Sinn zu verstehen. Sie dient vielmehr der Sichtbarmachung gradueller epistemischer Verschiebungen und der mit ihnen einhergehenden Komplexitätssteigerung hinsichtlich der menschlichen Selbst- und Wirklichkeitskonstitution. Es zeigt sich, dass die Projektierung des Virtuellen – unabhängig davon, ob es sich um *virtuelle Kräfte*, *Räume* oder *Welten* handelt – immer auf die Konstitution von neuem Wissen abzielt, das an der Schnittstelle von bekannten und virtuellen Parametern hervorgebracht wird. Im Gegensatz zu den *virtuellen Kräften* und *Räumen*, die in der Regel eher auf die Repräsentation schwer zu begreifender, aber als *real* (beziehungsweise sich im Zuge ihrer Erkundung realisierend) vorgestellter Sachverhalte ausgerichtet sind, steht bei *virtuellen Welten* die projektive Erkundung von Möglichkeiten in dezidiert fiktionalen Welten im Mittelpunkt. Zudem tendieren *virtuelle Welten*

25 Ausnahmen von der geschlechterinklusive Form werden im Folgenden nur dort gemacht, wo es der historischen Faktizität entgegensteht.

26 Zu den Kriterien eines »immersive storytelling« vgl. Melissa Bosworth/Lakshmi Sarah: *Crafting Stories for Virtual Reality*. New York/London 2019, S. 8–13.

dazu, sich von in der Realität geltenden Raum- und Zeitbezügen zu lösen. Dadurch eröffneten sich für die an der Autonomieästhetik orientierte Literatur im 18. Jahrhundert zahlreiche neue Möglichkeiten der imaginativen Erkundung von grundsätzlich neuen Beziehungen in anderen Systemzusammenhängen (möglichen Welten).

Indem ich die Entwicklungen von den philosophischen Diskussionen um die Existenz von *virtuellen Kräften* in der Antike und im Mittelalter über das Aufkommen von *virtuellen Räumen* in der Frühen Neuzeit bis hin zur Entstehung von *virtuellen Welten* in der Literatur des 18. Jahrhunderts verfolge, mache ich sowohl die bisher kaum nachvollzogenen Kontinuitäten als auch die Verschiebungen zwischen den philosophischen Konzeptualisierungen von Kraft und den zeitgenössischen *virtual realities* sichtbar. Die sich dabei abzeichnende Vorgeschichte zeitgenössischer *virtueller Welten* ist jedoch nicht im Sinne einer umfassenden historiographischen Aufarbeitung, einer erschöpfenden Diskursgeschichte oder als eine (lückenlose) Rezeptionsgeschichte konzipiert, auch wenn sie Elemente der genannten Zugänge aufnimmt und miteinander verbindet. Sie möchte vielmehr als eine *histoire à longue durée* gelesen werden, die – im Bewusstsein all der Schwierigkeiten, die man sich mit einem solchen Unterfangen einhandelt – wissenschaftsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen historisch zum Teil weit auseinanderliegenden Diskursen und Phänomenen exemplarisch nachvollziehbar macht, ohne den Blick auf die zahlreichen historischen Verschiebungen und Brüche in den verschiedenen Konzeptionen von und praktischen Umgangsweisen mit dem Virtuellen zu verstellen.

ZUR VORGEHENSWEISE: SEELE, PSYCHE UND ÄSTHETISCHE STIMMUNG ALS VIRTUELLE MODELLE

Die Frage nach der Existenz und den Bestimmungsmöglichkeiten von virtuellen Kräften führt unweigerlich in wissenschaftliche Grenzbereiche. Dies wird bereits in Aristoteles' Auseinandersetzung mit dem schillernden Begriff der *dynamis* deutlich. Aristoteles diskutiert den Kraftbegriff einerseits ausführlich in seiner *Metaphysik* und bezieht ihn andererseits in besonderer Weise auf die Seele, deren verschiedene Vermögen er in seinem Seelentraktat *De anima* ebenfalls als *dynamis* bezeichnet. Dadurch werden die nur schwer bestimm- baren Kräfte erstmals mit der Seele enggeführt und auf grundlegende Fragen nach dem Umgang mit kaum bestimm- baren Größen wie dem Leben und den das Leben begründenden Lebenskräften bezogen.

Es liegt nahe, nicht nur die von der Antike bis ins 18. Jahrhundert hinein im Zentrum der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte stehenden Diskussionen um die *dynamis*, sondern auch jene um den Begriff der *Seele* als eine schwach strukturierte Diskurszone aufzufassen: Gerade das, wovon sich eine Wissenschaft keine Rechenschaft ablegen kann, das, was definitorisch

nicht erfasst werden kann, wird zu einem Unruheherd, an dem sich die kaum bestimmbareren, in ihren Auswirkungen jedoch oftmals weitreichenden Grundlagen unseres Denkens offenbaren.²⁷ Ähnlich verhält es sich mit der Vorstellung von *Psyche*, die dem Seelenbegriff in der Moderne oftmals zur Seite gestellt wird und diese in eine neue räumliche Modellierung überführt. Nicht zuletzt verdeutlichen auch die zeitgenössischen Diskussionen um den Status von Cyborgs, Androiden, künstlicher Intelligenz und möglichen Formen eines »Post-« oder »Transhumanismus«, dass wir uns bis heute auf ein diskursiv schwach strukturiertes – und in vielerlei Hinsicht ›heißes‹ – Terrain begeben, wenn es um grundsätzliche Fragen nach den Kriterien und der Definition von »Leben« und »Lebendigkeit« oder um die Abgrenzung zwischen natürlichen und künstlichen Lebenskräften geht.²⁸ Obgleich das, was diskursgeschichtlich bis ins 18. Jahrhundert in Bezug auf die Konzeption »Seele« und »Psyche« verhandelt wurde, spätestens seit Georg Ernst Stahls Bestimmungen zu Lebenskräften eher in der Begrifflichkeit von »Leben« diskutiert wird, existieren Bezugnahmen auf »virtuelle Kräfte« und das »Seelische« unter vielen Namen fort. Selbst wenn philosophische Diskussionen um vitalistische Positionen oder die Bestimmungsmöglichkeiten des Lebensbegriffs im Sinne eines *élan vital* den Seelenbegriff fortan vermeiden und auch die Konzeption der Psyche hinter sich zu lassen versuchen, zeigen sie, dass sich die Fragen nach dem, was Leben und Lebenskräfte ausmacht, nicht erübrigt haben.²⁹ Nicht nur in den seit dem 19. Jahrhundert beliebten Parawissenschaften (Esoterik, Anthroposophie, Astrologie, Parapsychologie) und in der Alltagssprache, auch in der Psychologie, der Theologie und der Kunst führen sie ein Nachleben.³⁰

27 Vgl. hierzu Albrecht Koschorke: Wissenschaften des Arbiträren. Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie und die Entstehung der modernen Hermeneutik um 1800. In: Joseph Vogl (Hg.): *Poetologien des Wissens um 1800*. München 1999, S. 19–52. Koschorke zufolge beruht »jede Wissenschaft auf einem Set von Begriffen, von denen sie sich in letzter Hinsicht keine Rechenschaft ablegen kann«. Diese Begriffe berührten Fragen, die »an die Weichstellen zwischen den verschiedenen Wissensverwaltungen rühren und damit auf ein Terrain locken, das diskursiv schwach strukturiert ist. Je mehr die Fragen ins Grundsätzliche gehen, desto eher verirren sie sich in dieses Gebiet«. Zugleich seien diese »schwach strukturierten Diskurszonen ›heißer‹ als diejenigen, die durch begriffliche Kohärenz unbeweglich geworden und ›abgekühlt‹ sind«. Ebd., S. 19 f.

28 Vgl. u. a. Nancy Katherine Hayles: *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago 1999; Oliver Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*. Freiburg i. Br. 2004; Rosi Braidotti: *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt a. M./New York 2014; Thomas Fuchs: *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin 2020.

29 Vgl. hierzu Maria Muhle/Christiane Voss (Hg.): *Black Box Leben*. Berlin 2017.

30 Besonders zu Beginn des 20. Jahrhunderts werden seelische und künstlerische Vorgänge wieder verstärkt aufeinander bezogen, wie unter anderem die Schriften Carl Gustav Jungs,

Die in der Antike vorrangig auf die Seelenvermögen (*dynameis*) bezogenen Fragen nach virtuellen Kräften und ihren Affizierungspotenzen wurden besonders seit dem 18. Jahrhundert verstärkt in den Bereich der Ästhetik und der Literatur verlagert. Eine zentrale Rolle spielt hierbei die Herausbildung von *Stimmungen*, bei der die räumliche Seelendarstellung noch einmal erweitert wird hinsichtlich seiner Interaktion mit externen Wirklichkeiten. Die literarischen Texte, die sich der Aufgabe der Verräumlichung der Seele stellen, sind nicht mehr einfach nur Raumdarstellung, sondern emotional aufgeladene Raumdarstellung. Das Erzählen steht nun im Zeichen der Virtualität und generiert im Modus der Stimmung *virtuelle Welten*, die ich in Beziehung zu einer erstarkenden *affektiven Kommunikation* setze und hinsichtlich der affekt- und gefühlerschließenden Funktionen von Literatur beleuchte.

Wenn es diese Arbeit mit einer Vielzahl von schwer bestimmbareren Phänomenen und umstrittenen Begrifflichkeiten aufnimmt, so macht sie es sich nicht zur Aufgabe, diese abschließend zu definieren. Vielmehr geht es darum, zu beobachten, mit welchen Metaphern und Modellierungsverfahren die unergründlichen *dynameis* als affizierende Kräfte gedeutet wurden, wie sie zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich akzentuiert wurden und als Kräfte-, Verräumlichungs-, Stimmungs- und Affektdynamiken mit unterschiedlichen Verfahren unterschiedliche Gestalt annehmen. Die vorliegende Untersuchung betrachtet sowohl das Konzept der Seele, die sie seit der Frühen Neuzeit ablösenden modernen Vorstellungen der Psyche und auch die seit dem 18. Jahrhundert entstehenden ästhetischen Stimmungen als *virtuelle Modelle*. Sie geht dabei im Anschluss an aktuelle kultur- und medienwissenschaftliche Ansätze von einem bewusst weitgefassten Modellbegriff aus, dessen epistemische Funktionen im dritten Kapitel der Arbeit ausführlich diskutiert werden.³¹ Im Anschluss an die jüngere Modellforschung werden Modelle hierbei als Übergangs- oder Scheinobjekte bestimmt, die »immer dann zum Einsatz [kommen], wenn sich ein Objekt, das wahrgenommen, dargestellt und zum Gebrauch befähigt werden soll, dem Zugriff der Bearbeitung entzieht.«³² Indem Modelle – zu denen auch Metaphern und Diagramme gezählt werden können – einen virtuellen Zugang zu sich der Wahrnehmung entziehenden Phänomenen schaffen, konstituieren sie diese überhaupt erst. Dabei entfalten sie gerade im Umgang mit Fragen, die ins Grundsätzliche gehen, Wirkungen, die die mensch-

Wassily Kandinskys Ausführungen zum *Geistigen in der Kunst* (1912) oder auch Georg Lukács' Essaysammlung *Die Seele und ihre Formen* (1921) bezeugen.

31 Vgl. das Unterkapitel »Zu den epistemischen Funktionen von Verräumlichung: Metapher, Modell und Diagramm«, S. 150–156.

32 Robert Matthias Erdbeer: Form und Modell. In: ders./Florian Kläger/Klaus Stierstorfer (Hg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft: Form. Berlin/Boston 2022, S. 226–284, hier S. 230.

liche Selbst- und Wirklichkeitskonstitution maßgeblich beeinflussen. Sowohl die Konzeption des Modells »Seele« wie auch die sie ablösenden Vorstellungen einer räumlich vorgestellten »Psyche« haben als virtuelle Modelle jeweils über Jahrhunderte hinweg das gesamte westliche Denken geprägt.³³ Die Tatsache, dass sie – obwohl ihr ontologischer Status nicht geklärt und ihre Existenz grundlegend angezweifelt werden kann – derartige Wirkungen entfalten konnten, macht sie zu paradigmatischen Gegenständen für eine Untersuchung, die sich für die epistemologischen Wirkungsweisen von Virtualität interessiert.

Unabhängig von den jeweils verwendeten historischen Begrifflichkeiten der behandelten Autor*innen, von denen manche bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein am Seelenbegriff festhalten, wird in dieser Arbeit begrifflich zwischen »Seele« und »Psyche« hinsichtlich der jeweiligen Funktions- und Wirkungsweise des zugrunde gelegten Modells unterschieden. Ich spreche immer dann von »Seele«, wenn eine Konzeption ohne Verräumlichung auskommt. Sobald Verräumlichungsverfahren angewendet werden, um das dynamische Zusammenspiel der verschiedenen Seelenvermögen zu veranschaulichen, verwende ich hingegen den Begriff der »Psyche«. Mit dem Begriff der »Stimmung« wird der Überführung zentraler Gesichtspunkte aus der Diskussion um virtuelle Kräfte in die Ästhetik Rechnung getragen. Zur besseren Kenntlichmachung werden an manchen Stellen auch die Bezeichnungen Modell »Seele«, Modell »Psyche« und Modell »Stimmung« verwendet.

Die in der Antike und Vormoderne dominierende nicht-räumliche Konzeption der Seele begründet eine allgemeine, aber eher eindimensionale Vorstellung über das Innere des Menschen, ohne sich um die Wechselwirkungen der verschiedenen Seelenvermögen aufeinander besonders zu kümmern. Die Konzeption der Psyche ist demgegenüber darauf ausgerichtet, das Zusammenspiel der seelischen Kräftedynamiken (*dynameis*) mittels verräumlichender Techniken genauer zu erkunden. Anders als beim allgemeinen Modell »Seele« steht hier die Erforschung und Wahrnehmbarmachung von individuellen Kräftedynamiken im Zentrum. Im Modell »Stimmung« verlagert sich diese Ausrichtung von der Erkundung des Inneren des Menschen auf die zahlreichen Wechselwirkungen zwischen dem Außen und Innen, zwischen gesellschaftlichen Dynamiken und subjektiven Gefühlen.

Historisch bündeln sich in der Vorstellung der Seele zentrale metaphysische, religiöse und anthropologische Fragen nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen.³⁴ Von der Antike bis in die Frühe Neuzeit interessierte die

33 Obgleich ich der Erzeugung von ästhetischen Stimmungen in der modernen Kunst eine zentrale Bedeutung zuschreiben würde, ist die kulturelle Wirkmächtigkeit des Modells »Stimmung« mit den Modellen »Seele« und »Psyche« natürlich nicht zu vergleichen.

34 Vgl. hierzu grundlegend Friedo Ricken u. a.: Seele. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9. Darmstadt 1995, Sp. 1–89.

Seele zunächst als Konzept, mit dem man sich über die Fähigkeiten des Menschen in Abgrenzung zu Tieren und Pflanzen verständigte. Von Aristoteles bis Descartes wurde die Seele in erster Linie vermögentheoretisch diskutiert und in verschiedene Fakultäten unterteilt, die dann nach ihren unterschiedlichen Fähigkeiten klassifiziert und hierarchisiert wurden. Ursprünglich wurde die Seele zunächst meist als ein von Gott gespendeter »Atem«, als »Lebensprinzip« oder »Lebenskraft« vorgestellt, die den Körper für die Dauer der Lebenszeit bewohnt (»beseelt«), aber auch wieder verlässt.³⁵ Ferner sind sowohl in der griechischen Antike als auch im Christentum verschiedene Vorstellungen von einer unsterblichen Seele oder einer Seelenwanderung anzutreffen, die sich meist auf die Seelenkonzeption Platons berufen.³⁶ Im vorklassischen Zeitalter, das durch eine systemimmanente Korrelation von innerer und äußerer Natur und durch ein analogisches Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Kosmos gekennzeichnet war, spiegelte der menschliche Mikrokosmos die göttliche Ordnung des Makrokosmos und seiner Gesetze wider, die durch das Band metaphysischer Ähnlichkeiten und Korrespondenzen vermittelt wurden. In diesem Paradigma kam der Seele des Menschen eine zentrale explanatorische und sinnstiftende Funktion zu. Als metaphysisch einende Größe hatte sie zahlreiche hochkomplexe Syntheseleistungen zwischen Körper und Geist, Diesseits und Jenseits, Endlichkeit und Unendlichkeit zu erbringen und die vorausgesetzte Einheit der verschiedenen Seinsbereiche zu gewährleisten.³⁷

Die aus der Antike tradierten Auffassungen einer explizit nicht-räumlich vorgestellten Seele werden zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert durch ver-räumlichte Vorstellungen des Inneren ersetzt.³⁸ Die Diskussion der vormals hierarchisch gestuften Vermögen, deren gegenseitige Beeinflussung von den

35 Vgl. ebd., Sp. 1–77.

36 Da Platon die Seele, anders als Aristoteles, nicht in vermögentheoretische Diskussionszusammenhänge stellt, ist seine Seelenkonzeption nicht Gegenstand dieser Arbeit.

37 Vgl. Thomas Leinkauf: Die Seele als Selbstverhältnis. Der Begriff »Seele« und seine Bedeutung zu Beginn der Frühen Neuzeit (Marsilio Ficino). In: Peter Nickl/Georgios Terizakis (Hg.): Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit? Philosophische Ergründungen. Texte zum ersten Festival der Philosophie in Hannover 2008. Bielefeld 2010, S. 145–167.

38 Es ist darauf hinzuweisen, dass sich bereits in der Antike und im Mittelalter Metaphern zu einer Seelenräumlichkeit auffinden lassen, die man als Vorformen von Innerlichkeit beschreiben kann. In den Briefen Paulus', bei Augustinus oder Plotin, in der mystischen Rhetorik und in der Literatur des Barocks entstehen bereits bildliche Überlegungen zur Seele als einem räumlichen Gefüge. Diese Ansätze zu einer in Teilen individuell gedachten Innerlichkeit bleiben jedoch stets dem Ähnlichkeitsdenken verhaftet und sind völlig anders gartet als die räumlichen Modellierungen von Innerlichkeit seit der Frühen Neuzeit. Vgl. hierzu auch Rüdiger Campe/Julia Weber: Rethinking Emotion: Moving beyond Interiority. An Introduction. In: dies. (Hg.): Rethinking Emotion. Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought. Berlin 2014, S. 1–18.

mittelalterlichen Autoren zwar prinzipiell zugestanden, aber nur selten im Einzelnen untersucht wurde, wird nun in räumliche Bewegungsdynamiken überführt, die es ermöglichen, ihr Zusammenspiel in seinen zeitlichen Verläufen nachzuvollziehen. An die Stelle des Seelenbegriffs treten nun Bezeichnungen wie »Geist«, »Bewusstsein«, »Psyche« oder »Innerlichkeit«, die trotz bedeutender Unterschiede in ihren verschiedenen philosophischen und psychologischen Konzeptionen alle gemeinsam haben, dass sie ihren Gegenstand aus den ihnen zugrunde gelegten Verräumlichungsverfahren generieren. Die Modellierung der neuen Vorstellungen dessen, was ehemals unter dem Begriff der Seele figurierte, beruht auf den sich seit der Frühen Neuzeit etablierenden Verräumlichungsverfahren, mit denen die im Inneren des Menschen vermuteten Kräftedynamiken in ihren potenziellen Verlaufsformen vorstellbar gemacht werden. Erst im Zuge der räumlichen Projektierung der ehemals nicht-räumlichen Seele wird es möglich, die Psyche als ein individuelles Phänomen zu denken, dessen aus den räumlichen Modellierungsverfahren überhaupt erst hervorgehende Besonderheiten nun in ihrer Veranschaulichung erfahren und konkret entfaltet werden können. Die verschiedenen religiösen und literarischen Verfahren, die bei der räumlichen Modellierung des Inneren zum Einsatz kommen, wirken sich epistemisch auf das in der Moderne entstehende Leitkonzept der Individualität aus und fundieren die Vorstellung einer modernen Innerlichkeit, bei der sich das Subjekt zu einem von seiner Außenwelt abgeschlossenen und der Gesellschaft entgegenstehenden einzigartigen Wesen stilisiert.

Die mit der Entstehung von Individualität einhergehende neue Vielfältigkeit von verschiedenen Wahrnehmungsweisen führt allerdings auch zu neuen Kommunikationsproblemen: Wenn jedes Individuum die Welt auf seine eigene Weise wahrnimmt und keine verbindlichen Affektkataloge mehr vorausgesetzt werden können, dann müssen andere Wege erschlossen werden, die verschiedenen möglichen Zugänge zur Welt zu kommunizieren. Von hier aus lässt sich der Stellenwert des Modells »Stimmung« genauer bestimmen. Die Literatur entwickelt seit dem 18. Jahrhundert eine Vielzahl neuer immersiver Erzählverfahren, die es den Leser*innen erleichtern, unbekannte Perspektiven einzunehmen und neue Wahrnehmungen in *virtuellen Welten* zu explorieren. Anders als in den *virtuellen Räumen*, die seit der Frühen Neuzeit ausgebildet und vorrangig auf die Erforschung der seelischen Innenräume des Menschen bezogen werden, stellen die *virtuellen Welten* der Literatur eine nach Außen ausgreifende Erweiterung und Vernetzung des Psychischen dar. Die Ausbildung von *virtuellen Welten* in der Literatur führt, wie ich zeigen werde, im 18. Jahrhundert zu einer neuen Form von *affektiver Kommunikation*, die über die ästhetische Erfahrung von unbekanntem Wahrnehmungsfigurationen die Bewusstmachung und begriffliche Erschließung von Affekten und Gefühlszuständen zu eindeutig benennbaren Emotionen anleitet und zugleich synchronisiert.

AUFBAU UND ARGUMENTATIONSGANG DER ARBEIT

Erstes Kapitel: Ausgehend von der Beobachtung, dass das Virtuelle eine lange philosophische Tradition hat, die sich bis zum Konzept der *dynamis* zurückverfolgen lässt, konzentriert sich das erste Kapitel auf Aristoteles' naturphilosophische Bestimmungen zu *dynamis* (Kraft, Vermögen, Potenz) und *energeia* (Akt), die er in seiner *Metaphysik* entfaltet und die auch seine Seelenlehre und Rhetorik bestimmen. Ich verfolge die verschlungene Wirkungs- und Übersetzungsgeschichte des griechischen Kraftbegriffs ins Lateinische, wo im Zusammenhang mit der Bibelübersetzung bestimmte *dynamis* seit dem 12. Jahrhundert vorrangig als »virtuelle Kräfte« übersetzt werden. Während der Begriff der *dynamis* von den mittelalterlichen Denkern zuvor meist mit *potentia* (Kraft, Vermögen) oder *possibilitas* (Möglichkeit) übersetzt wurde, begann man im 13. Jahrhundert – auch in philosophischen Zusammenhängen zur genaueren modallogischen Unterscheidung der verschiedenen Wirkungsweisen von Kräften – diejenigen *dynamis*, deren Ursachen sich nur schwer festmachen ließen, als virtuelle Kräfte (»quantitas virtualis«) zu bezeichnen und von den räumlichen Kräften (»quantitas dimensiva«) abzugrenzen, deren kausale Wirkungen leichter zu bestimmen waren. Diese Deutung war jedoch mit den naturphilosophischen aristotelischen Überlegungen zu *dynamis* und *energeia* nur schwer zu vereinbaren. Thomas von Aquin, der Zeit seines Lebens darum bemüht war, die aristotelischen Bestimmungen mit den christlichen Vorstellungen in Einklang zu bringen, erklärt in seiner *Summa theologiae* (1260) die Seele daher zu einem »virtuellen Prinzip« (»principium virtualis«). Da sie ohne äußerliche Berührung wirke und den gesamten Körper – auch ohne selbst ausgedehnt zu sein – zu durchdringen vermöge, sei sie von den räumlichen Kräften strikt zu unterscheiden. Er begründet damit den sogenannten »Holenmerismus«, demzufolge die Seele den Körper in Form eines »virtuellen Kontakts« (»contactem virtutis«) durchdringt, und schafft damit das Erklärungsmodell der »tota in toto et tota in parte«-Präsenz der Seele im Körper, das die philosophische Diskussion über die Seele bis in die Frühe Neuzeit hinein beschäftigt wird.

Das Kapitel zeigt, dass das aristotelische Denken von Kräften, Vermögen und Potenzen vom Christentum in ein theologisches Modell eingespannt wird, welches das Leben auf eine Projektion in die Zukunft ausrichtet. Die von Aristoteles als Potenzen und natürliche Kräfte betrachteten *dynamis*, die sich dadurch auszeichneten, dass sie nur über ihre Wirkungen bestimmt werden konnten, werden im christlichen Denken auf transzendente virtuelle, d. h. göttliche Kräfte bezogen, deren Wirkungsweisen ähnlich unergründlich sind. Anders als in Aristoteles' berühmtem Beispiel des Samens, dessen Kraft latent in ihm schlummert und als *dynamis* auf Verwirklichung drängt, rücken die *dynamis* nun als göttliche Kräfte in den Blick, als virtuelle Kräfte, die aus der Sphäre des Göttlichen ins Diesseits hineinwirken. Dadurch entfernt sich der

Begriff der Virtualität von seiner ursprünglichen Bedeutung bei Aristoteles und wird in die Nähe von Modellen und Leitkonzepten gerückt. Diese epistemische Verschiebung zeigt sich am Beispiel der *virtutes*, der (christlichen) Tugenden, auf deren positive und in der göttlichen Wirklichkeit bereits realisierte Verhaltensmuster das christliche Leben sich bereits im Diesseits ausrichten soll. Während in der stoischen Lehre die Tugenden auf der Grundlage von Rationalität verfeinert wurden, wird ihre Vervollkommnung im Christentum als Partizipation am Göttlichen konzipiert. Indem sie auf eine virtuelle Welt verweisen, die aber schon im Diesseits verwirklicht werden soll, verkörpern die *virtutes* das Funktionsprinzip von Virtualität auf paradigmatische Weise: In dem Moment, in dem eine projektive virtuelle Vorstellung existiert, beginnen sich – in der Ausrichtung auf das virtuelle Modell – bereits ihre realen Wirkungen zu entfalten.

Daraus ergibt sich, dass seit dem Mittelalter im Grunde zwei entgegengesetzte Vorstellungen des Virtuellen koexistieren. Die Tatsache, dass die *dynameis* einerseits als immanente natürliche Kräfte und Potenzen angesehen werden, die zur Verwirklichung drängen, und andererseits als unvollkommene natürliche Kräfte gedeutet werden, die zu ihrer Vervollkommnung auf eine göttliche Aktualität bezogen werden, kann als eine der zentralen Ambivalenzen im Verständnis von Virtualität geltend gemacht werden. Ein großer Teil der bis heute anhaltenden Schwierigkeiten, den Begriff der Virtualität zu fassen zu bekommen, ist auf diese Doppeldeutigkeit zurückzuführen. Denn obwohl die zur Verwirklichung drängende Kraft oder Potenz eines Vermögens und ihre Ausrichtung auf eine göttliche Transzendenzebene eigentlich einander diametral entgegenstehende Konzepte sind, wurden sie in den christlich geprägten philosophischen Diskussionen, die sich oftmals namentlich auf Aristoteles als Autorität bezogen, immer wieder miteinander vermischt. Fest steht, dass das seit dem frühen 14. Jahrhundert in der scholastischen Terminologie und seit dem 15. Jahrhundert auch nationalsprachlich belegte Substantiv »virtualitas« meist so viel wie »implizite Wirksamkeit« bedeutet und in der Folge vor allem für diejenigen schwer erklärbaren Fernwirkungen verwendet wird, die expliziten und kausalen Kraftwirkungen entgegengesetzt sind.³⁹

Zweites Kapitel: Das zweite Kapitel widmet sich den geistlichen Meditationen und spirituellen Praktiken in Ignatius von Loyolas *Ejercicios espirituales* (1548) und Teresa von Ávilas *Las moradas del castillo interior* (1577), die neue Techniken eines spirituellen Selbstbezuges erproben, bei denen – anders als in den abstrakten philosophischen Erörterungen zu Vermögen, Kraft und Potenzialität – die Vergegenwärtigung von und *sinnliche* Affizierung durch religiöse Inhalte im Zentrum stehen. Im Gegensatz zu Aristoteles, dessen Erklärungen zur *dynamis* gänzlich ohne Bezugnahme auf den Raum auskamen, und zu

39 Vgl. Knebel/Grötker: Virtualität, Sp. 1062 f.; N. N.: virtualiter, Sp. 1788.

Thomas von Aquin, der virtuelle Kräfte explizit als nicht-räumliche Kräfte definierte, werden in den Werken der beiden Ordensgründer*innen Verräumlichungspraktiken entwickelt, die die Vorstellung der *virtuellen Kräfte* in *virtuelle Räume* überführen. Die ignatianischen *Exerzitien* leiten die Leser*innen dazu an, sich selbst als Teilnehmer*innen räumlich in die Passionsgeschichte hineinzumaginieren, um dadurch die Wirkungen des Lebens und Leidens Christi an sich selbst zu erfahren. Das zweite Kapitel meiner Arbeit zeigt, dass das Besondere an Ignatius' Bezugnahme auf die Rhetorik zur Grundlegung seiner Meditationstechniken nicht in seinem Rückgriff auf verschiedene rhetorische Strategien aus dem Bereich der Verfertigung einer Rede (*elocutio*) besteht, sondern vielmehr in der ungewöhnlichen Rekonfiguration der antiken Mnemotechnik auszumachen ist, die sich vorrangig auf die Speicherung und Erinnerung (*memoria*) einer bereits fertiggestellten Rede bezog. Die auf Fremdaffektion zielenden Hilfsmittel der *loci* und der *imagines* aus der antiken Mnemonik werden in den *Exerzitien* auf eine Weise umgestaltet, dass eine Praxis der *räumlichen Imagination* entstehen kann und neue Formen der Selbstaffektion möglich werden. In den *Exerzitien* lässt sich eine umfassende Rekonfiguration verschiedener rhetorischer Verfahren beobachten, deren minutiöse operative Neuverkettung lange Zeit vor der theoretischen Anerkennung der Einbildungskraft im 18. Jahrhundert zu einer praktischen Aufwertung des szenisch-verräumlichenden Imaginierens führt. Noch bevor die *memoria* durch Kant zu einer »produktive[n] Einbildungskraft«⁴⁰ aufgewertet wird, wird sie damit in den *Exerzitien* bereits in ein grundlegend schöpferisches Verfahren transformiert, das mit den vorrangig passiv entstehenden *phantasmata* bei Aristoteles nur noch wenig gemein hat und sich nun als eine entstehende Körper- und Kulturtechnik auch auf die Subjektconstitution auswirkt.

In Teresa von Ávilas *Las moradas del castillo interior* werden die spirituellen Verräumlichungsverfahren nicht mehr primär auf die Bibel, sondern auf die Vorstellung einer sogenannten »inneren Burg« bezogen – ein Bild, das ich weniger als Allegorie auf einen Raum Gottes (welche die Burg zweifellos auch ist), sondern vielmehr als Erfindung der Vorstellung eines psychischen (Innen-)Raumes des Subjekts deute. Die Projektion einer solchen *virtuellen* – physisch nicht existierenden – Seelenräumlichkeit erlaubt es, nicht fassbare seelische Kräftekonstellationen erstmals konkret zu veranschaulichen und als (individuelle) zeiträumliche Dynamiken zu modellieren. Historisch nehmen die *Moradas* damit eine eigentümliche Zwischenstellung ein: Anders als die Verräumlichungspraktiken in den ignatianischen *Exerzitien*, die darauf zielten, die Betenden für virtuelle Intensitäten, d. h. für fremde göttliche Kräfte zu

40 Immanuel Kant: KdV, B 152; S. 149. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich hier und im Folgenden auf: ders.: Werkausgabe. Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1974.

sensibilisieren, überblenden die *Moradas* Gottes- mit Selbsterfahrung, sodass nicht nur göttliche Kräfte, sondern auch individuelle Seelendynamiken wahrnehmbar werden. An die Stelle einer philosophischen Erörterung der allgemeinen überindividuellen Funktionen der Seele tritt damit eine Verfahrensweise, die es erlaubt, die individuellen Übergänge zwischen den einzelnen Seelenzuständen in ihren möglichen Verlaufsformen vorzustellen und zu reflektieren. Die Leser*innen der *Moradas* können den Weg der Selbstveränderung und Annäherung an Gott immer wieder aufs Neue vor dem geistigen Auge abschreiten und darüber hinaus auch psychische Veränderungen an sich selbst beobachten.

Drittes Kapitel: Im dritten Kapitel verfolge ich die Ausbildung von Veräumlichungsverfahren historisch über verschiedene philosophische und literarische Modellierungen bei René Descartes, David Hume, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Clemens Brentano bis in die Entstehung der Psychoanalyse bei Sigmund Freud weiter. Ich nehme hier sowohl Konzeptionen von geistig-wahrnehmungstheoretischen als auch seelisch-psychischen Zusammenhängen in den Blick, die, obwohl sie aus verschiedenen Diskursen stammen und unterschiedliche Ziele verfolgen, alle auf räumlichen Modellierungen der zu erkundenden Prozesse basieren. Das Kapitel vertieft die Frage nach den spezifischen wissensgenerierenden Qualitäten von Raummodellierungen, die ich unter Rückgriff auf Hans Blumenbergs Überlegungen zu absoluten Metaphern und neueren Ansätzen aus der Modelltheorie und Diagrammatik genauer zu bestimmen suche. Gezeigt wird, dass die Veräumlichungsverfahren wesentlich zur epistemischen Umstellung von einem allgemeinen (nicht-räumlichen) Seelenbegriff zu einer räumlichen Vorstellung von Innerlichkeit beitragen und das moderne Subjekt sich unter Bezugnahme auf die virtuellen Modellräume »konstruiert«. Die psychische Komplexität, die das moderne Subjekt gegenüber früheren Epochen auszeichnet, beruht, so meine These, maßgeblich auf seiner räumlichen Modellierung, durch die zeitliche Wahrnehmungszusammenhänge und das Zusammenspiel von psychischen Energien auf eine grundlegend wissensgenerierende Weise sicht- und erfahrbar gemacht werden.

Ogleich das nicht-räumliche Modell »Seele« wie auch das räumliche Modell »Psyche« als epistemische Leitkonzepte zentrale Auswirkungen auf die menschliche Selbst- und Wirklichkeitskonstitution entfaltet haben, haben beide ihren Zenit historisch überschritten. Abgesehen davon, dass der Seelenbegriff aufgrund seiner religiösen Konnotationen von vielen Autor*innen seit dem 18. Jahrhundert als problematisch wahrgenommen wird, erweist sich das von Aristoteles diskutierte Modell »Seele« in seiner Unterscheidung von einzelnen Seelenvermögen, die zwar auf ihre jeweiligen Entwicklungspotenziale befragt, nicht aber in ihren vielgestaltigen gegenseitigen Wirkungen aufeinander betrachtet werden, als zu allgemein, um die existierende Vielfalt verschiedener Formen des Psychischen zu erklären. Das Modell »Psyche« erlaubt es

zwar, diese Vielfalt zu denken, reproduziert dabei jedoch unentwegt das cartesische Repräsentationsdenken und seine zentralen Dichotomien und kann sich von der aus dieser Perspektive unüberwindlich scheinenden Geist/Materie-Opposition nicht befreien. Doch in bestimmten Bereichen der Philosophie und in den Kognitionswissenschaften entstehen mit Konzeptionen wie der *extended mind* und der *extended emotion theory*, dem *enactivism* oder Ansätzen zu einer *embodied cognition* bereits seit einiger Zeit neue Modelle, die sich von dem bis heute in weiten Teilen der Philosophie und Psychologie nicht angezweifelten Modell »Psyche« zu lösen bemühen.⁴¹

Das vierte und fünfte Kapitel richten ihr Augenmerk auf philosophische und theoretische Ansätze, die versuchen, eine alternative, nicht-dichotomische Sichtweise auf materiell-geistige Geschehenszusammenhänge zu entwickeln und Wahrnehmungsprozesse aus der individualisierenden Perspektive des modernen Subjekt Denkens zu lösen. Unter Einbeziehung der auf Dynamiken des Werdens und Entstehens gerichteten Ansätze von Spinoza, Herder und Deleuze und der *affect theory* verfolge ich hier eine Perspektive, die (ästhetische) Wahrnehmungsvollzüge in den Mittelpunkt stellt und in einem dynamischen interrelationalen Affektgeschehen situiert, das der Aneignung durch Subjekte ontologisch vorgängig ist.⁴² Im Zentrum dieser Betrachtungsweise stehen nicht mehr einzelne Subjekte und ihre individuelle Psyche im Sinne von klar abgrenzbaren Entitäten, sondern die zahlreichen veränderlichen »affektiven Arrangements«⁴³ der Literatur, die durch die Herstellung von neuartigen Wahrnehmungsfigurationen, welche in komplexe Aushandlungs-, Regulations- und Versprachlichungsprozesse eingebunden werden, kontinuierlich alternative Formen der Subjektivierung provozieren.

Viertes Kapitel: Das vierte Kapitel verfolgt zunächst die allmähliche Verabschiedung des Seelenbegriffs aus den Wissenschaften. Um die tieferen

41 Vgl. u. a. Francisco J. Varela/Evan Thompson/Eleanor Rosch: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge 1991; Andy Clark/David Chalmers: *The Extended Mind*. In: *Analysis* 58 (1998). H. 1, S. 7–19; Alva Noë: *Action in Perception*. Cambridge 2004, bes. S. 1–34; Evan Thompson: *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge 2007, bes. S. 1–88; Richard Menary (Hg.): *The Extended Mind*. Cambridge 2010; Wendy Wilutzky/Sven Walter/Achim Stephan: *Situierte Affektivität*. In: Jan Slaby u. a. (Hg.): *Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle*. Paderborn 2011, S. 283–320; J. Adam Carter/Emma C. Gordon/S. Orestis Palermos: *Extended Emotion*. In: *Philosophical Psychology* 29 (2016). H. 2, S. 198–217; Shaun Gallagher: *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*. Oxford 2017.

42 Vgl. hierzu u. a. Margaret Wetherell: *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. Los Angeles u. a. 2012; Lisa Blackman: *Immaterial Bodies. Affect, Embodiment, Mediation*. Los Angeles u. a. 2012.

43 Jan Slaby/Rainer Mühlhoff/Philipp Wüschner: *Affective Arrangements*. In: *Emotion Review* 11 (2019). H. 1, S. 3–12. Vgl. zu den verschiedenen Ansätzen einer solchen Herangehensweise ebd.

Zusammenhänge dieser weitreichenden epistemischen Verschiebung im Zusammenhang mit den in dieser Arbeit behandelten Fragen zu beleuchten, stelle ich sie zum einen in den Kontext der philosophischen und wissenschaftlichen Kraftdiskussionen im Anschluss an Newton, die das weite Kräfteverständnis der Antike (*dynamis*) in einen engen, vorrangig auf mechanische Kraftwirkungen fokussierenden Kraftbegriff überführen. Zum anderen richtet sich meine Aufmerksamkeit auf die Vermögenspsychologie, die im 18. und zum Teil auch noch im 19. Jahrhundert eine letzte Blütezeit erlebt, bevor sie von Johann Gottfried Herder als eine Schwundform theoretischer Bewältigung verabschiedet wird. In Herders Traktat *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1773) – das man aufgrund seines Titels als eines der letzten »Seelen-traktate« der deutschen Philosophie betrachtet hat – zeichnet sich die Umstellung von der vermögenspsychologischen Diskussion der Seelenvermögen hin zu ästhetischen Betrachtungen über die »Kraft« der Literatur mit besonderer Schärfe ab. Herder versucht hier eine neue ästhetische Perspektive zu begründen, die die spezifischen Kraftdynamiken in literarischen Texten zu erforschen und – in genau entgegengesetzter Perspektive – die möglichen Funktionen von Literatur für die Bildung der Seele zu ermitteln vermag. In seinen *Kritischen Wäldern* (1769) spricht er der Literatur schließlich eine besondere »Kraft« zu, die er in zeichentheoretischen Überlegungen und in der speziellen Umgangsweise der Literatur mit Zeit und Raum fundiert. Herders bildreiche Bemühungen, die »Kraft« der Literatur zu bestimmen, umkreisen eine ganze Reihe von Fragen, die durch die sich etablierende Ästhetik und ein sich zeitgleich ausbildendes (emphatisches) Literaturverständnis virulent werden. Sie betreffen nicht nur Fragen nach der Genese, den Funktionen und Wirkungen von Literatur, sondern adressieren erstmals auch deren Umgang mit Zeit und Raum.

Fünftes Kapitel: Das fünfte Kapitel vertieft die von Herder aufgeworfene Frage nach der Bedeutung der literarischen Raumgestaltung aus einem narratologischen Blickwinkel. Diese Perspektivierung ermöglicht es mir, die zwischen Frühaufklärung und Romantik erfolgende Transformation und Aufwertung literarischer Raumdarstellungen, auf die auch Herders Schriften zu zielen scheinen, genauer auf ihre epistemischen Funktionen zu befragen. Bezugnehmend auf neuere Überlegungen aus den *affect studies*, entwickle ich hier die These, dass bestimmte virtuelle Kräfte, die sich auf keiner anderen Ebene des Textes artikulieren lassen, seit dem 18. Jahrhundert in literarischen Texten oftmals auf der Ebene der Raumdarstellung zum Ausdruck gebracht werden. Ähnlich wie bei den im dritten Kapitel untersuchten räumlichen Projektierungen von seelischen Innenräumen werden affektive Zusammenhänge und Dynamiken, die sich der unmittelbaren Anschauung entziehen, in der Literatur vielfach auch in räumlichen Szenarien (Landschaften und Architekturen) entfaltet.

Um genauer bestimmen zu können, welche erzählerischen Verfahrensweisen bereits vor dem 18. Jahrhundert bestanden und welche neu entwickelt wurden, stelle ich die Entstehung von neuen raumbezogenen Darstellungstechniken zunächst in eine größere literarhistorische Perspektive. Auf diese Weise wird es möglich, die Herausbildung einer subjektivierten Raumdarstellung als das wichtigste Novum der literarischen Raumgestaltung des 18. Jahrhunderts zu identifizieren. Ich betrachte die mit ihr verbundene ästhetische Kategorie »Stimmung« als ein drittes Modell der Konzeptualisierung und Zirkulation von virtuellen Kräften. Bei diesem dritten Modell – das im Vergleich zu den Modellen »Seele« und »Psyche« weitaus weniger Prominenz für sich reklamieren kann – wird die Verhandlung von virtuellen Kräften ins Ästhetische verlagert. Die im Mittelpunkt des Kapitels stehende Lektüre von Johann Wolfgang von Goethes Roman *Die Leiden des jungen Werthers* (1774), der von der Forschung oftmals als einer der ersten »Stimmungsromane« bezeichnet wurde, zeigt, dass Stimmungen in ihrer Unbestimmtheit zwischen emotional bewerteten Außen- und subjektivistischen Innenwelten affektive Kräftekonstellationen zur Wahrnehmung bringen, die dann – im Rahmen der sich zeitgleich ausdifferenzierenden hermeneutischen Praktiken – weiter erschlossen werden. Denn obgleich sich Stimmungen präzisen inhaltlichen Bestimmungen (noch) entziehen, sind sie bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar beziehungsweise »spürbar« und regen zur Auseinandersetzung und genaueren Erschließung an. Durch ihre Darstellung entsteht die Möglichkeit zu einer Form der *affektiven Kommunikation*, die die Literatur auf neue Weise in Prozesse der Wahrnehmbarmachung und Aushandlung von Gefühlen und Emotionen einbindet. Im Zuge der Ausbildung kontinuierlicher fiktionaler Raumwelten, welche die Leser*innen umschließen, und neuer personaler Erzählperspektiven, durch die sie an die Wahrnehmung der Figuren gebunden werden, entstehen in der Literatur des 18. Jahrhunderts vollständig ausgebildete *virtuelle Welten*.

VIRTUELLE KRÄFTE (SEELE)

VON DER ARISTOTELISCHEN *DYNAMIS* ZUR VIRTUELLEN KRAFT

DIE GRUNDLEGUNG DER *DYNAMIS* IN DER *METAPHYSIK*

Die *dynamis/energeia*-Unterscheidung gehört zu den Grundpfeilern der aristotelischen Philosophie. Ihre Grundlegung erfolgt im fünften und neunten Buch der *Metaphysik*. Im fünften Buch, das sich philosophischen Begriffen mit mehrfacher Bedeutung widmet, definiert Aristoteles die *dynamis* zunächst als »das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem andern oder insofern es ein anderes ist«. ¹ Die *dynamis* sei ein allgemeines Prinzip, das jeder Veränderung und Bewegung zugrunde liege und könne sowohl aktiv als auch passiv (»wenn nach diesem Vermögen das Leidende etwas leidet, so sagen wir, es vermöge zu leiden« ²) konnotiert sein. Darüber hinaus könne sie auch »die Fähigkeit, etwas schön oder nach Vorsatz auszuführen«, bezeichnen, »denn manchmal sagen wir von denen, welche zwar gehen oder sprechen können, aber nicht schön oder nicht ihrem eigenen Vorhaben gemäß, sie vermögen nicht zu sprechen oder zu gehen«. ³ Zuletzt wird der Begriff mit dem der Haltung (*hexis*) in Verbindung gebracht, und es werden »diejenigen Beschaffenheiten (Haltungen)« als »Vermögen« bezeichnet, »durch welche etwas dem Leiden oder der Veränderung schlechthin enthoben ist«. ⁴

Mehrere Aspekte fallen bei dieser ersten Definition ins Auge: Zunächst changieren die verschiedenen Bedeutungsvarianten der *dynamis* von Beginn an zwischen einem aktiven, einem den aktuellen Zustand erhaltenden und einem passiven Vermögen. Weiter wird festgehalten, dass sich ein vorhandenes Vermögen mithilfe von Übung, durch das Erlernen einer Kunstfertigkeit

1 Aristoteles: Met. V 12, 1019a15 f. Sofern nicht anders angegeben, hier und im Folgenden zit. nach ders.: *Metaphysik*. Griechisch–Deutsch. 2 Teilbde. Hg. von Horst Seidl. Übers. von Hermann Bonitz. Hamburg 1989; 2009.

2 Ebd., 1019a21 f.

3 Ebd., 1019a23 ff.

4 Ebd., 1019a26 f.

oder aufgrund einer Haltung in eine bestimmte Richtung lenken oder zu einer besonderen Fähigkeit (z. B. »schön und dem eigenen Vorhaben gemäß zu gehen oder zu sprechen«) perfektionieren lasse. Die aristotelischen *dynamis* sind damit prinzipiell entwicklungsfähig und lenkbar. Methodisch rekurriert Aristoteles zur Profilierung der *dynamis* auf andere zentrale Begriffe seiner Philosophie und stellt sie als eine eigene Kategorie in Beziehung zu anderen von ihm bestimmten Kategorien.⁵

Im weiteren Verlauf des Kapitels führt Aristoteles die Unterscheidung zwischen einem realen Vermögensbegriff und einem logischen Möglichkeitsbegriff ein. Während das »Mögliche in Bezug auf ein Vermögen« eine real existierende, zur Verwirklichung drängende Kraft (wie im Beispiel des Samens) beinhaltet, könne das »Mögliche ohne Bezugnahme auf ein Vermögen« auch unabhängig von einer solchen Kraft gedacht werden.⁶ Von dieser logischen Bedeutungsvariante lasse sich in folgenden Fällen sprechen: »in der einen Bedeutung, [...], daß etwas nicht notwendig falsch, in einer anderen, daß es wahr ist, in einer anderen wieder, daß es wahr sein kann.«⁷

Dass die im fünften Buch nur sehr kurz und im neunten Buch noch einmal etwas ausführlicher verhandelte Unterscheidung zwischen Vermögen (im Sinne von Potenzen) und Möglichkeiten (im Sinne von denkbaren Alternativen) unklar sei, wurde bereits von den Scholastikern kritisiert. Um den Kontrast zwischen den beiden Kategorien begrifflich zu fassen, führten sie die Unterscheidung zwischen *potentia* (vermögensbezogene Möglichkeit) und *possibilitas* (nicht vermögensbezogene Möglichkeit) ein. Die Schwierigkeiten einer genauen Differenzierung zwischen den beiden Kategorien waren über die Jahrhunderte Gegenstand zahlreicher philosophischer Diskussionen, in jüngerer Zeit vor allem im Bereich der Analytischen Philosophie – besonders der Modaltheorie und Modallogik.⁸ Josef Stallmach führt die Tatsache, dass die

5 Neben der hier bereits angesprochenen Haltung (*hexis*) werden später auch das Können beziehungsweise die Kunstfertigkeit (*technē*) und die erfolgreiche Einübung von einem bestimmten Verhalten (*ēthos*) zur *dynamis* in Beziehung gesetzt.

6 Aristoteles: Met. V 12, 1019b. Hier zit. nach Christoph Hubig: Möglichkeit. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 2. Hamburg 2010, S. 1642–1649, hier S. 1643.

7 Aristoteles: Met. V 12, 1019b30 f.

8 Vgl. u. a. die Studie von Ursula Wolf, die eine genaue Differenzierung zwischen den verschiedenen propositionalen und modalen Verwendungen von Möglichkeits- und Notwendigkeitsausdrücken entwickelt. Die knapp vierhundert Seiten lange Monographie unterscheidet u. a. zwischen epistemischen, logischen, metaphysischen, kausalen und faktischen Modalitäten, die jeweils mit Blick auf unterschiedliche Kausalitätstheorien diskutiert werden. Ursula Wolf: Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute. München 1979. Zur Modaltheorie siehe auch Nicolai Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin 1938 sowie Ludger Jansen: Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der »Metaphysik«. Frankfurt a. M. u. a. 2002. Darin weitere Hinweise. Auch Richard Rorty hat sich in seiner unveröffentlichten Dissertation *The Concept of Potentiality*,

Unterscheidung zwischen Vermögen und Möglichkeit bei Aristoteles so knapp und vage abgehandelt wird, darauf zurück, dass sich die begrifflichen Differenzierungen zwischen unterschiedlichen Konzepten in der Antike erst langsam herausgebildet hätten:

Die unleugbaren Mehrdeutigkeiten, Dunkelheiten, ja gelegentlichen Inkonsistenzen sind nichts als Zeichen eines anfänglichen, allmählich sich erst entfaltenden Modaldenkens, eines geistigen Ringens um das bis dahin in der Philosophie noch Ungedachte und darum auch nicht gleich mit letzter Distinktion Faßbare.⁹

Die unscharfe Differenzierung zwischen Vermögen und Möglichkeiten mag allerdings auch damit zusammenhängen, dass Aristoteles sich im Rahmen seiner philosophischen Grundbestimmungen vorrangig für dasjenige interessiert, was »nach einem Vermögen als möglich oder vermögend bezeichnet wird«. ¹⁰ Die Frage nach einer ontologischen Bestimmung von Möglichkeiten stellt sich für ihn schon deshalb nicht, weil er – wie sich im neunten Buch zeigen wird – von einem »bewegten Bewegter«, einem allem zugrunde liegenden Prinzip ausgeht. Diese metaphysische Setzung steht einem offenen Möglichkeitsdenken im Sinne von zahlreichen denkbaren, ganz anderen Entwicklungen, wie es sich seit dem sogenannten »Einbruch der Kontingenz« in der Frühen Neuzeit herausbildet, von vornherein fundamental entgegen.

Nachdem die *dynamis* im fünften Buch in ihren Grundzügen definiert ist, zielt das neunte Buch auf die genauere Bestimmung ihrer Phänomenbereiche. Aristoteles unterscheidet nun zwischen »vernünftigen« und »unvernünftigen« sowie zwischen »angeborenen« und »erworbenen« Vermögen. Den Zusammenhang von Vermögen und Vernunft erläutert er wie folgt: »Da nun einige Prinzipien dieser Art sich in dem Unbeseelten finden, andere in dem Beseelten und der Seele, und in dem vernünftigen Teil der Seele, so müssen offenbar auch von den Vermögen einige unvernünftig sein, andere mit Vernunft verbunden.«¹¹

Vernünftige Vermögen zeichneten sich dadurch aus, dass sie in ihren Wirkungen nicht eindeutig festgelegt sind. Die Heilkunst als »vernünftiges

Yale University 1956, mit Aristoteles' Vorstellungen von Potenz und Potenzialität auseinandergesetzt. Zu neueren Untersuchungen, die eher den Kraftbegriff in den Mittelpunkt rücken, siehe auch George Molnar: *Powers. A Study in Metaphysics*. Oxford 2003; Toby Handfield (Hg.): *Dispositions and Causes*. Oxford 2009; Anna Marmodoro (Hg.): *The Metaphysics of Powers. Their Grounding and Their Manifestations*. New York 2010.

⁹ Josef Stallmach: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk von Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim am Glan 1959, S. 27.

¹⁰ Aristoteles: *Met. V 12*, 1019b34 f.

¹¹ Ebd., IX 2, 1046a36–1046b2.

Vermögen« beispielsweise könne sowohl Gesundheit als auch Krankheit hervorbringen; Wärme als »unvernünftiges Vermögen« hingegen könne nur Wärme – aber keine Kälte – erzeugen. Während »vernunftlose Vermögen« in einer ihnen vorgegebenen Weise auf Einwirkungen reagieren müssten, behalte der Einsatz der »vernünftigen Vermögen« die Möglichkeit, sich für eine bestimmte Reaktionsweise zu entscheiden – vorausgesetzt der zusätzliche Faktor des Vorsatzes (*prohairesis*), der meist auf einem bestimmten Begehren (*orexis*) gründe, sei gegeben.¹²

Der *dynamis*-Begriff wird im Folgenden etwas überraschend auch auf die Künste und die Wissenschaften übertragen. »Alle Künste [*technai*] daher und die hervorbringenden Wissenschaften [*poiêtikai epistêmai*] sind Vermögen; denn sie sind Prinzipien der Veränderung in einem anderen, oder insofern es ein anderes ist.«¹³ Aufgrund ihrer hervorbringenden Kraft (*poiêtikai*) seien sie ebenfalls als Vermögen und nicht als *technê* oder *epistêmê* zu betrachten. »Angeborene« und »erworbene« Vermögen unterscheiden sich durch die verschiedenen Grade ihres bewussten oder geschulten Einsatzes. Im Gegensatz zu angeborenen Vermögen, wie beispielsweise den Sinnesleistungen, entstünden andere Vermögen erst durch Einübung eines bestimmten Verhaltens (*êthos*), durch Unterricht (*mathêsis*) oder mithilfe der Vernunft (*logos*).

Nach dieser Ausdifferenzierung geht Aristoteles zur eigentlichen philosophischen Bestimmung der *dynamis* über: »Denn Vermögen und Verwirklichung [*energeia*] erstrecken sich weiter als nur auf das in Bewegung Befindliche.«¹⁴ *Dynamis* sei nicht nur ein Prinzip der Bewegung, sondern könne auf einer zweiten Ebene als das grundlegende ontologische Prinzip, das allem Seienden zugrunde liegt, definiert werden. Um diese Überlegung zu explizieren, führt er die beiden der *dynamis* gegenüberstehenden komplementären Begriffe *energeia* (im Akt befindliche Verwirklichung) und *entelechia* (vollendete Verwirklichung) ein. Sie benennen verschiedene Stufen der Bewegung und Verwirklichung einer Kraft und zeichnen sich als »wirkliche« oder »vollendete Tätigkeiten« durch einen anderen Seinszustand aus als das latente, nicht realisierte Vermögen. *Energeia* meint dabei zunächst Übergang eines Seienden von der Potenz zur Realität. Anders als die *dynamis*, mit der eine bloße Möglichkeit zur Realisierung im Sein angezeigt ist, reicht *energeia* bereits als Vollzug in die Wirklichkeit hinein. Als wirkliche und wirkende Tätigkeit gibt sie

12 Vgl. Aristoteles: Met. IX 5, 1048a1–1048a11.

13 Ebd., IX 2, 1046b2 ff. Ergänzungen in eckigen Klammern stammen, wenn nicht anders angegeben, von der Autorin J. W.

14 Ebd., IX 1, 1046a1 f. Es handelt sich bei dieser Stelle um ein von mir leicht verändertes Zitat, das den Begriff *energeia* anders als die Übersetzung von Bonitz mit »Verwirklichung« statt mit »Wirklichkeit« übersetzt; J. W.

der unbestimmten, veränderlichen und in ihrer Wirkungsweise noch unvollendeten Potenz eine Gestalt, die in der vollendeten Verwirklichung (*entelechia*) ihre höchste Form erreicht.¹⁵

Aristoteles führt die Unterscheidung zwischen *dynamis* und *energeia* an mehreren Stellen auch mit dem von ihm geprägten Hylemorphismus zusammen: »Ferner ist der Stoff dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach), weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber in Wirklichkeit ist, dann ist er in der Form.«¹⁶ Da Stoff (*hylê*) immer bis zu einem gewissen Grad ungeformt und gestaltlos ist, sei er als *dynamis* zu verstehen, die noch keine reale Wirklichkeit ist. Die Form (*morphê*) hingegen sei als aktuelle Verwirklichung des Stoffes immer schon *energeia*.

Moderne Lesarten tendieren dazu, sich diesen Zusammenhang folgendermaßen vorzustellen: Auf der einen Seite gebe es eine Art allgemeine Potenzialität des Seienden, die man sich als Grundbedingung aller Existenz vorzustellen habe. Als Gesamtheit von puren, noch ungerichteten Kräften bilde dieses Potenzial die Grundlage jeder späteren Verwirklichung. In dieser Lesart geht die *dynamis* ontologisch ihrer Realisierung voraus, während sich epistemisch nur umgekehrt von der Wirklichkeit – von der Realisierung – auf die ihr zugrunde liegenden Möglichkeitsstrukturen, das Vermögen, schließen lässt.¹⁷ Doch Aristoteles argumentiert genau umgekehrt: Nicht das Vermögen, sondern die Verwirklichung habe begriffliche, zeitliche und ontologische Priorität. In Bezug auf unser begriffliches Denken (*logos*) erklärt er, dass wir uns auf eine aktuelle Verwirklichung beziehen müssten, um begrifflich-logisch auf das ihr zugrunde liegende Potenzial schließen zu können. Da sich nur auf der Grundlage eines gebauten Hauses die Fähigkeit, ein Haus zu bauen, bestimmen lasse, gehe der aktualisierte Hausbau logisch seiner Potenzialität voraus. Genauso verhält es sich mit der zeitlichen Priorität: Auch wenn ein Same zeitlich vor dem Baum existiere, könne er nur existieren, weil es *davor* schon andere Bäume gegeben habe. Schließlich begründet dieses Argument auch die ontologische Priorität, die im Grunde das bereits Gesagte nur wiederholt und ontologisch wendet: Im Einklang mit seiner naturphilosophisch geprägten Herangehensweise, die immer von der deskriptiven Beobachtung der Wirklichkeit

15 Vgl. Stallmach: *Dynamis*, S. 158 f.

16 Aristoteles: *Met.* IX 8, 1050a15 f. Für eine dekonstruktivistische Lektüre des Verhältnisses zwischen *dynamis* und *energeia* vgl. auch Nassima Sahraoui: *Dynamis. Eine materialistische Philosophie der Differenz*. Bielefeld 2022, S. 97–120.

17 Vgl. Thomas Leinkauf: *Möglichkeit, Potential, Kraft* (*possibilitas, potentia, potestas, virtus/vis*). In: Frank Fehrenbach/Karin Leonhard/Robert Felfe (Hg.): *Kraft, Intensität, Energie. Zur Dynamik der Kunst*. Berlin/Boston 2018, S. 31–51, hier S. 33. Vgl. auch Völker: *Mobile Medien*, S. 210: »Während das Mögliche zeitlich nach dem Wirklichen entsteht, [...] ist das Virtuelle zeitlich vor dem Wirklichen existent, [...] und tritt nur durch etwas Aktuelles in Erscheinung.«

ausgeht und analytische Begriffsbestimmungen auf deren Grundlage zu entwickeln sucht, erklärt Aristoteles auch hier die Wirklichkeit zum höchsten Prinzip der philosophischen Bestimmungen.¹⁸

Umso auffälliger ist es, dass er sich veranlasst sieht, an dieser Stelle ein weiteres Argument – die Existenz eines ersten Bewegers und einer unvergänglichen Ewigkeit – für die ontologische Priorität des Wirklichen anzuführen:

Aus diesem Grunde ist also offenbar dem Wesen nach die wirkliche Tätigkeit früher als das Vermögen (die Möglichkeit), und, wie gesagt, der Zeit nach geht immer eine wirkliche Tätigkeit vor der anderen voraus bis zu der Wirklichkeit des immerfort ursprünglich Bewegenden. Aber auch in entscheidenderem Sinne hat die Wirklichkeit Vorrang vor dem Vermögen (der Möglichkeit); denn das Ewige [*ta aidia*] ist dem Wesen nach früher als das Vergängliche [*ta phtharta*], nichts Ewiges aber ist nur dem Vermögen nach (der Möglichkeit nach).¹⁹

Aristoteles zufolge kann das erste Prinzip für Bewegung und Veränderung nur etwas sein, das selbst wesentlich Wirklichkeit ist. Folglich muss die Existenz eines ersten Bewegers und einer unvergänglichen Ewigkeit selbst Wirklichkeit sein, die der vergänglichen Wirklichkeit immer schon vorausgeht. Er postuliert daher eine der materiellen Wirklichkeit und der Zeit enthobene Ursprungsebene der ewigen Dinge, auf der mit Blick auf den »unbewegten Beweger« als erstem Prinzip alles bereits ewig existiert.²⁰ In diesem Kontext ist die Rede vom »schlechthin Unvergänglichen«²¹ (*aptharton*), vom »ewig Bewegte[n]«²² (*kinêsis aidios*) und davon, dass »alles, was entsteht, auf ein Prinzip [*archê*] und ein Ziel [*telos*] hingeht«.²³

Die von Aristoteles hier geäußerten Vorstellungen sind zweideutig: Einerseits scheint er seiner »phänomenologischen« Vorgehensweise auch hier treu bleiben zu wollen, andererseits lassen sich seine Formulierungen durchaus auch im Sinne einer den Erscheinungen vorausgehenden transzendenten Ebene deuten. Die hier anklingende Vorstellung einer *natura naturans*, einer (wie auch immer im Einzelnen gearteten) allem zugrunde liegenden prästabilierten

18 Vgl. hierzu auch Dirk Setton: Die aristotelische Theorie der Potentialität. Das neunte Buch der *Metaphysik*. In: Niklaus Largier/Anja Lemke (Hg.): Theorien des Möglichen. Berlin 2022, S. 23–56, hier S. 24 ff.

19 Aristoteles: Met. IX 8, 1050b3–1050b8.

20 Das Prinzip des unbewegten Bewegers wird hier noch nicht genannt, sondern erst in Met. XII 7 eingeführt. Die hier angeführten Überlegungen weisen aber schon auf seine spätere Verhandlung hin.

21 Aristoteles: Met. IX 8, 1050b16.

22 Ebd., 1050b20 f.

23 Ebd., 1050a7 f.

Natur, welche allen weltlichen Erscheinungen vorausgeht, wurde vor allem von den Scholastikern dankbar aufgenommen und religiös ausgedeutet. Sie ist als eine leitende philosophische Vorstellung bis in die Frühe Neuzeit hinein wirksam.

De facto wird durch die Einführung dieses übergeordneten ersten Prinzips die Sichtweise, dass es eine freie und unbegrenzte Entfaltung von Möglichkeiten geben könne, von vornherein verunmöglicht. Auf diese Problematik hat unter anderem der französische Philosoph Henri Bergson hingewiesen. Denn dadurch, dass Aristoteles die *dynamis* auf die »Verwirklichung eines Programms« bezogen habe,²⁴ das noch nicht realisiert sei, sei laut Bergson ein geschlossenes System entstanden, das ein Möglichkeitsdenken im emphatischen Sinn, bei dem sich virtuelle Kräfte auf unvorhersehbare Weise entfalten und unberechenbare Eigendynamiken entwickeln, nicht zulasse. Das Möglichkeitsdenken der antiken Philosophie, die »das Sein ein für alle Mal vollständig und vollkommen im unveränderlichen System der Ideen gegeben« sah, hätte demnach die »fortgesetzte Schöpfung von unvorhersehbar Neuem« schwerlich anerkennen können.²⁵

Im dreizehnten Buch, das sich den Ideen und den Zahlen widmet, kommt Aristoteles noch einmal auf die *dynamis/energeia*-Unterscheidung zurück. Obgleich er als strikter Gegner von Platons Ideenlehre die Vorstellung, dass neben den Einzeldingen allgemeine ewige Formen und Ideen bestünden, bestreitet, postuliert er auch hier »neben den der Art nach gleichen Wesen [...] die Realität von einem selbständigen einzelnen Einen«.²⁶ Trotz seines Bestrebens, Prinzipien und Wesenheiten allein aus der Beobachtung der einzelnen Elemente abzuleiten, erkennt er noch einmal ausdrücklich die Möglichkeit der Existenz allgemeiner Strukturprinzipien an, die – wie beispielsweise in der Mathematik – den Elementen vorausgingen. In diesem Zusammenhang kommt er auch noch einmal auf die besondere Schwierigkeit zu sprechen, den ontologischen Status der Wissenschaft zu bestimmen:

Daß aber alle Wissenschaft auf das Allgemeine gehe, so daß deshalb notwendig auch die Prinzipien des Seienden allgemein und nicht selbständig abgetrennte Wesenheiten sein müßten, das enthält freilich die größte Schwierigkeit unter den erwähnten, indessen ist die Behauptung in gewissem Sinne wahr, in anderem Sinne dagegen nicht wahr. Die Wissenschaft

24 Henri Bergson: Das Mögliche und das Wirkliche. In: ders.: Denken und Schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Hg. von Friedrich Kottje. Meisenheim am Glan 1948, S. 110–125, hier S. 124.

25 Ebd.

26 Aristoteles: Met. XIII 10, 1087a6 f.

nämlich ist so wie auch das Wissen von zweierlei Art, einmal der Möglichkeit nach [*dynámei*], dann der wirklichen Tätigkeit (Verwirklichung) nach [*energeia*]. Die Möglichkeit nun, welche wie (der) Stoff allgemein und unbestimmt ist, geht auch auf das Allgemeine und Unbestimmte, die wirkliche Tätigkeit aber geht als begrenzte auf Bestimmtes, als Einzelnes auf etwas Einzelnes. Aber in akzidenteller Weise sieht der Gesichtssinn auch die allgemeine Farbe, weil diese bestimmte Farbe, die er sieht, Farbe ist; und das bestimmte a, welches der Grammatiker betrachtet, ist ein a.²⁷

Aristoteles entscheidet sich schließlich dafür, der Wissenschaft einen doppelten Status sowohl als *dynamis* als auch als *energeia* zuzuerkennen: Als hervorbringende, kreative Tätigkeit (*dynamis*) ziele sie auf das Allgemeine und Unbegrenzte und gehe damit über die ›phänomenologische‹ Bestimmung des Einzelnen weit hinaus. Ihrer wirklichen Tätigkeit nach (*energeia*) bringe sie nur einzelne konkrete Erkenntnisse hervor, hinter denen jedoch in bestimmten Momenten (akzidentiell) die ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Prinzipien (ihrer Hervorbringung) aufscheinen. Aristoteles' abwägende Haltung angesichts dieser von ihm hier als »größte[r] Schwierigkeit« bezeichneten Forderung, dass Wissenschaft »auf das Allgemeine« zu zielen habe, berührt die Grundfeste eines bis heute geltenden Wissenschaftsverständnisses. Denn auch wenn nicht deutlich wird, »was ein transmateriales (ahyletisches) Prinzip wie das reine Denken oder das rein begriffliche Vermögen seinem Sein nach ist«,²⁸ lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die Annahme von allgemeinen, zu entdeckenden Prinzipien bis heute zahlreiche wissenschaftliche Forschungen anleitet.

Dass dem aristotelischen Möglichkeitsdenken zahlreiche Inkonsistenzen innewohnen, die zum Teil auch dem noch unausgebildeten Modaldenken in der Antike geschuldet sind, und dass seine Bestimmungen den Interpret*innen bis heute immer wieder Probleme bereiten, wurde bereits festgehalten.²⁹ Das Nachdenken über Möglichkeiten gestaltet sich auch deshalb so kompliziert, weil sich Veränderungen und Entwicklungen – anders als von Aristoteles in seinen Beispielen ins Licht gerückt – meist in Form von multikausalen und multirelationalen Prozessen vollziehen, die es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich machen, von einer konkreten Situation aus prospektive oder retrospektive Schlüsse zu ziehen. Von einer aktuellen Wirklichkeit, z. B. einem

27 Ebd., 1087a10–1087a21.

28 Leinkauf: Seele als Selbstverhältnis, S. 146.

29 Vgl. Stallmach: *Dynamis*, S. 27; Okolowitz: *Virtualität bei G. W. Leibniz*, S. 26: »Der aristotelische Möglichkeitsbegriff birgt viele Aporien«; und Leinkauf: *Seele als Selbstverhältnis*, S. 146: »[T]rotz ihres bewundernswerten, differenzierten Erklärungspotentiales« bleibe Aristoteles' Konzeption an vielen Stellen problematisch.

Samen, der das Vermögen, ein Baum zu werden, in sich trägt, darauf zu schließen, dass er auch ein Baum *wird*, ist genauso aussichtslos, wie es unzulässig ist, von einer aktuellen Wirklichkeit, beispielsweise einem Tisch, auf *ein* bestimmtes ihm zugrunde liegendes Potenzial rückzuschließen. Denn hier bieten sich das ›Vermögen‹ des Tischlers genauso an wie das ›Vermögen‹ des Leims oder das ›Vermögen‹ des Samens, Holz zu werden. Andererseits muss man Aristoteles zugutehalten, dass er mit seiner *Metaphysik* nur darauf zielte, die grundlegenden Prinzipien seiner Ontologie zu formulieren. Sein Anliegen war es nicht, allen möglichen Eventualitäten nachzugehen.

KRÄFTE UND EMOTIONEN: DIE *DYNAMIS/ENERGEIA*- UNTERSCHIEDUNG IN ARISTOTELES' *DE ANIMA* UND *RHETORIK*

Die Gegenüberstellung von *dynamis* und *energeia* steht nicht nur im Zentrum der aristotelischen Ontologie und Naturphilosophie. Als tragende Grundbegriffe seiner Philosophie strahlen die beiden Terme auf sein gesamtes Denken aus. Sowohl die Schrift *De anima* als auch die *Rhetorik* folgen seiner naturphilosophischen Bewegungslehre und übernehmen deren Kraftbegriff, die einzelnen Seelenvermögen wie auch die Rhetorik werden als *dynamis* adressiert.

An dieser Stelle soll vorausgeschickt werden, dass die Seele für Aristoteles die Verkörperung des Wechselzusammenhangs von Materie und Form darstellt. Anders als etwa im Psycho-Parallelismus des 17. Jahrhunderts, bei dem Seele und Körper als zwei vollständig für sich seiende, ihren eigenen Gesetzen folgende Seinsformen vorgestellt werden, die nebeneinander existieren, wird die Seele von ihm als ein dem Körperlichen zugeordnetes aktives Lebensprinzip gedacht, das ohne den Körper nicht existieren kann. In diesem Sinne ist jedes Lebewesen immer schon beides zugleich, *dynamis* und *energeia*. Man hat sich die Seele als erstes Prinzip des Menschen daher als dessen Lebenskraft und beziehungsweise als dessen körperliche Aktualisierung vorzustellen.

Die menschliche Seele verfügt Aristoteles zufolge über nährendes (*threptikon*), wahrnehmendes (*aisthêtikon*), denkendes (*dianoêtikon*) und bewegendes (*kinêtikon*) Vermögen (*dynamis*). Hinzu kommen das Streben (*orexis*) und die Vorstellungskraft (*phantasia*), von denen nicht ganz klar ist, ob sie jeweils ein eigenes Seelenvermögen darstellen oder vielmehr als der Vernunft und der Wahrnehmung zugehörige Kräfte betrachtet werden.³⁰ Diese seelischen

30 Vgl. hierzu die folgenden Textstellen, die unterschiedliche Lesarten provozieren: Aristoteles: *De an.* III 9, 432b15–III 10, 433a10 sowie *De an.* III 9, 432a31 und *De an.* III 11, 434a5 ff. Hier und im Folgenden zit. nach ders.: *Über die Seele. De anima. Griechisch–Deutsch. Hg., erl. und übers. von Klaus Corcilius.* Hamburg 2017. Vgl. auch Catherine Newmark: *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant.* Hamburg 2008, S. 40.

dynameis werden im Einklang mit den naturphilosophischen Bestimmungen sowohl aktivisch als auch passivisch bestimmt: Einerseits wohnt ihnen ein gewisser Drang nach Verwirklichung inne, andererseits können sie aber auch Veränderungen oder Einwirkungen von außen erfahren. Hier kommt die Bedeutungsvariante der »Disposition« ins Spiel – ein Aspekt, der vor allem in der *Rhetorik*, in der es um die Überzeugung der Zuhörer*innen durch Einwirkung auf die Seelenvermögen geht, eine große Rolle spielt.

Als eine komplexe Entfaltungsstruktur, die sich aus verschiedenen spezifischen Vermögen zusammensetzt, besitzt die Seele bei Aristoteles keine einheitliche Wesensform. Die verschiedenen Seelenvermögen sind zwar jeweils bestimmten strukturellen Vorgaben beziehungsweise Beschränkungen unterworfen – das wahrnehmende Vermögen z. B. könne nicht denken. Doch da sie in der Lage sind, miteinander zu agieren – eine Wahrnehmung kann sich mit dem denkenden Vermögen verbinden und zu einer neuen Form der Wahrnehmung führen –, und dabei immer zugleich auch externen Wirkungen unterliegen, sind ihre Entfaltungsmöglichkeiten potenziell vielgestaltig.

Will man den Unterschied zwischen den beiden Ebenen der *dynamis* und der *energeia* weniger einebnen, sondern vielmehr genauer profilieren, so bietet es sich an, die Emotionen als die tätigen Verwirklichungen der ihnen zugrunde liegenden Seelenvermögen (*dynameis*) in Betracht zu ziehen. In dieser Perspektive wären die Seelenvermögen auf einer operativen Ebene anzusiedeln, auf der sie als prinzipielle, aber eben nicht einsehbare Kräfte agieren, während Emotionen die konkreten, phänotypisch verwirklichten Aktualisierungen dieser Vermögen bezeichnen. Emotionen wären damit als tätige Zustände (*energeia*) von sich temporär verwirklichenden *dynameis*-Konstellationen zu bestimmen. Die sich auf das griechische Verb *paschein* (erleiden) beziehende Begriffsbildung von Emotionen als *pathê* unterstreicht diese Deutung, indem sie eine gewisse Passivität von Emotionen als »erlittenen Auswirkungen« hervorhebt. Ein wesentliches Merkmal der in diesem Sinne betrachteten Emotionen ist, dass sie vorübergehende Zustände beziehungsweise Manifestationen von Kräftekonstellationen sind, die sich aus dem Zusammenspiel verschiedener äußerer und innerer *dynameis* zu einem bestimmten Zeitpunkt oder für einen bestimmten Zeitraum verwirklichen. Obgleich sich bei Aristoteles durchaus bestimmte wiederkehrende Muster bei der Entstehung von Emotionen erkennen lassen, die beispielsweise zu identifizierbaren Affektmustern wie Wut oder Zorn führen, begreift er sie, anders als spätere Vertreter der Vermögensphilosophie, immer als prinzipiell vielgestaltig und als in ihren Verlaufsformen nicht eindeutig vorherbestimmbar.³¹

31 Vgl. u. a. William Fortenbaugh: Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics. London 1975; Marcel Humar: Antike Emotionstheorien. Philosophische Erklärungen von Emotionen im Kontext der Eudaimonie. In:

Auch die Rhetorik wird von Aristoteles als eine *dynamis* bezeichnet.³² Als ein vernünftiges und erworbenes Vermögen, das zu seiner Ausführung auf bestimmte *technai* zurückgreife, könne sie – die Grunddefinition der *dynamis* aufs Beste erfüllend – etwas »in einem andern«³³ bewegen. Die Anwendung der Rhetorik beruhe zudem auf der Einübung bestimmter Verhaltensweisen (*êthos*) durch Unterricht (*mathêsis*), mit deren Kenntnis und Hilfe die prinzipiell mannigfaltigen Seelenvermögen der Zuhörer*innen zum Aufkommen von bestimmten Emotionen hingelenkt werden könnten. Seelenvermögen und Rhetorik stellen somit zwei zentrale, einander gegenüberstehende, aufeinander bezogene und miteinander agierende Vermögen beziehungsweise Kräfte dar, die für das Entstehen von Emotionen verantwortlich sind. Anders als die Seelenvermögen, die sowohl aktiv als auch passiv konnotiert sind, scheint Aristoteles die Rhetorik als eine aktive Kraft zu betrachten, deren gelungene tätige Verwirklichung (*energeia*) sich an den emotionalen Reaktionen der Zuhörer*innen zeigt.

Indem die *Rhetorik* die äußeren Bedingungen für das Entstehen und Vergehen von einzelnen Emotionen und deren Formbarkeit in den Blick nimmt, liefert sie einen wichtigen Beitrag zu deren genauerer Bestimmung. Wenngleich es sich bei dieser Schrift, wie Catherine Newmark betont, weniger um »eine Psychologie als eine Soziologie der Passionen«³⁴ handelt, werden in ihr bestimmte Wirkungen und typische Verlaufsformen von Emotionen, über die in *De anima* nur wenige konkrete Aussagen getroffen werden, genauer benannt. Zudem findet sich hier der einzige konkrete Definitionsversuch dafür, was unter Emotionen zu verstehen ist:

Die Emotionen sind die Dinge, durch welche sich (die Menschen), indem sie sich verändern, hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden und welchen Lust oder Schmerz folgt, wie zum Beispiel Zorn, Mitleid, Furcht und was es sonst noch Derartiges gibt sowie die Gegenteile von diesen.³⁵

Hermann Kappelhoff u. a. (Hg.): Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2019, S. 3–12, hier S. 5 ff.

32 Vgl. Aristoteles: Rhet. I 2, 1355b25. Hier und im Folgenden zit. nach ders.: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 4.1: Rhetorik. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von Christof Rapp. Berlin 2002.

33 Aristoteles: Met. V 12, 1019a15 f.

34 Newmark: Passion – Affekt – Gefühl, S. 44.

35 Aristoteles: Rhet. II 1, 1378a22 ff. Die Übersetzung dieser Textstelle ist umstritten. Vgl. auch die Anmerkungen zu Rhet. II 1, 1378a20–1378a28 von Christof Rapp: Kommentar zu *Rhetorik* Zweites Buch. In: Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 4.2: Rhetorik. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von Christof Rapp. Berlin 2002, S. 525–804, hier S. 540 ff.

Auch an dieser Stelle werden die Emotionen wieder als tätige Verwirklichungen beziehungsweise noch konkreter als Veränderungen zuvor bestehender Zustände der Seele, die sich auch auf die Bildung von Urteilen auswirken, ins Licht gerückt. Aristoteles widmet sich in der Folge der Entstehung von Zorn und entwickelt an diesem Beispiel die Unterscheidung von drei Hauptaspekten der Analyse von Emotionen: Man müsse zunächst den Zustand, in dem sich Zürnende befinden, analysieren, daraufhin danach fragen, wem sie gewohnt sind zu zürnen, und schließlich die Gründe, die den Zorn auslösen, bestimmen.³⁶ Auf diese Weise geht er nun eine ganze Reihe von Emotionen durch, unter denen sich Sanftmut, Liebe, Freundschaft, Hass, Furcht und Mut, Scham und Schamlosigkeit, Dankbarkeit beziehungsweise Gefallen, Entrüstung, Neid und Eifersucht und Verachtung befinden.³⁷

DIE ENERGEIA DER DICHTUNG

Anders als in der *Metaphysik*, in der *dynamis* und *energeia* stets als aufeinander bezogene Kategorien thematisiert werden, um die allgemeinen Prinzipien der aristotelischen Ontologie des Werdens als kontinuierlich stattfindende Aktualisierung und Realisierung von Kräften und Potenzen zu beschreiben, verwendet Aristoteles den Begriff der *energeia* in der *Rhetorik* auch losgelöst von seinem Gegenpol. Im dritten Buch der *Rhetorik* wendet er sich den dynamischen Metaphern zu, deren besondere Wirksamkeit (*energeia*) er am Beispiel der homerischen Dichtung erläutert:

Auch (eine Aktivität ist), wie es Homer bei vielen Gelegenheiten einsetzt, das Unbelebte durch die Metapher belebt zu machen. Bei allen (Gelegenheiten) kommt es dadurch gut an, dass er Aktivität erzeugt, wie zum Beispiel in den Folgenden: »erneut rollte dann der Stein, der schamlose, in die Ebene hinab«, »sprang das Geschoss ab«, »begierig hineinzufliegen«, »blieben in der Erde stecken, voll Gier, sich am Fleisch zu ersättigen«, »die Spitze aber fuhr ihm durch die Brust hindurch, begierig«. In allen diesen Fällen erscheint etwas, dadurch dass es belebt wird, als in einer Aktivität befindlich; denn die Ausdrücke »schamlos sein« und »begierig sein« und die übrigen stellen eine Aktivität dar.³⁸

Die Belebung durch die Bewegungsmetaphern zielt darauf, den Leser*innen die geschilderten Ereignisse möglichst lebhaft vor Augen zu stellen. Anders als die in der *Poetik* beschriebene Schwesterfigur der *enargeia* (griech. für sichtbar,

36 Vgl. Aristoteles: *Rhet.* II 2, 1378b7–1380a17.

37 Vgl. ebd., II 2–11.

38 Ebd., III 11, 1411b31–1412a5.

klar deutlich, augenfällig), des rhetorischen Vor-Augen-Rückens beziehungsweise Veranschaulichens, die mit den Überlegungen zur *energeia* von Metaphern in Aristoteles' *Rhetorik* oftmals verwechselt wurde,³⁹ zielt die dynamische Metapher der *energeia* primär darauf ab, das Geschehen als ein »in einer Aktivität befindlich[es]« darzustellen. Während die Figuren der *enargeia* durch die Schilderung von Details, ihre szenische Vergegenwärtigung durch die Verwendung von wörtlicher Rede oder anderen Formen einer präsentischen Darstellung den Eindruck einer besonderen Unmittelbarkeit und einer eher statisch vorzustellenden Präsenz erzeugen, betonen *energeia*-Metaphern die Aktivität und die zeitliche Dimension der kontinuierlich stattfindenden Verwirklichung von Kräften, um dadurch den Eindruck der besonderen Lebendigkeit der Darstellung zu erhöhen.

In ihrem 2018 erschienenen Aufsatz »Energie – ein Begriff der Poetik?« hat Susanne Strätling die aristotelischen Überlegungen zur *energeia*-Metapher auch auf die tätige Verwirklichung (*energeia*) von latent wirkenden Kräften (*dynamis*) im Kunstwerk zu übertragen versucht. Aristoteles' *energeia*-Begriff lasse sich demnach nicht nur, wie das immer wieder geschehen sei, auf die Emotionen der Zuhörer*innen, sondern auch auf das verwirklichte Kunstwerk selbst beziehen, da dieses bildhaft etwas hervorbringe und ins Werk setze, das vorher nicht existierte. Bezogen auf die Künste meine der Begriff der *dynamis* das bloße Kunstvermögen, während ein verwirklichtes Kunstwerk als eine »eidetisch aktualisierte Latenz«⁴⁰ begriffen werden könne, die auf der Seite der *energeia* anzusiedeln wäre:

Liegt [...] in der Kunst selbst die bloße Möglichkeit, so ist das entstandene Kunstwerk ihre Ins-Werk-Setzung und damit *énérgεια*. Während *dynamis* stets im Modus des ›Noch-Nicht-Seins‹ gedacht werden muss, markiert *énérgεια* die Aktualisierung und damit die An-Wesenheit des *eidós*.⁴¹

Ähnlich wie die Seele, die nur existiert, wenn beide Aspekte, *dynamis* und *energeia*, zusammenkommen, existiert auch Dichtung nur als jeweils konkrete Verwirklichung von Sprachenergien in einer bestimmten Form. Diese ›Materialisierung‹ kann beziehungsweise soll bei den Zuhörer*innen eine »Art von

39 Zu den zahlreichen Verwechslungen und Überschneidungen zwischen *energeia* und *enargeia* in der rhetorischen und poetischen Theoriebildung vgl. Heinrich Franz Plett: *Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance*. Tübingen 1975, S. 184–193.

40 Susanne Strätling: *Energie – ein Begriff der Poetik?* In: Fehrenbach/Leonhard/Felfe (Hg.): *Kraft, Intensität, Energie*, S. 373–394, hier S. 381.

41 Ebd., S. 383.

Betroffenheit oder Involviertheit«⁴² auslösen, über deren genaues Zustandekommen Aristoteles sich jedoch weitgehend ausschweigt. Auf die Frage, wie es dem Kunstwerk gelingen könne, durch die Verwirklichung von Kräften »Wirksamkeit«⁴³ zu entfalten, geht er an keiner Stelle seines Werkes genauer ein. Seine rhetorischen Überlegungen zur *energeia* legen jedoch nahe, dass er der Sprache eine grundlegende Fähigkeit der Realisierung von Kräftedynamiken zugesteht, also von einer gewissen Sprachenergetik ausgeht, die auf die Seelenvermögen der Rezipient*innen einwirkt und sich dort als ähnliche Kräftedynamik verwirklicht. Anders als die *enargeia*, die eher den Repräsentationsfunktionen der Sprache zugeordnet werden kann, scheint der Begriff der *energeia* – unabhängig davon, ob in produktions-, werk- oder rezeptionsästhetischer Hinsicht – immer auf die besondere Form der Verwirklichung und In-Akt-Setzung, auf die in die Wirklichkeit bereits hineinreichende Realisierung von Kräften zu verweisen.⁴⁴

Strätlings Deutung, die – in freier Anlehnung an Aristoteles' eigene Ausführungen – die Ins-Werk-Setzung von Kräften in den Mittelpunkt der Kunstbetrachtung stellt, verweist bereits auf das Potenzial von Literatur, Kräftedynamiken im Sinne einer vorausschauenden Tätigkeit zu inszenieren und sie dabei auf ihre Wirkungen zu befragen. Auch wenn die Parallelen auf der Hand zu liegen scheinen, sollte stets bedacht werden, dass die aristotelische Argumentation sich – wie gezeigt wurde – innerhalb eines geschlossenen Systems bewegt, das durch das Mimesisgebot weiter reglementiert wird. Hinzu kommt, dass Aristoteles seine Überlegungen zur *energeia* von Sprache im Rahmen seiner *Rhetorik* entwickelt, in der es immer um die zweckgebundene Überzeugung konkreter Zuhörer*innen geht. Wenn in den antiken Rhetoriken von *dynamis* die Rede ist, werden diese immer in einem *transitiven* und *persuasiven* Sinne betrachtet. Erst die moderne Ästhetik wird sich von derart eindeutig festgelegten Wirkungsabsichten lösen und *intransitive* sowie *pervasive* Wirkungen im Sinne einer Erkundung von offenen Möglichkeiten zulassen. Die Potenziale der Literatur als freies Spiel beziehungsweise »Durchspielen« von Kräften, welche Strätling mit ihrer Deutung von Sprachenergien vor Augen zu stehen scheinen, werden sich erst mit dem Herauslösen aus rhetorischen Kontexten und im Rahmen eines offenen Möglichkeitsdenkens durchsetzen.

42 Christof Rapp: Kommentar zu *Rhetorik* Drittes Buch. In: Aristoteles: Werke. Bd. 4.2, S. 805–1007, hier S. 906 (Rhet. III 11, 1411b24–1411b31).

43 Zum Begriff der Wirksamkeit in Bezug auf die *energeia* siehe auch Stallmach: *Dynamis*, S. 52 f.

44 Vgl. hierzu auch Rüdiger Campe: *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 1990, S. 230.

ZUR VERSCHLUNGENEN BEGRIFFSGESCHICHTE DES VIRTUELLEN

Wie in der Einleitung der vorliegenden Arbeit bereits festgehalten wurde, stellen die begriffsgeschichtliche Herleitung des philosophischen Terminus »Virtualität«, seine Wirkungsgeschichte wie auch seine Beziehung zu zeitgenössischen Vorstellungen des Virtuellen ein bis heute anhaltendes Forschungsdesiderat dar. Die Schwierigkeiten bei der Aufarbeitung der Transformationen der historischen Semantik beginnen bereits damit, dass die Frage, auf welche Weise Aristoteles' Bestimmungen zur *dynamis* mit der Begriffsbildung des Virtuellen in Verbindung stehen, bisher weitgehend ungeklärt ist. In gängigen Wörterbüchern wird das Wort »Virtualität« beziehungsweise »virtuell« als eine »gelehrte scholastische Bildung«⁴⁵ bezeichnet, die vom lateinischen *virtus* (Kraft, Mannhaftigkeit, Tapferkeit, Tüchtigkeit, Tugend) abgeleitet und/oder auf das lateinische *vir* (Mann) bezogen wird.⁴⁶ Um das Aufkommen der Rede von »virtuellen Kräften« (*vis virtualis*) im christlichen Mittelalter historisch genauer zu bestimmen, hat der Theologe Peter Roth verschiedene digitalisierte lateinische Textkorpora der römischen Klassik und des Mittelalters auf ihre sprachlichen Erneuerungen überprüft. In seinem Aufsatz »*Virtualis* als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen« führt er die Entstehung einer eigenen Begriffsbildung für »virtuelle Kräfte« zunächst auf eine sprachliche Regelung im Zusammenhang mit der lateinischen *Biblia Vulgata* zurück. Man habe sich bei der Übersetzung des Alten Testaments aus Gründen der Vereinfachung und Vereinheitlichung darauf geeinigt, den griechischen Begriff der *dynamis* – der ja sowohl »Fähigkeit«, »Macht«, »Kraft«, »Potenz« als auch »Vermögen«, »Möglichkeit« und »Disposition« bedeuten konnte – unabhängig vom jeweiligen Kontext einzig mit dem lateinischen Wort *virtus* zu übersetzen:

Es ist ja Prinzip dieser Übersetzung, jedes Wort nach Möglichkeit mit einem einzigen Äquivalent in der anderen Sprache wiederzugeben. *Virtus* schien den Übersetzern die Bedeutungsbreite der biblischen δύναμις offenbar besser abzudecken als *potentia* oder *vis*, Begriffe, die zu stark mit politischer Macht und Gewalttat konnotiert waren. Unter anderem meint δύναμις im Neuen Testament die Kraft, die zu Wundertaten befähigt, und

45 N. N.: virtuell. In: Wolfgang Pfeifer u. a. (Hg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. Beruhend auf der 2. Auflage der dreibändigen Fassung von 1993. URL: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/virtuell> (07.07.2023).

46 Vgl. N. N.: Virtualität. In: Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Hg. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion. Mannheim u. a. 1996, S. 1682; Friedrich Kluge: virtuell. In: ders.: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. von Elmar Seebold. Berlin/New York 1989, S. 766; N. N.: virtuell [Fremdwörterbuch], S. 194 f.

das Wunder selbst. So gewinnt *virtus* im christlichen Sprachgebrauch die Bedeutung ›Wunderkraft, Wunder‹ dazu.⁴⁷

Roth zufolge hätten sich die Ableitungen *virtualis* und *virtualiter* als adjektivische und adverbiale Bezeichnungen für etwas, das »der Kraft nach« wirkt, erst mit der Zeit auf die theologisch-philosophischen Diskussionen ausgewirkt.⁴⁸ In den Schriften von Hugo von St. Victor, Hildebert von Lavardin, Johannes von Salisbury, Duns Scotus und Thomas von Aquin sind ab dem 12. Jahrhundert die Wortneuschöpfungen »*virtualis*« (Adjektiv) und »*virtualiter*« (Adverb) nachweisbar, für die sich im klassischen und spätantiken Latein noch keine Belege finden lassen: »Offenbar handelt es sich um eine Neubildung des Mittelalters; denn erst etwa um 1100 taucht das Wort in der theologischen Literatur auf; das 13. Jahrhundert schließlich kennt *virtualis* und das Adverb *virtualiter* als häufig gebrauchte Termini.«⁴⁹

Dass die Ausbildung einer eigenen Terminologie für virtuelle Kräfte eng mit der Ausbreitung des Christentums zusammenhängt, scheint auf der Hand zu liegen: Mit der Denkfigur von unbestimmt wirkenden Kräften, die den Menschen zu durchdringen vermögen, ohne auf eine konkrete Berührung angewiesen zu sein, lassen sich Erfahrungen wie die besondere Wirkkraft der Bibel oder von Wallfahrtsorten oder auch die Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie plausibilisieren. Die Rede von »impliziten« beziehungsweise »virtuellen Kräften« erlaubt es, auch solche Kräfte anzuerkennen und einzubeziehen, deren Herkunft und Wirken sich nicht eindeutig bestimmen lassen und die nicht eindeutig in einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang verortet werden können. Wie bei Aristoteles werden sie als zugrunde liegende Mächte auf einer anderen, weniger greifbaren Ebene angenommen, auf die allein von ihren wahrnehmbaren Auswirkungen her rückgeschlossen (beziehungsweise spekuliert) wird.

Zu Thomas von Aquins (1225–1274) und Duns Scotus' (1266–1308) Lebzeiten sind die Termini *virtualis* und *virtualiter* zur Beschreibung von impliziten (unsichtbaren) Kraftwirkungen bereits weitgehend im philosophischen Sprachgebrauch etabliert.⁵⁰ Sie werden nun zunehmend auch im Zusammenhang mit grundlegenden ontologischen Fragestellungen, die sich aus der Aristoteles-

47 Peter Roth: *Virtualis* als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen. In: ders./Stefan Schreiber/Stefan Siemons (Hg.): Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität. Augsburg 2000, S. 33–41, hier S. 33.

48 Dies suggeriert auch Antoni Biosca Bas: Origin of Virtuality. In: Eikasia. Revista de Filosofia 64 (2015), S. 53–81, hier S. 67.

49 Roth: *Virtualis* als Sprachschöpfung, S. 33.

50 Vgl. Knebel/Grötter: Virtualität, Sp. 1062.

Exegese ergeben, und zur genaueren Erörterung von logischen Problemen verwendet.⁵¹ Dies zeigt sich besonders bei Thomas von Aquin, der sich Zeit seines Lebens um eine Synthese von aristotelischen und christlichen Vorstellungen bemühte. In seiner *Summa theologiae* versuchte er, die jüngeren Überlegungen zu den virtuellen Kräften mit Aristoteles' Bestimmungen zu vereinbaren, und fand, wie ich im Folgenden zeigen möchte, zu einer wirkmächtigen Lösung: Er erklärte die Seele selbst zu einem »virtuellen Prinzip« (»virtuale principium«⁵²).

VIRTUELLE KRÄFTE BEI THOMAS VON AQUIN

Um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert kam es zu einer Welle von neuen Übersetzungen des aristotelischen Korpus aus dem Griechischen und Arabischen. Thomas ist es ein besonderes Anliegen, dem lateinischen Westen das aristotelische Gesamtwerk zugänglich zu machen und zugleich dessen Philosophie mit den christlichen Vorstellungen des Mittelalters zu harmonisieren. »Das Resultat«, so Maximilian Forschner, »ist eine Synthese aus philosophischen und theologischen Motiven, dessen Plausibilität sich nicht nur auf rationale Gesichtspunkte, sondern auch auf christliche Glaubenssätze stützt.«⁵³

Das mittelalterliche Weltbild war weitgehend durch die stoische und neuplatonische Philosophie geprägt und insbesondere durch einen entschiedenen Leib-Seele-Dualismus und die damit einhergehende Gegenüberstellung eines flüchtigen »uneigentlichen« Diesseits mit einem »eigentlichen« Jenseits charakterisiert. Thomas hingegen fühlte sich, wie bereits sein Lehrer Albertus Magnus, der aristotelischen Philosophie verpflichtet und stand, wie Forschner betont, »mit unverkennbarer Zuneigung und Neugierde in der Fülle unserer Erfahrungswelt.«⁵⁴ Wie Aristoteles begreift auch Thomas die Seele als das »erste Prinzip« jedes einzelnen Lebewesens, das auch für dessen verschiedene Lebensfunktionen verantwortlich zeichnet. Diese könnten nur auf der Basis der aristotelischen Herangehensweise im Einzelnen erschlossen werden. Doch im Gegensatz zu Aristoteles glaubt Thomas im Anschluss an Platons Vorstellung einer unsterblichen Geistseele auch an deren Unvergänglichkeit und

51 Vgl. ebd. den Hinweis, dass die adverbiale Bestimmung *virtualiter* von Thomas als Gegenbegriff zu »essentialiter«, »materialiter« und »actualiter« verwendet wird.

52 Thomas von Aquin: S.th. I, q. 77, a. 8 ad 3; S. 117 [Bd. 6]. Die Seitenzahl und Bandangabe nach dem Strichpunkt beziehen sich hier und im Folgenden auf: ders.: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. 36 Bde. Hg. von dem Katholischen Akademikerverband. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Leipzig u. a. 1933 ff.

53 Maximilian Forschner: Thomas von Aquin über die menschliche Seele. In: Dagmar Kiesel/Cleophea Ferrari (Hg.): Seele. Frankfurt a. M. 2017, S. 151–168, hier S. 151.

54 Maximilian Forschner: Thomas von Aquin. München 2006, S. 30.

postuliert, dass die Seele als ein »principium incorporeum et subsistens«⁵⁵ nach dem Tod des Menschen weiterexistiere – eine Sichtweise, die sich zwar mit dem christlichen Glauben an die Wiederauferstehung vereinbaren lässt, aber dem aristotelischen Hylemorphismus entgegensteht, demzufolge die Seele ohne den ihr eine Form gebenden Körper gar nicht existieren kann.

Die Tatsache, dass das Präsenz- und Konstitutionsverhältnis zwischen Seele und Körper von Aristoteles an verschiedenen Stellen unterschiedlich bestimmt wurde, hatte bereits den antiken Interpreten Kopfzerbrechen bereitet. Gegen die platonische Vorstellung einer Dreiteilung der Seele argumentierend, hatte Aristoteles die Seele an verschiedenen Stellen zu einer unteilbaren Einheit erklärt, die den ganzen Körper in allen seinen Teilen durchdringe.⁵⁶ Diese Bestimmung stand jedoch im Widerspruch dazu, dass die Seele als *dynamis* selbst nicht körperlich und folglich auch nicht als eine räumliche Entität zu begreifen sei. In *De motu animalium* formuliert Aristoteles daher den Gedanken, dass die Seele ihre prinzipielle Kraft auch ausüben könne, ohne in jedem Teil des Körpers anwesend zu sein:

[S]o dass es nicht notwendig ist, dass die Seele in jedem [Teil, sc. des Körpers] ist, sondern da sie sich in einem bestimmten Teil des Körpers befindet, in welchem sie Herrschaft [oder: Ursprungskraft] ausübt, leben die anderen Teile dadurch, dass sie sich diesem zuordnen und ihre eigentümlichen Funktionen der Natur folgend ausüben.⁵⁷

Die Vorstellung einer Einheit, die einer Vielheit, dem Materiellen, so gegenwärtig sei, dass sie als ganze und unteilbare Seele in jedem Teilmoment des Körpers vollständig wirken könne, ohne sich dabei als inkorporale Substanz räumlich in diesem auszudehnen, hat zahlreiche Aristoteles-Interpreten bis in die Frühe Neuzeit hinein beschäftigt. Die Formel für diese Problematik, die über Plotin und Augustinus in die lateinische Philosophiegeschichte überliefert wird, lautet: »Anima dicitur esse tota in toto corpore, et tota in qualibet parte corporis« (»Es wird gesagt, dass die Seele im ganzen Körper ganz und in jedem Teil des Körpers ganz ist«).⁵⁸

55 Thomas von Aquin: S.th. I, q. 75, a. 2 co.; S. 9 [Bd. 6].

56 Vgl. Aristoteles: *De gen. anim.*, 734b24 ff.; 735a6 f.; 741a23 ff.; 762b22 ff. Zit. nach ders.: *De generatione animalium*. Hg. von Hendrik J. Drossaart Lulofs. Oxford 1965.

57 Aristoteles: *De mot. anim.* 10, 703a36–703b2. Deutsche Übersetzung von Thomas Leinkauf zit. nach ders.: *Seele als Selbstverhältnis*, S. 150, Anm. 7. Die Ergänzungen in eckigen Klammern folgen der Vorlage.

58 Vgl. hierzu das Kapitel »Tota in toto et tota in qualibet parte. Die frühneuzeitliche Präsenz eines spekulativ-metaphysischen Begriffes von Seele« in: Thomas Leinkauf: *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Berlin 2009, S. 56–66 und Sascha Salatowsky: *De Anima. Die Rezeption*

Dass die Frage, wie die Seele als nicht-körperliche Substanz in ein Verhältnis zum Körper zu setzen sei, den sie umfassend und völlig durchdringt, auch für Thomas ein zentrales Problem darstellt, lässt sich bereits an der Häufigkeit erkennen, mit der er sie in seinem Werk adressiert.⁵⁹ Im zweiten Buch der um 1260 erschienenen *Summa contra gentiles* (*Summe gegen die Heiden*) wird dem Problem ein eigenes Kapitel mit dem vielversprechenden Titel »Die Weise, in welcher eine geistige Substanz mit einem Körper vereinigt werden kann« gewidmet. Thomas geht hier von Aristoteles' Bestimmung aus, dass die Seele sich aus Stoff und Form gleichermaßen zusammensetzt, und fragt danach, wie die »Vereinigung« der dabei zugrunde liegenden Komponenten, geistige Substanz und Körper, genau vorzustellen sei. Aufgrund der Problematik, dass die »geistige[n] Substanz[e]n« mit den körperlichen Substanzen keine Materie gemeinsam hätten, die geistige Substanz und der Körper also zu verschiedenen seien, als dass sie »auf die Weise einer Vermischung vereinigt werden«, könnten sie »mit einem Körper nicht auf die Weise einer im eigentlichen Sinne verstandenen Berührung vereinigt werden. Berührung gibt es nämlich lediglich bei Körpern; denn berührend sind die, >deren äußerste Grenzen zusammenfallen«, wie Punkte, Linien oder Flächen«.⁶⁰

Nachdem damit die aristotelische Sichtweise kurzerhand widerlegt zu sein scheint, folgt die eigentliche Pointe seines Arguments. Thomas gibt zu bedenken, dass man noch eine zweite Art der Berührung zwischen der geistigen Substanz und dem Körper in Betracht ziehen könne: »Hic autem tactis non est quantitatis, sed virtutis.«/»Diese Berührung ist jedoch nicht eine Berührung der Ausdehnung, sondern eine Berührung der Kraft.«⁶¹ Als Beispiel dafür verweist er auf einen Passus aus Aristoteles' Schrift *De generatione et corruptione*,

der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert. Amsterdam/Philadelphia 2006, S. 172–180.

59 Vgl. u. a. Thomas von Aquins *Sentencia libri De anima* [Thomae de Aquino: Opera omnia. Bd. 45.1: *Sentencia libri De anima*. Hg. von René-Antoine Gauthier. Rom/Paris 1984], die *Quaestiones disputatae de anima* [Thomae de Aquino: Opera omnia. Bd. 24.1: *Quaestiones disputatae de anima*. Hg. von Bernardo Carlos Bazán. Rom/Paris 1996] sowie die Passagen in *Summa theologiae* [S.th.] I, q. 75 und q. 76; S. 3–33 [Bd. 6], und in *Summa contra gentiles* [Scg.] II, c. 56 und c. 57; S. 225–237. Bei Letzterem [Scg.] bezieht sich die Seitenzahl nach dem Strichpunkt hier und im Folgenden auf die lateinisch-deutsche Ausgabe: Thomas von Aquin: *Summe gegen die Heiden*. Bd. 2. Hg. und übers. von Karl Albert und Paulus Engelhardt. Darmstadt 1982.

60 Thomas von Aquin: Scg. II, c. 56; S. 225. Vgl. ausführlich im Original (ebd., S. 224): »Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriales, ut supra ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles. [...] Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia >quorum sunt ultima simul [Phys. V 3], ut puncta aut lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima.«

61 Ebd.; S. 226 f.

in der dieser erklärt, »daß Betrübendes uns berührt.«⁶² Die besondere Form der Berührung, die Aristoteles hier ins Spiel bringt, zeichne sich laut Thomas durch folgende Aspekte aus: Da sie keine körperliche Berührung ist und auch nicht auf einen bestimmten Berührungspunkt angewiesen ist, könne sie erstens auch teilbare Substanzen berühren. Zweitens vermöge sie es, auf das Ganze des Berührten und nicht nur auf beziehungsweise über dessen äußere Grenzen auf das Berührte einzuwirken. Daraus ergebe sich drittens, dass diese Berührung ohne Reibungsverluste ganz ins Innere des Berührten eindringen könne.⁶³ Das Kapitel schließt mit der Feststellung: »Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactem virtutis.«⁶⁴ So also kann eine geistige Substanz mit dem Körper durch eine Berührung der Kraft vereinigt werden.⁶⁴ Diese Schlussfolgerung wird im nächsten Kapitel (II, c. 57) noch einmal in der Diktion eines erfolgten Beweises wiederholt:

Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactem virtutis, de quo supra dictum est.

Daher wäre die Vereinigung von Körper und Seele nicht, wenn sie nicht [doch] durch den virtuellen Kontakt [durch die Berührung der Kraft] geschehen würde, so wie oben gesprochen wurde.⁶⁵

Das Verhältnis von Seele und Körper wird hier in nur wenigen Zeilen in ein *Kraftverhältnis* umgedeutet. Während der Körper in seiner Ausgedehtheit auf körperliche Berührung angewiesen sei, verfüge die geistige Seele über eine Wirkkraft, die nicht physisch bestimmt werden könne, sondern in Form eines virtuellen Kontakts (»contactem virtutis«) erfolge. Indem Thomas der virtuellen Wirkkraft die Fähigkeit zuspricht, den Körper ganz zu durchdringen, ohne dass dieses Durchdringungsverhältnis räumlich gedacht werden müsste, stellt er ein Erklärungsmodell bereit, das bis in die Neuzeit hinein diskutiert wird. Seine Überlegungen zur »tota in toto et tota in parte«-Präsenz der Seele begründen den sogenannten psychologischen »Holenmerismus« (aus griech.

62 Ebd.; S. 227. Vgl. die Textstelle bei Aristoteles: De gen. et corr. I 6, 323a31–323a36: »Wenn daher etwas als ein Unbewegtes bewegt, dürfte jenes einerseits wohl das Bewegbare berühren, doch jenes andere nichts; denn in manchen Fällen reden wir so: daß der Kränkende uns berühre, aber wir selbst nicht jenen.« Zit. nach Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 12.4: Über Werden und Vergehen. Hg. von Christof Rapp. Übers. und erl. von Thomas Buchheim. Berlin 2010.

63 Vgl. zu dieser Passage Thomas von Aquin: Scg. II, c. 56; S. 227.

64 Ebd.; S. 226–229.

65 Ebd., c. 57; S. 230 f. Deutsche Übersetzung von der Autorin J. W. geändert. Vgl. die Übersetzung, S. 231: »Daher geschähe die Vereinigung von Seele und Körper nur durch die Berührung der Kraft, worüber oben gesprochen wurde«.

to *hólon en tois meresin*, dt. das Ganze [ist] in den Teilen), dem so unterschiedliche Denker wie Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan, Marsilio Ficino oder Francisco Suárez angehören werden. Thomas Leinkauf hält fest:

Bestimmte Phänomene im Bereich der natürlichen Dinge, die neben dem Sachverhalt des Beseeltseins solche Ubiquität eines unteilbar Identischen an einem teilbaren Substrat aufweisen, mußten auch noch in dem langen Zeitraum der Konsolidierung der modernen Physik, d. h. zumindest das ganze 17. Jahrhundert hindurch, *entweder* mit einem metaphysischen Modell (eben dem bewährten *tota in toto* ... – Topos der alten Psychologie; [...]) erklärt werden, das naturwissenschaftlich nicht überprüfbar war, *oder* als naturwissenschaftlich-mechanistisch unerklärbare, in infinite Regresse oder absoluten Widerspruch führende Paradoxa aufgewiesen und aus dem Horizont physikalischer Deduktion überhaupt ausgeschlossen werden.⁶⁶

Thomas stützt seine Überlegungen zu den virtuellen Wirkkräften der Seele auf die von ihm verwendete Unterscheidung zwischen der sogenannten »quantitas virtualis« und der »quantitas dimensiva« beziehungsweise »quantitas molis«, auf die er an zahlreichen Stellen seines umfangreichen Werkes verweist.⁶⁷ In einem Artikel aus seiner Schrift *De veritate*, der die Frage diskutiert, ob die Gnade Christi unendlich sei, heißt es hierzu:

Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur, et virtualis, quae attenditur secundum intensionem; virtus enim rei est ipsius perfectio secundum illud Philosophi in VII Physicorum: »Unumquodque perfectum est quando attingit propriæ virtuti«; et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis.⁶⁸

Es gibt aber eine zweifache Quantität, nämlich eine messbare, welche hinsichtlich der Ausdehnung betrachtet wird, sowie eine der Kraft nach [quantitas virtualis], welche hinsichtlich des Stärkegrades in den Blick gerät. Denn die Kraft eines Dinges ist seine Vollkommenheit, gemäß dem Wort des Aristoteles im 7. Buch der Physik: »Ein jedes Ding ist vollkommen,

66 Leinkauf: *Mundus combinatus*, S. 59.

67 Zu den verschiedenen Funktionen der Unterscheidung von »quantitas dimensiva« und »quantitas virtualis« für unterschiedliche Bereiche des Denkens Thomas von Aquins siehe auch Biosca Bas: *Origin of Virtuality*, S. 72 f.

68 Thomas von Aquin: *De veritate*, q. 29, a. 3 co. Zit. nach Thomae de Aquino: *Opera omnia*. Bd. 22.3: *Quaestiones disputatae. De veritate*. QQ. 21–29. Hg. von Antoine Dondaine. Rom 1973, S. 855.

wenn es die ihm eigene Kraft erreicht.« Und so gerät die der Kraft nach bestimmte Quantität einer jeglichen Form gemäß der Weise ihrer Vollkommenheit in den Blick.⁶⁹

Der Passus führt auf exemplarische Art und Weise die Schwierigkeiten vor Augen, die die Vermischung von philosophischen und theologischen Argumenten bei Thomas bereitet. Zunächst scheint die Differenzierung zwischen ausgedehnten Größen und solchen, die eher anhand ihrer Intensität zu messen wären, durchaus einleuchtend. Doch es bleibt ungeklärt, was genau unter der »Weise der Vollkommenheit« einer Kraft zu verstehen ist, zumal sie im Rahmen eines Artikels diskutiert wird, der eigentlich die Vollkommenheit und Gnade Gottes zum Thema hat. Thomas' Verweis auf Aristoteles' *Physik* lässt sich als Versuch deuten, den Begriff der (göttlichen) Vollkommenheit auf den Grad der Verwirklichung einer Potenz, d. h. auf den aristotelischen Begriff der *entelechia* zurückzubeziehen und mit diesem zu harmonisieren. Auch in anderen Zusammenhängen bedient sich Thomas zur Veranschaulichung dessen, was unter einer virtuellen Quantität zu verstehen sei, meist konkreter Beispiele, die aus lebensweltlichen Zusammenhängen gegriffen sind und damit auf Aristoteles' naturphilosophische Überlegungen aufzubauen scheinen. Neben der bereits erwähnten Betrübnis, die sich ohne körperliche Berührung übertragen kann,⁷⁰ führt Thomas an mehreren Stellen auch das Phänomen der Wärme an, deren Größe nicht anhand ihres Volumens, sondern allein anhand ihrer Intensität gemessen werde.⁷¹ Andererseits nennt er auch die Nächstenliebe (*caritas*) eine virtuelle, diesmal wieder explizit von Gott ausgehende Kraft, deren Umfang »nicht nur nach der Zahl der Gegenstände [...] sondern auch nach der Glut des Aktes, je nachdem etwas mehr oder weniger geliebt wird«,⁷² bemessen werde.

69 Thomas von Aquin: *Quaestiones Disputatae*. Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung. Bd. 6: Über die Wahrheit. *De veritate*. Hg. von Rolf Schönberger. Übers. von Paul D. Hellmeier O. P., Andreas Schönfeld S. J. und Jörg Alejandro Tellkamp. Hamburg 2014, S. 298.

70 Vgl. Thomas von Aquin: *Scg. II*, c. 56; S. 227.

71 Vgl. u. a. die Textstelle: »Quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum; in quantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate.«/ »Diese Größe ist gemeint, wenn man von etwas sagt, es sei mehr oder weniger warm, sofern es in der Wärme vollkommener oder weniger vollkommen ist.« Thomas von Aquin: *S.th. I*, q. 42, a. 1 ad 1; S. 291 f. [Bd. 3].

72 Ebd., II–II, q. 24, a. 4 ad 1; S. 44 [Bd. 17 A]. Vgl. die Textstelle im Original (ebd.): »Ad primum ergo dicendum quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligentur; sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur.«

Wann immer Thomas von virtuellen Kräften spricht, zeigt sich, wie stark seine Deutungen bereits von christlichen Vorstellungen angeleitet werden, die unter virtuellen Kräften oftmals wie selbstverständlich göttliche Kräfte verstehen. Seine unentwegten Bemühungen, die naturphilosophische Argumentation von Aristoteles mit den christlichen Deutungen zu harmonisieren, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass seine Bestimmungen der aristotelischen *dynamis*-Konzeption in wesentlichen Punkten diametral entgegenstehen: Im Gegensatz zu Aristoteles, der die *dynamis* ontologisch als eine mindere Seinsweise betrachtete, da diese sich nicht durch eine wirkliche Tätigkeit auszeichnet, wertet Thomas die allem zugrunde liegende ›erste Kraft‹ zu einer höheren Kraft auf:

Manifestum est enim quod effectus praexistit virtute in causa agente, praexistere autem in virtute causae agentis, non est praexistere imperfectiori modo, sed perfectiori.

Denn offenbar muß die Wirkung in der Kraft der Wirkursache irgendwie vorgegeben sein. Dieses Vorgegeben-sein in der Kraft der Wirkursache bedeutet aber keine unvollkommenere, sondern eine vollkommenere Seinsweise.⁷³

Die erste wirkende Ursache, die von Aristoteles als »unbewegter Beweger« bezeichnet und allgemein metaphysisch vorausgesetzt wurde, ist für Thomas ausschließlich mit Gott selbst gleichzusetzen, dessen Kräfte immer schon vollkommen sind und die Wirklichkeit ihrer virtuellen Kraft nach (*de virtute*) immer schon durchdringen:

Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium actuum omnium, quia est infinitus, virtualiter »in se omnia prae habens«, ut Dionysius dicit [Div. Nom., cap. 5. 7]. Unde participatur a rebus, non sicut pars sed secundum diffusionem processionis ipsius.

Die erste Wirklichkeit ist der allumfassende Grund aller Wirklichkeiten, weil sie unendlich ist, der Kraft nach »im voraus alles in sich enthaltend« (Dionysius). Darum teilt sie sich den Dingen mit, nicht wie ein Teil, sondern durch einen Erguß ihres Wirkens nach außen.⁷⁴

Mit dieser Umwertung geht einher, dass die göttliche Wirklichkeit als erste Ursache die Realität virtuell bereits in sich enthält:

73 Ebd., I, q. 4, a. 2 co.; S. 85 [Bd. 1].

74 Ebd., I, q. 75, a. 5 ad 1; S. 21 [Bd. 6].

Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Also ist in aller Wahrheit Gott Gegenstand dieser Wissenschaft. – Das ergibt sich übrigens auch aus ihren Prinzipien. Als solche haben wir die Glaubensartikel festgestellt, und der Glaube geht auf Gott. Die Prinzipien einer Wissenschaft aber und die Wissenschaft selbst haben notwendig denselben Gegenstand, da die Wissenschaft keimhaft ganz in der Kraft der Prinzipien enthalten ist.⁷⁵

Die Wirklichkeit wird bei Thomas dem Virtuellen nicht mehr entgegengesetzt, sondern ist in dessen umfassenden Strukturprinzipien bereits enthalten. Damit, so Marcello Vitali Rosati, wird dem Virtuellen erstmals eine übergeordnete Kraft zugestanden, Wirklichkeit zu produzieren oder hervorzubringen: »Il est donc un principe qui pousse vers la production de quelque chose. Les principes contiennent une virtualité qui est multiplicité, ayant la force, la *dunamis*, la *virtus* de générer.«⁷⁶

Schließlich spricht Thomas der Seele als ›Grund des Verstehens‹ die Möglichkeit zu, am »ersten Stoff« teilzuhaben. Als erkennendes, lernendes und auf das Gute ausgerichtete Wesen kann der Mensch sich auf diese erste Wirklichkeit hin orientieren und dadurch am Göttlichen partizipieren:

Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro de Div. Nom. [cap. 5]. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

Alles, was immer aber in Wirklichkeit ist, hat teil an der ersten Wirklichkeit, die Gott ist: durch Teilhabe an Ihm ist nach der Lehre des Dionysius alles gut, seiend und lebend. Folglich nimmt alles, was in Möglichkeit ist, teil an der ersten Möglichkeit. Nun ist aber die erste Möglichkeit der erste Stoff. Da also die menschliche Seele in gewisser Weise in Möglichkeit ist – was daraus hervorgeht, daß der Mensch zuweilen in Möglichkeit erken-

75 Ebd., I, q. 1, a. 7 co.; S. 21 [Bd. 1].

76 Vitali Rosati: S'orienter dans le virtuel, S. 39.

nend ist –, so scheint die menschliche Seele am ersten Stoff teilzuhaben und dieser ein Teil von ihr zu sein.⁷⁷

Die Vorstellung von virtuellen Kräften verweist bei Thomas damit auf etwas potenziell zu Erreichendes, das in seinen Grundprinzipien in der Seele des Menschen bereits angelegt ist. Die virtuellen Kräfte der Seele werden damit auch in einen ethischen Kontext gestellt. Sie bezeichnen diejenigen Potenzen, die im Rahmen eines christlichen Lebens verwirklicht werden sollen, um auf die Teilhabe am Göttlichen vorzubereiten. Während in der stoischen Lehre die Tugenden (*virtutes*) auf der Grundlage von Rationalität verfeinert wurden, deutet Thomas ihre Vervollkommnung als eine bereits auf Erden möglich werdende Partizipation am Göttlichen.

VIRTUALITÄT ALS REINE KRÄFTE

Spätestens mit dem Beginn der Neuzeit gerät die über Jahrhunderte hinweg dominierende aristotelische Vermögensphilosophie unter Druck. Die Vermögen stehen nun im Verdacht, kaum etwas zur Erklärung von Wirkungen beizutragen: »Symptomatisch ist Molières Witz über den Junggesellen, der in die Akademie aufgenommen wird, nachdem er die Frage, warum Opium schläfrigmache, mit der Auskunft beantwortet, dass Opium eine *virtus dormativa* besitze.«⁷⁸ Zu einer zunehmenden Diskreditierung der Vorstellung einer »holeneren« Präsenz der Seele wird unter anderem die scharfe Kritik des englischen Philosophen Henry More (1614–1687) beitragen, der den »Scholastick Riddle« als »profound Nonsense« bezeichnet.⁷⁹ Doch auch wenn sich die Rede von virtuellen Kräften mit den im Anschluss an Isaac Newton (1642–1726) entstehenden naturwissenschaftlichen Kraftbestimmungen, die Kräfteauswirkungen in Begriffen von Ursache, Wirkung und Übertragung einer Bewegung von einem Körper auf einen anderen definieren, kaum mehr vereinbaren lässt, wirkt sie bis ins 18. Jahrhundert hinein vielfach weiter. Dies zeigt sich unter anderem dann, wenn Kant in seiner Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) an verschiedenen Stellen wie selbstverständlich auf das Erklärungsmodell der virtuellen Kräfte rekurriert. In Sectio IV, § 19 erklärt er beispielsweise, dass die Seele »eine Präsenz in der Welt« habe, die »nicht räumlich, sondern virtuell« sei:

77 Thomas von Aquin: S.th. I, q. 75, a. 5 arg 1; S. 18 f. [Bd. 6].

78 Matthias Haase: Vermögen. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 3. Hamburg 2010, S. 2891–2893, hier S. 2891 f.

79 Henry More: The Immortality of the Soul. In: ders.: Philosophical Writings of Henry More. Hg. von Flora Isabel Mackinnon. New York 1925, S. 57–180, hier S. 96.

Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis.

Die Ursache der Welt ist also ein außerweltliches Wesen, daher auch nicht die Seele der Welt, und ihre Gegenwärtigkeit in der Welt ist nicht eine räumliche, sondern rein dynamische.⁸⁰

An einer anderen Stelle spricht Kant den immateriellen Dingen allgemein eine virtuelle Präsenz in der Körperwelt zu:

Est autem immaterialium in mundo corporeo praesentia virtualis, non localis (quanquam ita improprie vocitetur); spatium autem non continet condiciones possibilium actionum mutuarum, nisi materiae; [...].

Es ist aber die Gegenwart der immateriellen Dinge in der Körperwelt eine bloß dynamische, nicht räumliche (obwohl sie uneigentlich so genannt wird); der Raum aber enthält die Bedingungen der möglichen wechselseitigen Handlungen nur für die Materie.⁸¹

Der sich bei Kant hier offenbarende Bezug zur schulphilosophischen Tradition, die zur Erklärung von physikalisch nicht bestimmbareren Wirkungsverhältnissen weiterhin auf die Existenz von virtuellen Kräften rekurrierte, ist für heutige Leser*innen, die sich (meist) auf die deutsche Übersetzung stützen, kaum mehr nachvollziehbar. Dies liegt nicht zuletzt auch daran, dass der Übersetzer Klaus Reich Kants Überlegungen zur Präsenz virtueller Kräfte ins Deutsche als »dynamische Gegenwart« und nicht als »virtuelle Gegenwart« übertragen hat. Seine modernisierende Übersetzung kappt die Verbindungen zu einem Denken virtueller Kräfte, das, wie sich hier offenbart, bis weit ins 18. Jahrhundert hinein weiterlebt.⁸²

Für die Philosophie stellt die Frage, was genau unter »Kraft« oder »Kräften« zu verstehen ist und in welchem Verhältnis sie zu Erkenntnisprozessen

80 Immanuel Kant: De mundi, Sect. IV, 19; S. 66 f. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich hier und im Folgenden auf die Ausgabe: ders.: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii. Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt. Lateinisch-Deutsch. Hg. und übers. von Klaus Reich. Hamburg 1958, S. 66 f.

81 Ebd., Sect. V, 27; S. 84 f.

82 Zu Kants Bezugnahme auf virtuelle Kräfte vgl. auch Welsch: Virtual to Begin With?, S. 33. Vgl. darüber hinaus den Ansatz des Philosophen Friedrich Bouterwek, der Ende des 18. Jahrhunderts in seiner Schrift *Idee einer Apodiktik* versucht, eine neue Theorie der Virtualität zu entwickeln, der jedoch nur wenig Erfolg beschieden war. Ders.: *Idee einer Apodiktik. Ein Beytrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus*. Bd. 2. Halle 1799, bes. S. 48–71.

stehen, bis heute eine Herausforderung dar. Vor allem die passivischen Konnotationen des antiken Kraftbegriffs sind uns heute oftmals fremd. Aristoteles erklärt im Grunde nicht, woraus eine *dynamis* genau besteht, noch, was aus ihr wird, wenn sie beginnt, sich zu verwirklichen – ob sie sich dabei beispielsweise verbraucht.⁸³ Seine *dynamis/energeia*-Unterscheidung ist ihm ein wichtiges Werkzeug für das Begreifen von Bewegung und Transformation und zielt vor allem darauf, natürliche Entstehungs- und Veränderungsprozesse zu begründen. Aristoteles' unspezifischer und bedeutungsoffener Kraftbegriff umfasst dabei auch diejenigen Kräfte, die uns physikalisch, logisch und sinnlich (noch) nicht zugänglich sind. Zu den *dynameis* gehören, im Gegensatz zu dem sehr viel enger gefassten mechanistischen Kraftbegriff im Anschluss an Newton, nicht nur magnetische Anziehungskräfte oder Erwärmungspotenziale, sondern auch psychisch-seelische Fähigkeiten und rhetorische Überzeugungskräfte.

Obwohl die *dynameis* als Vermögen der Verwirklichung zeitlich vorangehen, sind sie Aristoteles zufolge der Realität immer nachgeordnet, da die Wirklichkeit für ihn als Naturphilosophen immer ontologische Priorität besitzt. Daher könne man nur von der Beobachtung der Wirklichkeit ausgehen und von ihr auf die zugrunde liegenden Kräfte und Potenzen schließen. Da diese nicht in allen Fällen in der physischen Realität zu verorten sind, werden sie oftmals nur an ihren Auswirkungen bemerkbar. Seine Überlegungen zur Existenz eines »ersten Bewegers« boten dem Christentum ein geeignetes Einfallstor, die virtuellen Kräfte im Anschluss an den *dynamis*-Begriff auch religiös zu interpretieren. Mit dem Christentum verschiebt sich der Fokus von den natürlichen Kräften hin zu virtuell-göttlichen Kräften, die sich, ohne physisch anwesend zu sein, von einer übernatürlichen Ebene aus auf die Wirklichkeit auswirken. Diese Deutung, die von göttlichen Prinzipien ausgeht, die auch das Geschehen im Diesseits anleiten sollen, lässt sich mit der aristotelischen Bewegungsphilosophie nicht mehr problemlos vereinbaren. Sie führt zu zahlreichen Auslegungsschwierigkeiten, die besonders im Werk von Thomas deutlich werden. Denn dadurch, dass Thomas *virtus* als qualitative Kraft mit der göttlichen Schöpfungspotenz in Verbindung bringt, erhält sein Kraftbegriff eine Priorität vor der Erfüllung in der Wirklichkeit, die es bei Aristoteles nicht gab. Wenn Thomas die virtuellen Kräfte einerseits mit Aristoteles als immanente natürliche Kräfte versteht, sie andererseits aber als unvollkommene Kräfte deutet, die für ihre Vervollkommnung auf eine göttliche Transzendenzebene bezogen werden müssen, dann offenbart sich hier eine fundamentale Zweideutigkeit in der Bestimmung von virtuellen Kräften, die in ihrer konzeptuellen Widersprüchlichkeit die weitere Karriere der Virtualitäts-Terminologie begleiten und verkomplizieren wird.

83 Vgl. Leinkauf: Möglichkeit, Potential und Kraft, S. 31–51.

Die Ausbildung einer eigenen Begrifflichkeit für virtuelle Kräfte in neuen Zusammenhängen zeigt sich besonders im Kontext der christlichen Moral-Diskussionen. Die virtuellen Kräfte, die sich auch etymologisch auf den Wertekanon der *virtutes* beziehen, erscheinen hier als positive Verhaltensmuster, als Tugenden, die in der göttlichen Wirklichkeit bereits realisiert sind und im Menschen als *virtutes* angelegt sind. Sie können beziehungsweise sollen durch ein christlich geführtes Leben auch auf Erden verwirklicht werden. Das Virtuelle avanciert hier zu einem Begriff, der auf eine bessere Welt verweist – ein Aspekt, der bis heute in den Heilsversprechungen verschiedener zeitgenössischer Virtualitätsapologet*innen nachhallt.

Festzuhalten ist auch, dass das Denken von virtuellen Kräften von Aristoteles in keiner Weise mit räumlichen Überlegungen verbunden wird. Dies mag auf eine gewisse Tendenz der Raumvergessenheit in der antiken Philosophie zurückzuführen sein, die man für Aristoteles im Besonderen geltend machen kann.⁸⁴ In der *Physik* gebraucht Aristoteles einzig den Begriff des »Orts« (griech. *topos*), den er als die »unmittelbare (d. h. nächstgelegene) nicht in Bewegung begriffene Angrenzungsfläche des (den Gegenstand) umschließenden Körpers«⁸⁵ definiert. Die Vorstellung eines ausgedehnten oder leeren Raumes ist bei ihm nicht anzutreffen. In Thomas' Werk zeichnet sich hingegen ein dimensionaler Raumbegriff ab, der den virtuellen Kräften jedoch vehement entgegengesetzt wird. Die ausgedehnte Kraft (»quantitas dimensiva«) dient Thomas vielmehr als Gegenfolie, vor der er die virtuelle Kraft als reine Kraft (»quantitas virtualis«) abgrenzt. Virtuelle Kräfte heben sich ihm zufolge gerade dadurch von der ausgedehnten Kraft ab, dass sie jenseits von räumlicher Ausdehnung und physischer Berührung zu wirken in der Lage sind. Im Gegensatz zu Aristoteles' philosophischen Überlegungen zur *dynamis*, die gänzlich ohne Bezugnahme auf Raum und Räumlichkeit erfolgten, und auch zu Thomas' Entgegensetzung von dimensionalen und virtuellen Kräften werden in der Frühen Neuzeit erstmals Vorstellungen von virtuellen Kräften mit Verräumlichungsverfahren korreliert. Denjenigen Kräften, die in der Antike hauptsächlich *ex negativo* als reine Kräfte definiert werden, die noch nicht in diesem Raum anzufinden sind, wird in der Frühen Neuzeit peu à peu ein eigener, anderer Raum zugeschrieben: der *virtuelle Raum*. Seiner Entstehung wird das nächste Kapitel nachgehen.

84 Vgl. hierzu die (bis heute) wegweisenden Darstellungen zum »Raumbegriff im Altertum« von Max Jammer in: ders.: *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*. Übers. von Paul Wilpert. Darmstadt 1960, S. 5–26.

85 Aristoteles: *Phys.* IV 4–5, 212a20. Hier und im Folgenden zit. nach ders.: *Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 11: *Physikvorlesung*. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. von Hans Wagner. Berlin 1995.

VIRTUELLE RÄUME (PSYCHE)

DIE ENTSTEHUNG VON VIRTUELLEN SEELENRÄUMEN IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Im Folgenden wird die Entstehung und Verbreitung von neuen Formen der Wahrnehmungsstimulation durch Gebets- und Meditationspraktiken in der Frühen Neuzeit anhand der von Ignatius von Loyola 1548 erstmals auf Latein veröffentlichten *Ejercicios espirituales* und Teresa von Ávilas *Las moradas del castillo interior* (1577) in den Blick genommen. Der Fokus liegt dabei auf den neuen Verräumlichungsverfahren, welche die beiden spanischen Ordensgründer*innen im 16. Jahrhundert entwickelten, um das Affizierungspotenzial des Gebets zu steigern.

Ignatius (1491–1556) entwirft in den *Ejercicios espirituales* das, was man heutzutage »Immersionstechniken« nennen würde: Anleitungen, mithilfe derer sich die Exerzitand*innen in ausgewählte Bildräume der Passionsgeschichte hineinimaginieren, um so die Auswirkungen der göttlichen Kraft, der *quantitas virtualis*, sinnlich am eigenen Leib zu erfahren und sich von ihr durchdringen zu lassen. Mein besonderes Interesse gilt Ignatius' Transformation der antiken Mnemotechniken, aus denen die *Exerzitien*, wie ich zeigen möchte, eine Praxis der *räumlichen Imagination* hervorgehen lassen. In imaginations-theoretischer Hinsicht, so die hier vertretene These, stellt die Verräumlichung von Visualisierungen das wichtigste Novum der ignatianischen Übungen dar.

Teresa (1515–1582) wiederum propagiert in den *Moradas* die Versenkung in ein »castillo interior«, das aus sieben Wohnungen besteht. Die räumliche Leitmetapher der »inneren Burg« stellt hier in erster Linie eine Allegorie für den Raum Gottes dar, lässt sich jedoch auch mit der Genese eines (individuellen) seelischen Innenraumes in Verbindung bringen. Ich deute die *Moradas* als Erfindung einer virtuellen psychischen Räumlichkeit des Individuums. Die Projektion einer solchen virtuellen inneren Räumlichkeit hat weitreichende Folgen für die Entstehung des sogenannten »modernen Subjekts«. Sie leitet den sich über Jahrhunderte hinweg vollziehenden Übergang zu Vorstellungen von Innerlichkeit ein, welche die Annahme der (raumlosen) Seele ablöst und in das explizit räumliche Modell »Psyche« überführt. Mit der *verräumlichenden*

Modellierung des seelischen Innenlebens, die erst in der Literatur des 18. Jahrhunderts ihr volles Potenzial entfalten wird, eröffnet sich die Möglichkeit, die kaum fassbaren seelischen Kräftekonstellationen auf neue Weise als individuelle zeiträumliche Dynamiken zu denken. Sie lenkt den Blick auf die Beziehungen zwischen den einzelnen Seelenvermögen und auf die verschiedenen Verlaufsformen und Intensitäten, die den wechselnden Affekten zukommen können. Den statischen Affekteinheiten der Vermögensphilosophie werden dadurch neue Ansätze zur Erkundung von subjektiven Abstufungen und dynamischen Wandlungsverläufen entgegengestellt; Verfahrensweisen, auf denen auch die Entstehung von modernen Vorstellungen von Individualität wesentlich basieren.

IGNATIUS VON LOYOLAS PRAXIS DER RÄUMLICHEN IMAGINATION

Die Neuordnung der Affekte: Aufbau und Dramaturgie der *Ejercicios espirituales*

Die ignatianischen *Ejercicios* (dt. *Exerzitien* oder *Geistliche Übungen*) mögen den heutigen Leser*innen nicht unbedingt vertraut sein. Sie stehen in einer langen Tradition antiker und mittelalterlicher Meditationspraktiken, die dazu angelegt waren, mithilfe von geistigen Übungen die eigene Seele zu formen.¹ Obwohl die *Exerzitien* auf zahlreiche Kontemplationspraktiken des Spätmittelalters rekurrieren und mitunter sogar als eine Art »compilation«² der spirituellen Seelenführer ihrer Zeit bezeichnet wurden, gelten sie oftmals als eines jener Gründungsdokumente der modernen Theologie, in denen sich eine theologiegeschichtliche Wende zum Subjekt beobachten lässt. Umstritten bleibt jedoch, wie diese Wende zum Subjekt bei Ignatius zu bewerten ist. Denn während beispielsweise für den Theologen Karl Rahner die *Geistlichen Übungen* den Beginn eines modernen, unmittelbaren Gottesbezuges markieren, der das Subjekt dazu befähigt, selbstständige Entscheidungen bezüglich seiner Lebensführung zu treffen, wurden sie von Roland Barthes wegen ihrer diszi-

1 Vgl. grundlegend Paul Rabbow: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München 1954; Ilsetraut Hadot: *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin 1969; Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris 1981; Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2 und 3. Übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M. 1986.

2 Moshe Sluhovskiy: *Loyola's Spiritual Exercises and the Modern Self*. In: Robert Aleksander Maryks (Hg.): *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden/Boston 2014, S. 216–231, hier S. 219.

plinierenden und reglementierenden Tendenzen stark kritisiert.³ Beide Lesarten, so scheint es, greifen allerdings zu kurz, ist den *Exerzitien* doch eine kontinuierliche Spannung zwischen Selbstdisziplinierung und Selbstermächtigung eingeschrieben, welche die Übenden – die modernen Subjekte – gerade in der Oszillation zwischen diesen Gegensätzen hervorbringt.

Für eine literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit den *Exerzitien* ist es wichtig, sich zunächst in Erinnerung zu rufen, dass sie ursprünglich nicht in Form eines gedruckten Textes weitergegeben werden sollten. Die *Geistlichen Übungen*, die Ignatius bereits Anfang der 1520er Jahre zusammengestellt und bis zu ihrer Veröffentlichung im Jahr 1548 kontinuierlich überarbeitet und verbessert hatte, sollten ihre Wirkung dadurch entfalten, dass man sie *erfährt*, und nicht dadurch, dass man sie liest. Um ihre mündliche Überlieferung zu ermöglichen, führte Ignatius die Rolle eines spirituellen Direktors (»director espiritual«) ein, der die Übungen auswendig lernen musste und die Übenden (eine einzelne Person oder eine kleine Gruppe) bei ihren Meditationen anleitete.⁴ Wenn wir die *Exerzitien* heute aufschlagen, dann begegnen wir einem Text, den Ignatius wahrscheinlich aus pragmatischen Gründen und erst relativ spät autorisiert hat. Er stellt, wie immer wieder mit Befremden konstatiert wurde, eine Art »unlesbare[s] Buch«⁵ dar, das aus einer Reihe von akribischen Anweisungen und Regeln besteht und im Vergleich zu den zahlreichen anderen im 16. Jahrhundert zirkulierenden *guías espirituales* inhaltlich stark reduziert ist. Im Gegensatz etwa zu der *Vita Christi* (1374) von Ludolf von Sachsen, einem der

3 Vgl. Karl Rahner: Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. In: ders.: Schriften zur Theologie. Bd. 15: Wissenschaft und christlicher Glaube. Zürich u. a. 1983, S. 373–408. Vgl. Roland Barthes: Sade, Fourier, Loyola. Übers. von Maren Sell und Jürgen Hoch. Frankfurt a. M. 1986, S. 80–88.

4 Auch in den antiken Seelenübungen gab es oftmals die Figur eines Lehrers. Die antiken Lehrer-Schüler-Beziehungen erstreckten sich jedoch über einen längeren Zeitraum als das von Ignatius vorgesehene Verhältnis zwischen den Direktoren und den Teilnehmer*innen an den *Ejercicios* und gestalteten sich meist persönlicher. Vgl. Günter Butzer: Psychagogik in der Frühen Neuzeit. In: Herbert Jaumann (Hg.): Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Berlin/New York 2010, S. 715–746, hier S. 715. Dass zu den *directores* zu Lebzeiten Ignatius' nicht nur Priester, sondern mitunter auch Frauen beziehungsweise Laiinnen gehörten, belegt ein Brief des Jesuiten Peter Faber an Ignatius. Vgl. hierzu Silke Harms: Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der »Exerzitien im Alltag«. Göttingen/Oakville 2011, S. 44. Da weibliche *directores* im 16. Jahrhundert aber die Ausnahme bildeten, wird im Folgenden bei »Direktor« auf eine genderinklusive Form verzichtet. Zu Ignatius' generell problematischem Verhältnis zu Frauen und deren möglicher Aufnahme in den katholischen Orden vgl. Helmut Feld: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln/Weimar/Wien 2006, S. 207–222.

5 Sebastian Neumeister: Das unlesbare Buch. Die Exerzitien des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht. In: Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik 59 (1986), S. 275–293.

am meisten gelesenen Erbauungsbücher des Spätmittelalters, oder den Seelenführern der im 15. und 16. Jahrhundert in ganz Europa weitverbreiteten religiösen Erneuerungsbewegung *Devotio moderna*, die die Heiligengeschichten in detaillierter Form vor den Augen ihrer Leser*innen ausbreiten und anschaulich nacherzählen, umfassen die *Exerzitien* nur wenige ausgewählte biblische Szenen, die meist nur kurz aufgerufen werden und sprachlich äußerst schlicht gehalten sind. Ignatius' Text sei durch einen unübersehbaren »Wille[n] zur Praxis«⁶ gekennzeichnet, betont Sebastian Neumeister, und daher als eine Art »Gebrauchsanweisung« zu lesen, »deren einzige Funktion die Ermöglichung einer Praxis ist«.⁷

Den *Exerzitien* sind zwanzig praktische Anweisungen vorangestellt, deren erste das Ziel der Übungen in aller Deutlichkeit benennt:

[P]or este nombre, ejercicios espirituales, se entiene todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la mesma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las affecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales.⁸

Unter diesem Namen »geistliche Übungen« ist jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten, und anderer geistlicher Betätigungen zu verstehen, wie weiter unten gesagt werden wird. Denn so wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man »geistliche Übungen« jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, um alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.⁹

Mithilfe eines gezielten ›Trainings‹ der Seele, das auf eine Reihe unterschiedlicher Methoden rekurriert, soll es gelingen, die ungeordneten Affekte (»*afecciones desordenadas*«) der Seele zu eliminieren und sich dadurch auf das

6 Ebd., S. 278.

7 Ebd., S. 279.

8 Ignacio de Loyola: *Ejercicios espirituales*. In: ders.: *Obras completas*. Hg. von Ignacio Iparraguirre und Candido de Dalmases. Madrid 1982, S. 207–290, hier S. 207.

9 Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen*. Übers. von Peter Knauer SJ nach dem spanischen Urtext. Würzburg 1999, S. 27.

Wesentliche zu besinnen. Die grammatikalisch gleich mehrere Substantive zusammenschließende Formulierung »buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima« (»den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden«) suggeriert, dass man eine bestimmte Haltung (»disposición«) zur eigenen Seele einnehmen, sich also von sich selbst – mithilfe bestimmter Techniken – bis zu einem gewissen Grad distanzieren könne. Darüber hinaus legt die Wortwahl nahe, dass sich der göttliche Wille den Exerzitand*innen in der ›richtigen‹ affektiven Seelendisposition offenbaren würde. Das Verhältnis zwischen Gott und dem oder der Übenenden beschreibt damit eine Art hermeneutischen Zirkel, bei dem der Mensch gemäß der christlichen Offenbarungs- und Schöpfungstheologie als *imago dei* bestimmt wird. Die zu erreichende Einheit – die verbindende Wahrheit zwischen Gott und den Übenenden – ist hierbei im Prinzip immer schon gegeben, kann jedoch erst durch die Eliminierung von ungeordneten Affekten und die ›richtige‹ Ausrichtung vollständig realisiert werden.

Die folgenden neunzehn Anmerkungen richten sich mit vorrangig pragmatischen Hinweisen an den Direktor der Übungen, der als eine Art Vermittler zwischen dem oder der Gläubigen und Gott agiert. Die Einführung dieser Rolle mag zunächst darauf zurückzuführen sein, dass Ignatius die *Exerzitien* für jedermann zugänglich machen wollte und dabei nicht auf die Kapazitäten der aufnehmenden Klöster vertrauen konnte. Die fehlende Aufsicht über die Übenenden, die sonst durch den klösterlichen Rahmen gewährleistet wurde, konnte durch die Rolle des Direktors zumindest ansatzweise kompensiert werden. In praktischer Hinsicht bedeutete der Einsatz von Direktoren, dass die Übungen den Exerzitand*innen vorgestellt wurden. Konnte man als Übende*r die zahlreichen anderen zirkulierenden spirituellen Anleitungen aus dem Umfeld der *Devotia moderna* vor Aufnahme der Meditationspraxis selbst ansehen und auswählen und während der eigentlichen Übungen innehalten, vor- und zurückblättern oder diese auch problemlos abbrechen, so mussten sich die an den ignatianischen *Exerzitien* Interessierten auf ein weitgehend unbekanntes Prozedere einlassen, dessen Ablauf und Rhythmus ihnen von außen vorgegeben wurde. Ignatius scheint die Wirkung und die Dramaturgie seiner Übungen sehr genau durchdacht zu haben. Dies geht unter anderem aus der elften Anmerkung hervor, die besagt, dass es für denjenigen, »der Übungen in der ersten Woche nimmt«, nützlich sei, »gar nichts von dem zu wissen, was er in der zweiten Woche tun soll. Vielmehr soll er sich in der ersten Woche so mühen, um das zu erreichen, was er sucht, wie wenn er in der zweiten nichts Gutes zu finden hoffte«.¹⁰

10 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 31. Im Original [Ejercicios espirituales], S. 209: »[A]l que toma ejercicios en la 1.^a semana aprovecha que no sepa cosa alguna de lo que ha de hacer en

Dem Direktor kommt eine durchaus ambivalente Rolle zu: Einerseits soll er die Übungen anleiten, andererseits betont Ignatius mehrfach, dass er sich dabei genau an die von ihm gemachten Vorgaben zu halten habe und die Übenden in keiner Weise bei ihrer Entscheidungsfindung beeinflussen dürfe. Gleich zwei Anmerkungen widmen sich diesem Spannungsfeld:

[L]a persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurrendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia y discurrendo y racionando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la racionación propia, quier sea en quanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fructo spiritual que si el que da los exercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente.¹¹

Derjenige, der einem anderen Weise und Ordnung dafür angibt, sich zu besinnen oder zu betrachten, soll die Geschichte dieser Besinnung oder Betrachtung getreu erzählen, indem er nur die Punkte in kurzer oder zusammenfassender Erläuterung durchgeht. Denn wenn derjenige, der betrachtet, das wirkliche Fundament der Geschichte nimmt, es selbständig durchgeht und bedenkt und etwas findet, was die Geschichte ein wenig mehr erläutern oder verspüren läßt – sei es durch das eigene Nachdenken oder sei es, insofern der Verstand durch die göttliche Kraft erleuchtet wird –, so ist es von mehr Geschmack und geistlicher Frucht, als wenn der, der die Übungen gibt, den Sinn der Geschichte viel erläutert und erweitert hätte. Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken.¹²

Außerdem:

De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso, dexé inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.¹³

la 2.^a semana; mas que así trabaje en la 1.^a, para alcanzar la cosa que busca, como si en la 2.^a ninguna buena sperase hallar.«

11 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 207 f.

12 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 27 f.

13 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 210 f.

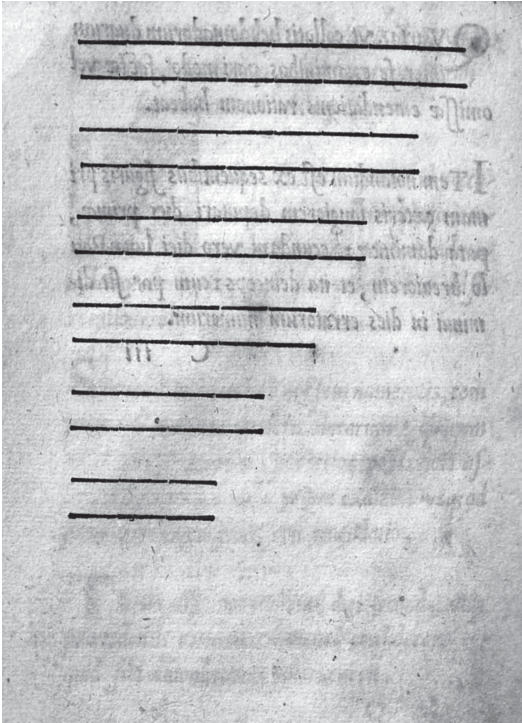
Der die Übungen gibt, soll sich also weder zu der einen Seite wenden oder hinneigen noch zu der anderen, sondern in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit dem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herren.¹⁴

Beide Anmerkungen sind bezeichnend für das große Vertrauen, das Ignatius in die Wirkung der »Geschichte« (der Heiligen Schrift) und die virtuelle Kraft der *Ejercicios* legte. Im Einklang mit der christlichen Vorstellung, dass die Passionsgeschichte sich wirklich ereignet hat (»fundamento verdadero de la historia«) und dass sich deren im emphatischen Sinne »fundamentale« Bedeutung den Gläubigen – ganz im Sinne von Thomas von Aquins *tactus virtualis* – gleichsam von selbst mitteilt, verwehrt sich Ignatius gegen Erläuterungen und Eingriffe von Seiten der Direktoren. Die göttliche Kraft (»virtud divina«) könne nicht von außen vermittelt werden, sondern solle sich den Übenden sinnlich erschließen, wie die berühmte Metapher vom »Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken« betont, die bereits auf die in den einzelnen Meditationen zum Einsatz kommende Anwendung der Sinne (*aplicación de los sentidos*) vorausweist, die Ignatius unter Bezugnahme auf mittelalterliche Lehren über die inneren und äußeren Sinne zu einer zentralen Technik seiner Übungen ausbauen wird.

Die *Exerzitien* sollten in der Regel vier Wochen lang jeweils sieben Tage durchgeführt werden. Am besten eigne sich hierfür ein abgeschiedener Ort, an dem sich die Übenden zumindest ihrer alltäglichen Pflichten entledigen können.¹⁵ Die einzelnen Übungen folgen einem akribisch ausgeklügelten Plan, der jedoch zulässt, die einzelnen »Module« (Meditationen, Gespräche mit Gott, Gebete) gegebenenfalls flexibel den Bedürfnissen der Praktizierenden anzupassen. In der ersten Woche wird zunächst ein über den gesamten Zeitraum einzuhaltender straffer Meditationsrhythmus etabliert, der den Übenden während des gesamten Zeitraumes kaum Freizeit und nur wenig Schlaf erlaubt und sich auch auf die Pausen erstreckt. So haben sich die Exerzitand*innen beispielsweise beim Zubettgehen bereits auf die Wiederaufnahme ihrer Praktiken am nächsten Morgen zu fokussieren.

14 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 32 f. Kursivierung in der Vorlage hier entfernt; J. W.

15 Vgl. die zwanzigste Anmerkung: »[E]n los quales por vía ordenada tanto más se aprovechará quanto más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena; assi como mudándose de la casa donde moraba y tomando otra casa o cámara para habitar en ella, quanto más secretamente pudiere«. Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 212. Deutsche Übersetzung [Geistliche Übungen], S. 36: »Er wird in ihnen [den Geistlichen Übungen; J. W.] normalerweise um so mehr Nutzen ziehen, je mehr er sich von allen Freunden und Bekannten und von jeder irdischen Sorge absondert; etwa indem er aus dem Haus zieht, wo er weilte, und ein anderes Haus oder Zimmer nimmt, um darin so geheim wie möglich zu wohnen.«



1| Tageslinien: Seite aus Ignatius von Loyolas *Exercitia spiritualia* (1548).

In der ersten Woche steht die sogenannte Sündenmeditation im Mittelpunkt. Ihre Ziele sind die geistige Entleerung, die innere Sammlung und Vorbereitung für die folgenden drei Wochen, die der Kontemplation in Jesu Leben, Tod und Auferstehung gewidmet sind. Hierfür habe dreimal täglich eine Prüfung des eigenen Gewissens und der eigenen Sünden zu erfolgen, die in die dafür am Ende der ersten Woche bereitgehaltenen leeren Zeilen einzutragen sind. Gemäß der Vorgabe, dass die Anzahl der noch nicht bereinigten Sünden der Übenden täglich kleiner werden würde, wird auch der für die Eintragung der Sünden zur Verfügung stehende Platz kontinuierlich reduziert (vgl. Abb. 1).¹⁶ Vorgaben wie diese und die Tatsache, dass jeder Tagesablauf einem genau festgelegten Programm folgt, im Zuge dessen alle Übungen permanent wiederholt und durchgezählt werden, haben Roland Barthes dazu bewegt, den *Exercitien*

16 Während im spanischen Autograph von 1544 die sieben Doppellinien beziehungsweise Tageslinien zum Notieren der Sünden immer enger zusammenrücken, hält die erste lateinische Druckfassung von 1548 (*Versio vulgata*) nur sechs dieser Doppellinien bereit, die anstatt enger für jeden Tag kürzer werden. Vgl. hierzu die Anmerkung des Übersetzers Peter Knauer in: Ignatius: Geistliche Übungen, S. 40, Anm. 13.

einen »Zwangscharakter«¹⁷ zu attestieren. Die zweite Woche stellt die Willensbildung ins Zentrum, ein weiteres wesentliches Novum der *Geistlichen Übungen*. Die dafür vorgesehenen Übungen dienen nicht allein der Steigerung der eigenen Frömmigkeit, sondern beinhalten auch klare Anleitungen für die Übenden, mit deren Hilfe sie in die Lage versetzt werden sollen, in verschiedenen Lebenssituationen freie Entscheidungen für das eigene Wohl zu treffen. Um welche Entscheidung es sich dabei konkret handelte – und auch das war bislang undenkbar –, wurde den Exerzitand*innen selbst überlassen.

Den *Exerzitien* ist damit eine zweifache Orientierung eingeschrieben: Die Entscheidungsfindung soll einerseits auf Gott ausgerichtet sein und mit Blick auf die angestrebte christliche Lebensführung erfolgen, sie kann sich andererseits aber vorrangig auf weltliche Belange beziehen. Indem die *Exerzitien* auch eine Handhabe für die systematische Erkundung von persönlichen und weltlichen Lebensfragen bereitstellen, spielen sie der Herausbildung moderner Subjektivierungspraktiken in die Hände. Die damit einhergehende Selbstermächtigung bedeutet jedoch nicht, dass das Subjekt die Entscheidung auf sich allein gestellt treffen *muss*: Bei ordnungsgemäßer Ausübung werden die Exerzitand*innen am Ende der zweiten Woche ein göttliches Zeichen erhalten, das ihnen den richtigen Weg weisen wird. »Innerhalb der sonst strengen rationalen Anlage begegnet hier zum einzigen Mal die Anlehnung an evasive Erfahrungsmodelle der großen Mystik«,¹⁸ merkt Christian Wehr an. Aus seiner Sicht wird die von Ignatius stilisierte Möglichkeit, zu einer »Reinheit der Entscheidung«¹⁹ zu gelangen, zu einem der Hauptprobleme des spanischen *siglo de oro*. Die Tatsache nämlich, dass die *Exerzitien* in Aussicht stellten, die epochentypische Erfahrung des *engaño* – der sämtliche Lebensbereiche durchziehenden Scheinhaftigkeit der Welt – zu überwinden und ihr zum Trotz authentische Entscheidungen treffen zu können, macht sie, so Wehr, auch für Nichtgläubige attraktiv.²⁰

Angesichts dessen, dass die große Entscheidung bereits am Ende der zweiten Woche getroffen wird, mögen die dritte und vierte Woche der *Exerzitien* weniger wichtig erscheinen. Sie sind jedoch, wie Bernard McGinn betont, schon allein aufgrund der in ihnen nochmals zu vertiefenden »Christomimesis«²¹ von zentraler Bedeutung. Indem die Exerzitand*innen in der dritten

17 Barthes: Sade, Fourier, Loyola, S. 82.

18 Christian Wehr: Zur Pragmatik ignatianischer Meditation. In: Angela Schrott/Harald Völker (Hg.): Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik in den romanischen Sprachen. Göttingen 2005, S. 79–87, hier S. 84 f.

19 Christian Wehr: Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo. München 2009, S. 81.

20 Vgl. hierzu ebd., S. 10 f. und S. 76–81.

21 Bernard McGinn: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Bd. 6.2: Mysticism in the Golden Age of Spain (1500–1650). New York 2017, S. 79.

Woche das drohende Todesschicksal von Jesus auf sich beziehen und gerade im Moment des Todes Christi sich ganz mit ihm verbinden, sollen sie ihre Beziehung zu Gott auf höchst wirkungsvolle Weise steigern. Um den zu diesem Zeitpunkt bereits versierten Meditierenden das völlige Eintauchen in die Passionsgeschichte zu ermöglichen, sollen diese nicht nur während der Meditation und bei ihren Gebeten, sondern nun durchgängig Jesus vor ihrem inneren Auge haben. Auch »[w]ährend der Betreffende ißt, erwäge er etwa, daß er Christus unseren Herrn mit seinen Aposteln essen sieht und wie er trinkt und wie er schaut und wie er spricht. Und er bemühe sich, ihn nachzuahmen«,²² erklärt Ignatius und empfiehlt, die Nachahmung Christi auf Mimik, Gesten, Bewegungen und Sprechweisen auszuweiten. Durch diese kontinuierliche Imitation sollen sich die Übenden Jesus innerlich immer mehr annähern, bis sie schließlich wie dieser *fühlen*. Conrod spricht in diesem Zusammenhang von einem »miracle of self-transformation through simulation«,²³ einer Praxis, die von Shannon Craigo-Snell mit der »Kunst des Erlebens« von Konstantin Sergeevič Stanislavskij verglichen wurde, die knapp vier Jahrhunderte später darauf zielen wird, den Schauspieler*innen Techniken an die Hand zu geben, um in einer Art emotionalen Selbstüberschreitung Gefühle zu verspüren, die jenen der zu imitierenden Dramenfiguren entsprechen.²⁴ Ähnlich wie bei Stanislavskij werden psychosomatische Reaktionen der Übenden wie Erröten, Erblassen, Tränenfluss und laute Rufe auch von Ignatius als positive Zeichen für eine gelungene Einfühlung gewertet. Sie bezeugen die Intensität der Imitation und lassen sich mit Stanislavskijs »Methode der physischen Handlungen« vergleichen, die einen psychophysischen Zusammenschluss von Körper und Seele intendiert.²⁵

Die vierte Woche der Übungen bezieht sich auf die Zeit nach der Auferstehung, deren Darstellung selbst jedoch ausgespart wird. Stattdessen werden die verschiedenen Erscheinungen von Jesus nach seinem Tod thematisiert. Das Ziel der Meditationen in dieser letzten Woche ist es, ein überwältigendes Gefühl der Freude über die Rückkehr Jesu zu empfinden. Sie gipfeln in einer letzten großen »Contemplación para alcanzar amor«²⁶ (»Betrachtung, um Liebe

22 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 95. Im Original [Ejercicios espirituales], S. 254: »[M]ientras la persona come, considere como que vee a Christo nuestro Señor comer con sus apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira, y cómo habla, y procure de imitarle.«

23 Frédéric Conrod: *The Spiritual Exercises*. From Ignatian Imagination to Secular Literature. In: Maryks (Hg.): *A Companion to Ignatius of Loyola*, S. 266–281, hier S. 274.

24 Vgl. Shannon Craigo-Snell: *The Empty Church. Theater, Theology, and Bodily Hope*. Oxford/New York 2014, S. 50–65. Vgl. darüber hinaus Max Harris: *Theatre and Incarnation*. Basingstoke u. a. 1990, S. 25–28.

25 Vgl. Konstantin Sergeevič Stanislavskij: *Die Arbeit des Schauspielers an der Rolle*. Fragmente eines Buches. Berlin 1981, S. 149 und S. 459–463.

26 Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 257.

zu erlangen«²⁷), bei der die Übenden sich imaginativ noch einmal vor Gott, die Engel und alle Heiligen stellen und sie um »innere Erkenntnis«²⁸ (»cognoscimiento interno«²⁹) bitten sollen. Der gelungene Abschluss der Übungen äußert sich in der bewussten Wahrnehmung der inneren Verbundenheit und der Ähnlichkeit mit dem in allem wirkenden Gott, die noch einmal verbal zementiert wird:

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad; todo mi haber y mi poseer; vos me lo distes, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta.³⁰

Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, all mein Haben und mein Besitzen. Ihr habt es mir gegeben; euch, Herr, gebe ich es zurück. Alles ist euer, verfügt nach eurem ganzen Willen. Gebt mir eure Liebe und Gnade, denn diese genügt mir.³¹

Der hermeneutische Zirkel ist damit zu seinem positiven Abschluss gekommen. Die am Ende jeder Übungseinheit erfolgende rekapitulierende Wiederholung (*recapitulación*) dient allein der abschließenden intellektuellen Festigung der im Körpergedächtnis bereits verankerten Erfahrungen. Die am Schluss angeführten Anmerkungen und Gebete sollen die Übenden in ihrer emphatischen Entscheidung, ein christliches Leben zu führen, im Alltag weiter bestärken.

Die Transformation der antiken Mnemotechniken

Für eine Erklärung der herausragenden Bedeutung und bis heute anhaltenden Wirkung der *Ejercicios* reicht allein die Tatsache, dass ihr Aufbau und ihre Dramaturgie im Vergleich zu anderen spirituellen Übungen des späten Mittelalters zahlreiche Besonderheiten aufweisen, bei Weitem nicht aus. Ihr konstanter Einfluss ist vielmehr auch auf die Ordensgeschichte der Jesuiten zurückzuführen, die bereits zu Ignatius' Lebzeiten begonnen hatten, zahlreiche Klöster und Erziehungsanstalten zu gründen. Bis zur Abschaffung des Ordens durch Papst Clemens XIV. im Jahr 1773 existierten weltweit bereits

27 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 100. Versalien in der Vorlage hier entfernt; J. W.

28 Ebd.

29 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 257.

30 Ebd., S. 258.

31 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 100 f.

über 670 jesuitische Schulen, Klöster und Universitäten.³² Da die Ausübung der *Exerzitien* ein zentraler Bestandteil aller jesuitischen Bildungsprogramme war, wurden die Übungen in den zwei Jahrhunderten nach ihrer Entstehung von Generationen von Schüler*innen – unter ihnen Miguel de Cervantes, Baltasar Gracián, Athanasius Kircher, Jean-Joseph Surin, David Hume, René Descartes, Denis Diderot und Voltaire – erlernt und praktiziert. Unabhängig davon, ob sie dem Orden später beitraten, wie Kircher, Gracián oder Descartes, oder nicht: Sie alle durchliefen die ignatianische Imaginationsschulung, die, so ambivalent sie auch zunehmend bewertet wurde,³³ eine immense Auswirkung auf die praktische Ausbildung der Einbildungskraft hatte und eine wichtige Rolle für kreative philosophische und literarische Innovationen spielte.³⁴

Im Folgenden sollen vor allem die rhetorischen und inhaltlichen Erneuerungen der ignatianischen Meditationstechniken im Mittelpunkt stehen. Dieser Fokus soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die *Exerzitien* ohne die machtpolitischen Aktivitäten und Expansionsbestrebungen der Jesuiten vermutlich weit weniger Einfluss entfaltet hätten.

Ignatius hat, wie seiner Biographie zu entnehmen ist, im Rahmen seines Philosophiestudiums in Paris von 1528 bis 1534 Rhetorikkurse am Collège Sainte-Barbe besucht und sich dort die Grundlagen der klassischen Rhetorik, die zu dieser Zeit vorrangig anhand der *Rhetorica ad Herennium* vermittelt wurden, angeeignet. In der Forschungsliteratur wird wiederholt angegeben, dass er »in seiner Neuerung der mittelalterlichen Meditation auf rhetorische Verfahren der Publikumslenkung zurückgreift«³⁵ und sich »der erprobten Strategien zur Affektlenkung, die ihm die Rhetorik bereitstellt, [bedient,] um mit ihrer Hilfe dem Gegenstand der Meditation oder Kontemplation zu größter psychologischer Wirksamkeit zu verhelfen.«³⁶ Bereits 1954 hat Paul Rabbow in seiner großen Studie *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* auf die strategische Verwendung von verschiedenen Stilfiguren der *amplificatio* in

32 Vgl. Rüdiger Funiok/Harald Schöndorf: Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten in Geschichte und Gegenwart – Einführung der Herausgeber. In: dies. (Hg.): Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung. Donauwörth 2000, S. 9–17, hier S. 9.

33 Vgl. den Artikel von Diderot in der *Encyclopédie*, in der er mit dem Orden auf grundlegende Weise abrechnet. Diderot bezeichnet die Jesuiten hier offen als »une secte d'impies, de fanatiques, de corrupteurs, de régicides, &c.... commandés par un chef étranger & machiavéliste par institut«. Denis Diderot: Jésuite. In: ders./Jean le Rond d'Alembert (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Bd. 8. Neuchâtel 1765, S. 512–516, hier S. 513.

34 Vgl. hierzu Conrod: *The Spiritual Exercises*, S. 266–281.

35 Wehr: Zur Pragmatik ignatianischer Meditation, S. 81.

36 Martina Eicheldinger: Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991, S. 57.

den *Exerzitien* hingewiesen.³⁷ Laut Rabbow führe Ignatius durch die drei Formtypen der »Vergrößerung durch den Vergleich«, der »Vergrößerung durch die ansteigende Reihe« und der »Vergrößerung durch Vereinzelung und Zerlegung« die Meditation zu »stärkster psychologischer Wirkung« und erreiche eine epochemachende Wirksamkeit, die auch die Seelenführer der Folgezeit maßgeblich beeinflusst habe.³⁸ Georg Eickhoff hat zudem ausgeführt, dass die *Exerzitien*, die auch »retórica divina« genannt wurden, bereits auf makrostruktureller Ebene auf die fünf *partes artis* der antiken Rhetorik (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio*) rückbezogen werden können.³⁹ Darüber hinaus hat Christian Wehr die Bedeutung der affektischen Figur der *evidentia* betont, die vor allem durch »szenische Vergegenwärtigung, die lebhaftete Schilderung drastischer Details sowie die Verwendung wörtlicher Rede die Illusion der Gleichzeitigkeit erzeugt«.⁴⁰

Indem die folgende Analyse die doppelte Bezugnahme der *Ejercicios* auf die antiken Mnemotechniken und die Tradition der inneren Sinne in den Blick nimmt, wird sie einen anderen Weg einschlagen. Meine Argumentation richtet sich dahin, dass das Besondere an Ignatius' Bezugnahme auf die Rhetorik weniger in seinem Rückgriff auf verschiedene rhetorische Strategien aus dem Bereich der Verfertigung einer Rede (*elocutio*) besteht – Techniken, die in unterschiedlichem Maße auch in anderen *Exerzitienbüchern* zur Anwendung kamen –, sondern vielmehr in der ungewöhnlichen Rekonfiguration der antiken Mnemonik zu suchen ist, die sich vorrangig auf die Speicherung und Erinnerung (*memoria*) einer bereits fertiggestellten Rede bezog. Die auf Fremdaffektion zielenden Hilfsmittel der *loci* und der *imagines* aus den Mnemotechniken werden in den *Ejercicios* auf eine Art und Weise umgestaltet, dass sie eine neue Form der Selbstaffektion ermöglichen. In den *Exerzitien* lässt sich eine Rekonfiguration verschiedener Traditionen und rhetorischer Verfahren beobachten, deren minutiöse operative Neuverkettung lange Zeit vor der theoretischen Anerkennung der Einbildungskraft zu einer *praktischen* Aufwertung des szenisch-verräumlichenden Imaginierens beiträgt. Neben der »composición viendo el lugar«⁴¹ (»Zusammenstellung, indem man den Raum sieht«⁴²),

37 Vgl. Rabbow: *Seelenführung*, S. 56–80.

38 Ebd., S. 57–60.

39 Vgl. Georg Eickhoff: *La retórica divina de los ejercicios espirituales*. In: Quintin Aldea (Hg.): *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Congreso Internacional de Historia. Bilbao 1991, S. 69–77.

40 Christian Wehr: *Von den Geistlichen Übungen zur barocken Affektrhetorik*. Spiritualität und Körpergedächtnis bei Ignatius von Loyola und Francisco de Quevedo. In: Bettina Bannasch/Günter Butzer (Hg.): *Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses*. Berlin/New York 2007, S. 141–165, hier S. 148.

41 Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 221.

42 Ignatius: *Geistliche Übungen*, S. 48.

der »historia«⁴³ (»Geschichte«⁴⁴) und dem »demandar lo que quiero«⁴⁵ (»erbitten, was ich will«⁴⁶), den drei Hauptbausteinen der *Ejercicios*, spielt hierbei auch die sich auf ältere Praktiken der mittelalterlichen Bibelauslegung beziehende »aplicación de sentidos«⁴⁷ (Anwendung der Sinne) eine Rolle. Gemeinsam zielen sie auf die Einübung und Befestigung des Imaginierens als einer neuen Körpertechnik, die nun als »körperlich habitualisiertes und routiniertes Können [...] in alltäglichen, fluiden Praktiken wirksam wird«⁴⁸.

Die *Ejercicios* stehen zum einen in der Tradition von Gebetstexten, bringen andererseits aber auf bisher unbekannte Weise die Mnemotechnik zum Einsatz. Anders als in der Rhetorik, die auf die Wiedergabe des Gelernten zielte, mussten Gebetstexte nicht unbedingt erinnert werden. Während die Memoria-Lehre wesentlich auf den räumlich disponierenden Hilfsmitteln der *loci* und den visuell intensivierenden Verfahren der *imagines agentes*, den besonders eindringlichen Bildern, basierte, die zusammengeführt wurden, um komplexe Erinnerungsgehalte abzurufen, zielten Gebetspraktiken nicht primär auf Speicherung, sondern auf körperliche und geistige Kontemplation der Worte Gottes. Durch das wiederholte Aufsagen von Texten und Formeln – eine Praxis, die meist mit der Metapher der *ruminatio*, der langsam wiederkäuenden Verdauung, umschrieben wurde⁴⁹ – sollten die religiösen Inhalte nicht nur intellektuell verstanden, sondern durch Mund und Ohr gehen und somit zugleich auch sinnlich im Körpergedächtnis der Betenden verankert werden. Den *loci* und den *imagines* aus der Mnemotechnik kam daher im »körperliche[n] Gedächtniskonzept«⁵⁰ der Meditation und des Gebets keine besondere Bedeutung zu.

Ab dem 14. Jahrhundert erfuhr die Betrachtung der Christuspassion eine starke Popularisierung. Schon die Schriften von Bernhard von Clairvaux (1090–1153) zielten auf die Einfühlung in die Leiden Christi, die innerlich nachempfunden werden und zu Formen einer gesteigerten *compassio* führen sollten. In

43 Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 207.

44 Ignatius: *Geistliche Übungen*, S. 27.

45 Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 224.

46 Ignatius: *Geistliche Übungen*, S. 51.

47 Philip Endean: *Aplicación de sentidos*. In: José García de Castro u. a. (Hg.): *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. Bd. 1. Bilbao/Santander 2007, S. 184–192. Vgl. Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 236: »aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación«.

48 Sybille Krämer/Horst Bredekamp: *Kultur, Technik, Kulturtechnik: Wider die Diskursivierung der Kultur*. In: dies. (Hg.): *Bild, Schrift, Zahl*. München 2003, S. 11–22, hier S. 18.

49 Vgl. Günter Butzer: *Meditation*. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 5. Tübingen 2001, Sp. 1016–1023, hier Sp. 1018.

50 Günter Butzer: *Rhetorik der Meditation*. Martin Mollers »Soliloquia de Passione Iesu Christi« und die Tradition der *eloquentia sacra*. In: Gerhard Kurz (Hg.): *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2000, S. 57–78, hier S. 58.

den folgenden Jahrhunderten entstand eine ganze Fülle von Texten, die ganz oder teilweise der Darstellung und Betrachtung der Passion Christi gewidmet sind und diese zunehmend auch mit literarischen Mitteln in Szene setzen.⁵¹ Die innere Vergegenwärtigung der christlichen Leidensgeschichte wird dabei im Einklang mit der rhetorischen Tradition meist als eine Praxis der *memoria* bezeichnet, auch wenn sie genau genommen nur auf der Basis einer grundlegenden Aktivierung der Einbildungskraft (*imaginatio*) zu erreichen ist. Memorative und imaginative Aspekte gehen hier – wie in den meisten an Aristoteles anschließenden imaginationstheoretischen Überlegungen des Spätmittelalters, in denen Vorstellungsbilder (*phantasmata*) auf der Basis von erinnerten Sinneseindrücken gefasst werden – kontinuierlich ineinander über.

Zur ambivalenten Stellung der *phantasia*

Der Imagination haftet im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit ein äußerst zweifelhafter Ruf an, der im Wesentlichen auf die antiken philosophischen Diskussionen zur Bestimmung der *phantasia* zurückzuführen ist.⁵² Als maßgebliche Referenzquelle fungiert auch hier Aristoteles' Schrift *De anima*, in der die *phantasia* an manchen Stellen als ein Vermögen (*dynamis*) definiert wird, an anderen als eine Bewegung (*kinêsis*), welche zwischen den Sinneswahrnehmungen und dem Denken vermittelnd tätig ist.⁵³ Indem sie zuvor erfahrene Wahrnehmungen (*aisthêsis*) in Vorstellungsbilder (*phantasmata*) überführt, ermögliche die *phantasia*, sich bestimmte Sinneseindrücke, die die Seele für kognitive Tätigkeiten wie zum Beispiel das Nachdenken über die Welt oder im Rahmen der Gedächtniskunst benötigt, zu vergegenwärtigen.⁵⁴

51 Vgl. Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.): Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters. Tübingen 1993. Darin besonders die Aufsätze von Burghart Wachinger und Ulrich Köpf.

52 Die *phantasia* (lat. *imaginatio*) war bereits in der griechischen Philosophie ein zentrales Thema im Zusammenhang mit Fragen zu Wahrnehmung und Erkenntnis. Für die komplexe Einflussgeschichte der verschiedenen griechischen Traditionsstränge (u. a. neuplatonische, aristotelische und galenische Strömungen) für das lateinische Mittelalter siehe das erste Kapitel (»De Anima«) in: Verena Olejniczak Lobsien/Eckhard Lobsien: Die unsichtbare Imagination. Literarisches Denken im 16. Jahrhundert. München 2003, S. 11–35.

53 Vgl. Aristoteles: De an. III 3, 428a–428b30. Vgl. hierzu auch Brüllmann u. a.: »Phantasiai sind als Bewegungen gespeicherte Wahrnehmungen, die für weitere kognitive Prozesse zur Verfügung stehen«. Philipp Brüllmann/Ursula Rombach/Cornelia Wilde: Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen. Einleitung. In: dies. (Hg.): Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen. Berlin/Boston 2014, S. 1–20, hier S. 4.

54 Vgl. Aristoteles: De an. III 3, 427b17–20; III 7, 431a17–III 8, 432a14 sowie ders.: De mem. 1, 449b30–450a5, wo es heißt, dass »ohne Vorstellung Denken nicht sein [kann]«. Ebd., 450a1. Zit. nach Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 14.2: Parva Naturalia II. De memoria et reminiscencia. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von R. A. H. King. Berlin 2004.

Aristoteles' Unentschiedenheit bezüglich einer eindeutigen Bestimmung der *phantasia* als einer *dynamis* oder einer *kinêsis* mag auf die zwiespältige Stellung zurückzuführen sein, die die Phantasie als ein »hybrides und durchaus ambivalentes Phänomen menschlicher Erkenntnisfähigkeit«⁵⁵ in seiner Konzeption einnimmt. Denn obgleich sie einerseits als ein »Vermögen zu einer mentalen Leistung«⁵⁶ ins Licht gerückt wird, ist sie andererseits, wie Aristoteles zugesteht, aufgrund ihrer Nähe zu den Sinneswahrnehmungen ebenso in der Lage, selbstständige Traumbilder (*phantasmata*) zu erschaffen, die nicht auf vorhergehende Wahrnehmungen zurückgehen.⁵⁷ Hier geraten die *phantasmata* eher als erratische Überbleibsel der Seelenbewegungen in den Blick, auf die der Verstand nur beschränkten Zugriff hat. Das Verhältnis zwischen der *phantasia* als einem Vermögen beziehungsweise einer Bewegung auf der einen und den durch sie entstehenden Erinnerungs- oder Vorstellungsbildern (*phantasmata*) auf der anderen Seite bleibt bei Aristoteles weitgehend unbestimmt. Auch die vermittelnde Tätigkeit der *phantasia* zwischen den Sinnesvermögen und dem Verstand wird nicht wirklich geklärt. Und obgleich Aristoteles' Bestimmungen die *phantasia* eindeutig »zwischen den Polen einer rezeptiv-thesaurierend-reproduktiven und einer eher produktiv-kreativen Wirkungsweise«⁵⁸ ansiedeln, wird sie von ihm an keiner Stelle für kunsttheoretische Überlegungen fruchtbar gemacht.⁵⁹ Sie gerät weder als Ursprung für künstlerische Schaffensprozesse in den Blick, noch wird sie allgemein als kreative oder produktive Kraft menschlichen Denkens analysiert. Es liegt daher nahe, davon auszugehen, dass die verschiedenen Textstellen zur *phantasia* eher darauf zielen, die phänomenologisch nicht von der Hand zu weisende Existenz von Vorstellungsbildern als eine erkenntnistheoretisch notwendige Unterfunktion der Wahrnehmung zu plausibilisieren. Die negativen Aspekte der *phantasia* – ihre Abhängigkeit von den Sinnen, ihre kognitive Unzuverlässigkeit und die Schwierigkeit, der assoziativ wuchernden Bildproduktion der *phantasmata* Einhalt zu gebieten – werden von Aristoteles jedenfalls nicht diskutiert.⁶⁰

55 Brüllmann/Rombach/Wilde: Einleitung, S. 4.

56 Klaus Corcilius: *Phantasia* und Phantasie bei Aristoteles. In: Brüllmann/Rombach/Wilde (Hg.): *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*, S. 71–87, hier S. 71.

57 Vgl. Aristoteles: *De an.* III 3, 428a16: »[U]ns erscheinen auch bei geschlossenen Augen Vorstellungsbilder.«

58 Brüllmann/Rombach/Wilde: Einleitung, S. 4.

59 Vgl. hierzu auch Anne Sheppard: *The Poetics of Phantasia. Imagination in Ancient Aesthetics*. London/New York 2014, S. 10.

60 Vgl. Giorgio Camassa/Etienne Evrard/Linos Benakis: *Phantasia*. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel 1989, Sp. 516–535, hier Sp. 519: »Die Analysen zur ϕ . [*phantasia*] sind bei Aristoteles von der Tendenz bestimmt, das Moment ihrer ›Produktivität‹ als einer unkontrollierbaren Veränderung von

Die aristotelischen Bestimmungen zur *phantasia* sind auch in der Frühen Neuzeit noch richtungsweisend.⁶¹ Wie schwierig es sich gestaltete, die Imagination in ihren positiven Aspekten zu verhandeln, zeigt unter anderem Pico della Mirandolas 1501 erschienenes *Liber de imaginatione*, das als eine der ersten Schriften die Vorstellungskraft als ein von den anderen Seelenvermögen unabhängig zu betrachtendes Phänomen beschreibt. Picos *Buch der Imaginationen* beginnt damit, das positive Erkenntnispotenzial der Imagination herauszustellen, das darin bestehe, dass man mit ihrer Hilfe zukünftige Handlungen antizipieren und planerisch tätig werden könne. Der zweite Teil der Abhandlung fokussiert jedoch nur noch auf ihre negativen Auswirkungen und verurteilt die Imagination schließlich als eine verwerfliche Kraft der menschlichen Seele, der man durch eine christliche Lebensführung entgegenzuwirken habe.⁶²

Auch in theologischen Kontexten wurde die Imagination meist als ein »niedriges und wegen ihrer Nähe zu den Sinnen ambivalentes, im Prinzip auf Vernunft und Willen hin zu überschreitendes Seelenvermögen«⁶³ abgetan. Diese Sichtweise kollidierte jedoch zunehmend mit der praktischen Funktion, die der Imagination als einem »Medium zur Erzeugung meditativer Andacht«⁶⁴ in Gebetskontexten zukam. Der praktische Bedeutungszuwachs der Einbildungskraft für die (spät-)mittelalterlichen Meditationen wurde bereits von Ludolf von Sachsen problematisiert. In seiner Anleitung zur *Vita Christi* (1374) weist er auf die Grenzen des imaginativen Ausschmückens hin. Er plädiert zwar dafür, sich die Szenen aus dem Evangelium intensiv zu vergegenwärtigen, so als ob man selbst als Person daran teilnähme, warnt aber zugleich auch vor den vielfältigen Richtungen, in welche die ungesteuerten Vorstellungsbilder tendierten. Man müsse stets darauf achten, so sein Hinweis, dass die inneren Repräsentationen nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit, dem Glauben und den guten Sitten stünden.⁶⁵

Vorstellungen in den Hintergrund zu drängen und ihre für den Wissenserwerb konstitutive Funktion herauszustellen.«

61 Vgl. Jörg Jochen Berns/Wolfgang Neuber (Hg.): *Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750*. Tübingen 1993. Hier besonders die Beiträge von Jörg Jochen Berns und Ulrich Ernst.

62 Vgl. hierzu Katharine Park: *Picos De Imaginatione in der Geschichte der Philosophie*. In: Gianfrancesco Pico della Mirandola: *Über die Vorstellung. De imaginatione*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hg. von Eckhard Keßler. München 1984, S. 16–43.

63 Butzer: *Rhetorik der Meditation*, S. 67.

64 Ebd.

65 Vgl. Ludolphus de Saxonia: *Vita Jesu Christi e quatuor Evangelii et Scriptoribus orthodoxis concinnata*. Hg. von A. Clovis Bolard, Ludovicus Maria Rigollot und Jean Baptiste Carnandet. Paris/Rom 1865, S. 4 (Prooemium): »Nec credas quod omnia quae Christum dixisse vel fecisse meditari possumus scripta sunt, sed ad majorem impressionem ea tibi sic narrabo prout contigerunt, vel contigisse pie credi possunt, secundum quasdam imaginativas repraesentationes,

Ähnliche Warnungen brachte auch der niederländische Begründer der Frömmigkeitsbewegung *Devotio moderna*, Gert Groote (1340–1384), vor. Er wertete die Imagination als eine niedrige Stufe der Meditation, die man nur in Maßen nutzen dürfe, um nicht Sinnestäuschungen oder Halluzinationen zu unterliegen. Er empfiehlt daher, der fiktiven Vergegenwärtigung Christi ab und zu etwas entgegenzusetzen, das dessen imaginäre Präsenz aufhebe.⁶⁶

Verräumlichung der Imagination und virtuelle Animation der Sinne

Ignatius scheint diese Sorgen nicht zu teilen. Bereits in der ersten Übung ruft er gleich zweimal dazu auf, die »vista de la imaginación« zum Einsatz zu bringen. Die Imagination wird hier nicht nur mit ungewohnter Selbstverständlichkeit genannt, sondern – und das ist neu – auch auf die *imaginative* Herstellung von Räumen bezogen:

1.º **preámbulo.** El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Christo nuestro Señor, el qual es visible, la composición será ver con la *vista de la imaginación* el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesu Christo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver *con la vista imaginativa* y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado entre brutos animales; digo todo el compósito de ánima y cuerpo.⁶⁷

DIE ERSTE HINFÜHRUNG IST: Zusammenstellung, indem man den Raum sieht. Hier ist zu bemerken:

– Bei der »sichtbaren« Betrachtung oder Besinnung, etwa wenn man Christus, unseren Herrn, betrachtet, der sichtbar ist, wird die Zusammen-

quos animus diversimode percipit. Nam circa divinam Scripturam meditari, intelligere, et exponere, multifarie possumus, prout credimus expedire, dummodo non sit contra veritatem vitae, vel justitiae, aut doctrinae, id est, non sit contra fidem, vel bonos mores.«

66 Vgl. Gerardo Groote: Il trattato »De quattuor generibus meditabilium«. Hg. und übers. von Ilario Tolomio. Padua 1975, S. 54: »Sed tunc, cum quis se praesentem Christo vel actibus suis confingit, non est inutile aliquid negans Christi praesentiam aliquando iuxta ponere, quod nos, ne phantasmate cadente ad oculos decipiamur, mente ab actuali Christi praesentia et actu suorum aliquantulum revocet.« Vgl. hierzu auch Fritz Oskar Schuppisser: Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation, besonders in der *Devotio Moderna* und bei den Augustinern. In: Haug/Wachinger (Hg.): Die Passion Christi, S. 169–210, hier S. 183 f.

67 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 221 f. Kursivierungen von der Autorin J. W.

stellung darin bestehen, mit der Sicht der *Vorstellungskraft* den körperlichen Raum zu sehen, wo sich die Sache befindet, die ich betrachten will. Ich sage »der körperliche Raum«: etwa ein Tempel oder Berg, wo sich Jesus Christus oder unsere Herrin befindet, je nachdem, was ich betrachten will.

– Bei der »unsichtbaren«, wie hier bei den Sünden, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der *Sicht der Vorstellungskraft* zu sehen und zu erwägen, daß meine Seele in diesem verderblichen Leib eingekerkert ist und das ganze Zusammengesetzte in diesem Tal wie verbannt, unter wilden Tieren. Ich sage »das ganze Zusammengesetzte«: aus Seele und Leib.⁶⁸

Sowohl die sichtbare als auch die unsichtbare Form der Meditation werden von Ignatius von Anfang an auf die »composición viendo el lugar« bezogen, die man wörtlich als »Zusammenstellung, bei der man den Raum sieht« oder »Zusammenstellung, indem man den Raum sieht« übersetzen kann. Die »meditación visible« bezieht sich auf das historisch verbürgte Geschehen. Sie leitet die Exerzitand*innen dazu an, sich den körperlichen Raum des Geschehens (»el lugar corpóreo donde se halla la cosa«) vorzustellen, den Raum, an dem Jesus sich befunden habe. Die »meditación invisible« zielt dagegen darauf, die eigene Seele in den vergänglichen Leib Jesu eingesperrt (»mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible«) zu imaginieren, was dazu führt, dass man den vorgestellten Raum nun aus Jesu eigener Wahrnehmungsperspektive betrachtet, dass man also einen Perspektivenwechsel vollzieht. Anders als bei der Rekonstruktion des historisch verbürgten Geschehens in der »sichtbaren Betrachtung«, die als eine Form der *memoria* durchgehen mag, müssen die Exerzitand*innen bei der »unsichtbaren Betrachtung« ein Vorstellungsbild erzeugen, das nur mithilfe dessen, was man heute »produktive Einbildungskraft« nennen würde, zu erreichen ist.

Mit Thomas von Aquin könnte man die beiden hier angesprochenen Grundformen der sichtbaren und der unsichtbaren Meditation als imaginäre Betrachtungen von einer *quantitas dimensiva* und einer *quantitas virtualis* unterscheiden. Die sichtbare Meditation bezieht sich auf die *quantitas dimensiva*, die unsichtbare auf die *quantitas virtualis*. Das eigentliche Ziel der Meditation ist jedoch die Besinnung der Seele auf die virtuellen Kräfte Gottes, deren affektive Macht im Rahmen eines komplexen Verräumlichungsverfahrens spürbar gemacht wird, bei dem die Exerzitand*innen sich zunächst in einen fremden, vorgestellten äußeren Raum, dann in den Leib Jesu hinein »eingekerkert« imaginieren sollen, um aus dessen Wahrnehmungsperspektive schließlich das äußere Geschehen quasi am eigenen Leib zu erfahren. Indem die »composición viendo el lugar« sich nicht nur auf die imaginative räumliche Transposition in

68 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 48. Kursivierungen von der Autorin J. W.

das Geschehen, sondern auch auf die Verschiebung der Wahrnehmungsperspektive in einen fremden »Leihkörper«⁶⁹ bezieht, verschränkt sie von Anfang an Techniken der (vermeintlichen) körperlichen Immersion in vorgestellte Räume mit Einfühlungstechniken in seelische Vorgänge. Sie zielt, wie der letzte Satz gleich zweimal betont, auf die Transposition von »todo el compuesto de ánima y cuerpo« (»das ganze Zusammengesetzte aus Seele und Körper«) in die innere Vorstellung.

Die konkrete räumliche Verortung in einer fremden Welt und die Verschiebung der Wahrnehmungsinstanz in die Diegese hinein weisen auf zwei erzähltechnische Neuerungen voraus, die in der Literatur erst im 18. Jahrhundert (vollständig) realisiert werden. Gemeint sind die literarische Erzeugung einer panoramatischen, die Leser*innen vollkommen umschließenden Raumfiktion sowie die Entwicklung personaler Erzählperspektivierungen, die das auktoriale Erzählen – das ja immer auch mit dem Blick von außen verknüpft ist – zunehmend ablösen werden. Wie in den ignatianischen *Exerzitien* werden die genannten darstellungstechnischen Erneuerungen auch in der Literatur die affizierenden Wirkungen steigern können.

Dass die räumliche Versetzung der Exerzitand*innen in das vorzustellende Geschehen mit den herkömmlichen rhetorischen Strategien einer *demonstratio ad oculos*, dem Zeigen am Anwesenden, nur noch wenig gemein hat, liegt auf der Hand. Auf die gängigen Figuren der *evidentia* (*energeia* und *enargeia*) lässt sie sich jedenfalls nicht zurückführen: Da die vorzustellenden Szenen von Ignatius nur knapp aufgerufen werden und er ohnehin nicht als ihr Verfasser geltend gemacht werden kann, ist ihre Gestaltung weder der Detailliertheit oder besonderen Eindrücklichkeit der Bilder im Sinne der *enargeia* geschuldet, noch ist sie auf die *energeia* im Sinne einer ausführlichen Schilderung von Bewegungsmomenten zurückzuführen. Niklaus Largier hat Ignatius' Darstellungstechnik daher als eine Transposition in ein *abwesendes* Geschehen beschrieben und mit der modernen linguistischen Kategorie der »Deixis am Phantasma« von Karl Bühler verglichen, bei der sich der Sprecher an den Nullpunkt des vorzustellenden Geschehens begibt.⁷⁰ Genau genommen trifft jedoch auch diese Bezeichnung nicht zu, da hier weniger ein*eine

69 Mit dem Konzept des »Leihkörpers« versucht die Medienphilosophin Christiane Voss die Übertragung des Filmgeschehens in einen sensorisch-affektiven Resonanzkörper des Rezipienten oder der Rezipientin und die von ihm oder ihr zu leistende affektive Verlebendigung neu zu modellieren. Sie argumentiert, dass die Rezipient*innen im Akt der Rezeption eines Kunstwerks diesem eine imaginäre Leiblichkeit zur Verfügung stellen, die ihnen dazu dient, das Leinwandgeschehen affektiv zu vergegenwärtigen und dadurch erst zu verlebendigen. Vgl. Christiane Voss: *Der Leihkörper. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion*. München 2013, hier bes. S. 19 und S. 107–128.

70 Vgl. Niklaus Largier: *Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese*. München 2007, S. 37.

Sprecher*in, sondern vielmehr zunächst nur die Rezipient*innen ihre Ich-Origo in das vorzustellende Geschehen hinein transponieren. Es bietet sich daher an, hier in Anlehnung an Karl Bühler nicht von einer »Deixis am Phantasma«, sondern von einer Art »Immersio in Phantasma« zu sprechen, bei der die *Rezipient*innen* ihre Wahrnehmungsposition transponieren. Sie geht der Transpositionsleistung der Ich-Origo eines Sprechers oder einer Sprecherin, wie Bühler im Rahmen von literarischen Deixisverfahren aufzeigt, damit historisch voraus. Bevor sich räumliche Zeigetechniken als Erzählverfahren durchsetzen, um die imaginierte Verortung der Leser*innen in einer dargestellten Topographie zu ermöglichen,⁷¹ etablieren sich mit Ignatius bereits Praktiken der innerlichen Transposition in einen vorgestellten Raum. Als Gebetspraktiken nehmen sie die später entstehenden literarischen Praktiken vorweg. Der von dem lateinischen Verb »immergere« abstammende Begriff der Immersion, der das Eintauchen in eine andere Substanz bezeichnet, jedoch auch Assoziationen an Prozesse des Amalgamierens oder Fusionierens (»mergere«) von zwei Substanzen zulässt, beinhaltet zwei in der Rezeption verschmelzende, analytisch jedoch voneinander zu unterscheidende Aspekte: die räumliche Transponierung in eine andere Umgebung (z. B. das Eintauchen in Wasser) und das dabei entstehende körperliche Gefühl einer völligen Absorption.⁷² Während die »immersion as transportation« die räumliche Neuverortung innerhalb einer imaginierten Welt bezeichnet, bezieht sich die »immersion as absorption« auf die sensorischen Qualitäten der während des Eintauchens entstehenden Wahrnehmungen.⁷³ In den Momenten, in denen sich die Üben- den an den neuen Ort imaginieren, sind sie einem fremden räumlichen Kontext ausgesetzt, dessen Ziel es ist, sie affektiv zu beeinflussen. Auf diese Weise wird der vorgestellte Raum zu einem Medium der Affizierung, dem bei Ignatius möglicherweise gerade deshalb eine so wichtige Rolle zukommt, als die gängigen rhetorischen Strategien des Vor-Augen-Stellens (*energeia* und *enargeia*) in den *Exerzitien* kaum Verwendung finden.

Um die Transposition des Wahrnehmungskörpers der Exerzitand*innen in eine fremde Wahrnehmungsperspektive und sie umgebende Räumlichkeit zu ermöglichen und dieses Erlebnis als möglichst umfassende Wahrnehmungserfahrung zu gestalten, greift Ignatius auf verschiedene sogenannte »Hinführungen« zurück. Neben der bereits genannten »composición viendo el lugar«/

71 Vgl. Karl Bühler: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Stuttgart/New York 1982, S. 121–140.

72 Vgl. Rainer Mühlhoff/Theresa Schütz: Die Macht der Immersion. Eine affekttheoretische Perspektive. In: Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften 19 (2019). H. 1, S. 17–34, hier S. 18.

73 Zur Unterscheidung zwischen »immersion as transportation« und »immersion as absorption« siehe Gordon Calleja: In-Game. From Immersion to Incorporation. Cambridge/London 2011, S. 26–31.

»Zusammenstellung, indem man den Raum sieht« (1) sind dies die »historia«/»Geschichte« (2) und das »demandar lo que quiero«/das »[E]rbitten, was ich will« (3), das eine Bezugnahme der erfahrenen Geschichte auf sich selbst meint. Sie werden später um die berühmte »aplicación de los sentidos«/»Anwendung der Sinne« (4) erweitert und gemeinsam in den Stand einer Praxis gehoben, die man als neue Kulturtechnik bezeichnen kann.

Die beiden Verfahren der »composición viendo el lugar« (1) und der »historia« (2) lassen sich unschwer auf die mnemotechnischen Hilfsmittel der *loci* und der *imagines* zurückführen. In der Gedächtniskunst diene das Abschreiten vorgestellter Orte (*loci*) dazu, die »richtige« Anordnung der verschiedenen Redeabschnitte in der Erinnerung zu verankern; die zusätzliche Befestigung von intensivierenden Bildern (*imagines*) an den einzelnen Orten zielte darauf, anschließend diese großen Sequenzen im Einzelnen genauer zu memorieren:

Constat igitur artificiosa memoria locis et imaginibus. Locos appellamus eos, qui breviter, perfecte, insignite aut natura aut manu sunt absoluti, ut eos facile naturali memoria comprehendere et amplecti queamus: ut aedes, intercolumnium, angulum, fornicem et alia, quae his similia sunt. Imagines sunt formae quaedam et notae et simulacra eius rei, quam meminisse volumus; quod genus equi, leonis, aquilae memoriam si volumus habere, imagines eorum in lociscertis conlocare nos oportebit.

Das künstlich erworbene Sicheinprägen beruht also auf Orten und Bildern. Orte nennen wir etwas, was kurz, vollkommen, auffallend entweder von der Natur oder von Hand vollendet wurde, so daß wir es leicht durch das nützliche Sicheinprägen erfassen und behalten können: z. B. ein Gebäude, den Raum zwischen zwei Säulen, einen Winkel, ein Gewölbe und anderes diesen ähnliches. Bilder sind gewisse Formen, Merkmale und Abbilder des Gegenstandes, an den wir uns erinnern wollen; wenn wir beispielsweise die Erinnerung an ein Pferd, einen Löwen, einen Adler festhalten wollen, müssen wir die Bilder von diesen an bestimmte Orte festsetzen.⁷⁴

Um die Inhalte der einzelnen Redeabschnitte im Detail zu erinnern, empfahl es sich, besonders lebhaft Bilder, sogenannte *imagines agentes*, heranzuziehen, die als »leidenschaftliche und überprägnante Metaphern«⁷⁵ komplexe Erinnerungsgehalte in verdichteter Form beinhalten konnten. Ralf Simon zufolge

74 N. N.: *Rhetorica ad Herennium*. Lateinisch–Deutsch. Hg. und übers. von Theodor Nüßlein. München/Zürich 1994, S. 166 f. (Buch III).

75 Ralf Simon: *Imagines agentes*. Metaphertheorie aus dem Blickwinkel der *memoria*. In: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 20 (2001), S. 18–39, hier S. 25.

lassen sich die *imagines agentes* auch als »Rätselbilder und ausgespinnene Allegorien« begreifen, weil sie »komplexer und anders sein müssen, als es die Metaphern der *elocutio* sind«. ⁷⁶ Aufgrund ihrer besonderen Eindringlichkeit würden sie sich nicht nur besonders gut einprägen lassen, es wohne ihnen auch eine gewisse Semiotizität inne, da sie in ihrer (affektiven) Überdeterminiertheit geradezu auf ihre Decodierung und Narrativierung hin ausgelegt seien.

Im Gegensatz zu den Mnemotechniken, bei denen die Redner*innen die *loci* vor dem inneren Auge abschreiten, sich selbst aber nicht in ihnen verorten, besteht die ignatianische »composición viendo el lugar« darauf, dass die Exerzitand*innen sich selbst in die Raumkomposition hineinimaginieren. Sie sind damit Teil der vorgestellten Szene und können von den sie umgebenden Bildern auf besondere Art und Weise affiziert werden. Die Rolle der *imagines agentes* übernehmen in den *Ejercicios* die einzelnen gut ausgewählten Sujets aus der Passionsgeschichte. Sie funktionieren ähnlich wie diese als »intensiv-pathoshaltige« ⁷⁷ Bilder, die nur stichwortartig aufgerufen werden müssen, um vor dem inneren Auge die gesuchte Episode aus der Heiligen Schrift abzurufen.

Für die nächste wichtige Hinführung, das »demandar lo que quiero« (3), lässt sich in der Memoria-Lehre keine Entsprechung finden. Das »Erbiten, was ich will« betont noch einmal die Einbindung und Investition des Subjekts, die bereits bei der »composición viendo el lugar« ins Spiel gebracht wurde. Hier geht es darum, die während der Mediation entstehenden Vorstellungen immer wieder auf sich selbst zu übertragen:

2.º preámbulo. El segundo es demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo. La demanda ha de ser según subiecta materia, es a saber, si la contemplación es de resurrección, demandar gozo con Christo gozoso; si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Christo atormentado. Aquí será demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos peccados. ⁷⁸

DIE ZWEITE IST: Gott unseren Herrn um das bitten, was ich will und wünsche. Die Bitte muß dem zugrundeliegenden Stoff entsprechen. Das heißt: – wenn die Betrachtung über die Auferstehung geht, um Freude mit dem freudigen Christus bitten;

76 Ebd.

77 Heinrich Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart 2008, S. 527.

78 Ignacio: Ejercicios espirituales, S. 222.

– wenn über das Leiden, um Qual, Tränen und Pein mit dem gepeinigten Christus bitten.

Hier wird dies sein: Um Beschämung und Verwirrung über mich selbst bitten, indem ich sehe, wie viele wegen einer einzigen Todsünde verdammt worden sind und wie oft ich es verdient habe, wegen meiner so vielen Sünden für immer verdammt zu werden.⁷⁹

Die Exerzitand*innen haben sich demnach immer wieder auf sich selbst und ihre Wünsche zu besinnen, die paradoxerweise jedoch von Anfang an auf die Übungen zu beziehen und letztlich aus ihnen abzuleiten seien. Das permanente Hin- und Herspringen zwischen realen Wünschen und imaginären Wahrnehmungserfahrungen, das als Verfahren in allen Übungen wiederholt werden soll, führt zu einer komplexen Form der Verschränkung zwischen dem Begehren der Exerzitand*innen und den zu betrachtenden biblischen Bildern. Nach einer gewissen Zeit lassen sich die beiden Ebenen – nicht zuletzt auch infolge des zunehmenden Schlafmangels – kaum mehr voneinander unterscheiden. Im Exerzitanden entstehe dadurch, so Christian Wehr, »die Illusion, unmittelbarer Beobachter oder sogar Betroffener der vorgestellten Ereignisse zu sein, und damit ein Martyrium im ursprünglichen Wortsinn zu erleiden«.⁸⁰

Auch wenn Ignatius sich im gesamten Text mit großer Selbstverständlichkeit auf die »vista de la imaginación« beruft, scheint ihm sehr wohl bewusst zu sein, dass das Imaginieren alles andere als eine unproblematische Tätigkeit darstellt. Dies zeigt sich zum Beispiel daran, dass er zu Beginn der Übungen die Exerzitand*innen mehrfach dazu drängt, Pausen einzulegen, in denen das in der Meditation Erlebte auch mit den beiden anderen Seelenvermögen, dem Verstand und dem Willen, betrachtet und reflektiert werden solle.⁸¹ Kalküle wie diese zielen darauf, die imaginative Tätigkeit als ein rational steuerbares Verfahren zu etablieren, das trotz seiner möglichen Eigendynamik dem Willen als oberstem Seelenvermögen untersteht. Auch die Tatsache, dass die drei Einführungen in ständig wechselnden Zusammenstellungen behutsam wiederholt werden, weist darauf hin, dass Ignatius nicht darauf zählen kann, dass das Imaginieren allen Übenden als grundsätzliches Verfahren vertraut ist. Die

79 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 48 f.

80 Wehr: Von den *Geistlichen Übungen* zur barocken Affektrhetorik, S. 148.

81 Vgl. Ignacio: *Ejercicios espirituales*, S. 222: »discurrir con el entendimiento« (mit dem Verstand nachdenken). Ignatius bezieht sich hierbei auf das Modell von Augustinus, der zwischen den drei hierarchisch angeordneten Seelenkräften *memoria*, *intellectus* und *voluntas* unterscheidet. Auf der Grundlage der Betrachtung des Gegenstandes (*memoria*) und seiner intellektuellen Durchdringung (*intellectus*) erfolgt als letzte Stufe die Übertragung auf die persönliche Lebenssituation, die dann zur Willensbildung (*voluntas*) und schließlich zur Entscheidungsfindung führt.

unentwegte Variierung der einzelnen Komponenten bringt den Übenden ganz allmählich die Fähigkeit eines nahtlosen Übergehens in die Vorstellungswelt der biblischen Szenen bei. Nach einer Weile werden die Hinführungen nur noch stichwortartig aufgerufen, im Vertrauen darauf, dass die Exerzitand*innen sich nun auf beinahe automatische Weise in die Vorstellungswelt hinein-zubegeben wissen.

Sobald die drei Grundverfahren in ihrem basalen Zusammenspiel einigermaßen gefestigt sind, wird die imaginative Schau durch die »aplicación de los sentidos« (4), die nicht nur die Vorstellungskraft, sondern alle Sinne anspricht, weiter gesteigert:

1.º punto. El primer punto es ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista.

2.º punto. El 2.º: oír con el oído lo que hablan o pueden hablar, y reflejando en sí mismo, sacar dello algún provecho.

3.º punto. El 3.º: oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, reflejando en sí mismo y sacando provecho dello.

4.º punto. El cuarto: tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan, siempre procurando de sacar provecho dello.⁸²

DER ERSTE PUNKT IST: Mit der Sicht der Vorstellungskraft die Personen sehen, indem man über ihre Umstände im einzelnen sinnt und betrachtet und irgendeinen Nutzen aus der Sicht zieht.

DER ZWEITE: Mit dem Gehör hören, was sie sprechen oder sprechen können; und, indem man sich auf sich selbst zurückbesinnt, irgendeinen Nutzen daraus ziehen.

DER DRITTE: Mit dem Geruch und mit dem Geschmack riechen und schmecken die unendliche Sanftheit und Süße der Gottheit, der Seele und ihrer Tugenden und von allem je nach dem, welche Person man betrachtet. Sich dabei auf sich selbst zurückbesinnen und Nutzen daraus ziehen.

DIE VIERTE: Mit dem Tastsinn berühren, etwa die Orte umfassen und küssen, auf die diese Personen treten und sich niederlassen. Dabei sich immer bemühen, Nutzen daraus zu ziehen.⁸³

82 Ebd., S. 236.

83 Ignatius: Geistliche Übungen, S. 69.

Die synästhetische Affektstimulation, die sich durch die Anwendung der fünf Sinne auf die Vorstellung ergibt, führt zu einer sinnlichen Amplifikation der Wahrnehmungserfahrung. Sie war theologisch lange Zeit umstritten, da keine einhellige Meinung darüber bestand, ob die mit ihr einhergehenden körperlichen Auswirkungen nicht zu weit gingen und eine konventionelle Kontemplation auch ohne die »Anwendung der Sinne« für die Meditation ausreichend sei.⁸⁴ Auch die *applicatio sensuum* wurde bereits vor Ignatius praktiziert und ist, wie Niklaus Largier gezeigt hat, auf ältere mittelalterliche Traditionen der geistigen Übung zurückführen, in denen die Stimulation von Sinneserfahrung eine besondere Rolle spielte.⁸⁵ Largier zufolge lässt sie sich zur Lehre von den »geistigen« oder »inneren Sinnen« zurückverfolgen, die anders als die aristotelische Wahrnehmungspsychologie von einer »Phänomenologie der *aisthesis*«⁸⁶ ausgeht und auch hermeneutische Fragen aufwirft. In der Theorie der inneren Sinne, die bis auf die Schriften des Kirchenvaters Origenes zurückgeht, steht die Frage nach der richtigen Anwendung (*applicatio*) der Heiligen Schrift im Verhältnis zu ihrer Auslegung (*explicatio*) im Mittelpunkt. Da ihr Sinn nicht allein als historischer Sinn geltend gemacht und nicht vollständig erläutert werden könne, müsse er vielmehr zusätzlich in der *applicatio* des Textes hergestellt werden:

Origenes entwickelt seine Gedanken über die inneren Sinne in diesem Zusammenhang einer ästhetischen Applikation des Textes, durch den die Seele und Welt neu Gestalt annehmen sollen. Er betont, daß der Schrifttext – und hier nimmt wiederum das *Hohelied* eine besondere Stellung ein – nur dort seinen Sinn entfaltet, wo er mit allen Sinnen erfahren wird, wo er sichtbar für den Sehsinn, hörbar für den Hörsinn, riechbar für den Geruchssinn, schmeckbar für den Geschmackssinn, fühlbar für den Tastsinn wird.⁸⁷

84 Zur Forschungsdiskussion um die richtige Auslegung der »Anwendung der Sinne« vgl. Hugo Rahner: Die »Anwendung der Sinne« in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola. In: Zeitschrift für katholische Theologie 79 (1957). H. 4, S. 434–456; Josef Sudbrack: Die »Anwendung der Sinne« als Angelpunkt der Exerzitien. In: Michael Sievernich/Günter Switek (Hg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a. 1990, S. 96–119; Fridolin Marxer: Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. Freiburg i. Br. 1963, S. 43–46.

85 Vgl. Largier: Kunst des Begehrens, S. 43. Largier hebt hier unter anderem die Traktate *Die sieben Staffeln des Gebets* und *Über den inneren und äußeren Menschen* von David von Augsburg hervor, die vielfach kopiert und übersetzt und in der *Devotia moderna* intensiv rezipiert wurden.

86 Ebd., S. 44.

87 Ebd., S. 45 f.

So wie die *applicatio sensuum* in der Biblexegese auf die Erzeugung einer gegenwärtigen Wirklichkeit des Schriftsinns in der Einzelseele zielte, dient sie auch in den *Exerzitien* der sinnlich-körperlichen Steigerung der inneren Vorstellungen, die spätestens jetzt den Status eines »synästhetische[n] Gesamterlebnis[ses]«⁸⁸ erreichen. Die vor den Augen der Übenden entstehenden Wahrnehmungen unterliegen einem »Prozeß, in dem die Sinne von ihrer immer schon diskursiv gerahmten empirisch-naturhaften Einbindung abgezogen und im Engagement mit dem Text neu animiert und orientiert werden.«⁸⁹ Dadurch, dass die evozierten inneren Erfahrungsräume das imaginierende Subjekt in die repräsentierte Szene integrieren und von diesem virtuell durchschritten, erfahren, betrachtet und reflektiert werden können, lassen sie sich als virtuelle Erfahrungsräume bezeichnen, die die Wahrnehmung auf neue Weise konfigurieren. Man könne, so Largier,

von einer Verlebendigung der Möglichkeiten von Sinneserfahrung sprechen, insofern diese nun nicht mehr nur von Objekten der Erfahrung zeugen, sondern inszeniert und in ihrer Intensität und der damit verbundenen Affektivität exploriert werden. Es werden so ästhetische, damit immer sinnenhafte Bewusstseinszustände erschlossen, durch die Seele und Welt, kurz die Wahrnehmung als solche neue Gestalt annimmt.⁹⁰

Ignatius' Beschäftigung mit der Imagination weist bereits auf das neu erwachende Interesse an Imaginationsprozessen und deren allmähliche Aufwertung voraus, die in den literarischen Werken von Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts wie Montaigne, Shakespeare oder Cervantes evident werden.⁹¹ Noch bevor die *memoria* zu einer »produktiven Einbildungskraft« erhoben wird, wird sie in den *Exerzitien* bereits in ein grundlegend schöpferisches Verfahren transformiert. Denn als *produktive* Imagination hat die ignatianische »vista de la imaginación«

88 Wehr: Geistliche Meditation und poetische Imagination, S. 90. Zur Wirkung der ignatianischen Mediation auf die barocke Affektrhetorik und -poetik am Beispiel von Francisco de Quevedo vgl. auch Wehr: Von den *Geistlichen Übungen* zur barocken Affektrhetorik, S. 150–162.

89 Largier: Kunst des Begehrens, S. 46.

90 Niklaus Largier: Gegen die Natur. Lebende Bilder, die Animation der Sinne und die Erfindung der Pornographie. In: Christina Lechtermann/Kirsten Wagner/Horst Wenzel (Hg.): Möglichkeitenräume. Zur Performativität von sensorischer Wahrnehmung. Berlin 2007, S. 183–208, hier S. 201.

91 Zu einer funktionsgeschichtlichen Analyse der Bedeutung von Phantasie und Imagination in der Frühen Neuzeit vgl. die Studien von Verena Olejniczak Lobsien: Skeptische Phantasie. Eine andere Geschichte der frühneuzeitlichen Literatur. Nikolaus von Kues, Montaigne, Shakespeare, Cervantes, Burton, Herbert, Milton, Marvell, Margaret Cavendish, Aphra Behn, Anne Conway. München 1999 sowie Olejniczak Lobsien/Lobsien: Unsichtbare Imagination.

mit den vorrangig passiv entstehenden *phantasmata* bei Aristoteles nur noch wenig gemein. Die Vorstellungsbilder, die mithilfe der *Exerzitien* vor dem inneren Auge der Übenden entstehen, sind alles andere als willkürliche ›Überbleibsel‹ von vorhergegangenen sinnlichen Wahrnehmungen, die sich ohne Einwirkung des Verstandes in der Seele zu bestimmten Szenen verselbstständigen. Sie werden vielmehr willentlich und aus einer künstlichen Wahrnehmungsperspektive heraus erzeugt. Dabei zielen sie zudem nicht auf die Evokation von Einzelwahrnehmungen, sondern entstehen im Rahmen eines sie umgebenden imaginären Wahrnehmungsraumes und unter Rekurs auf eine übergreifende Narration.

Dass Ignatius sein Imaginationsverfahren aus der wirkungsvollen Rekonfiguration bereits bekannter Traditionen hat hervorgehen lassen und die dafür benötigten Techniken nicht neu erfunden hat, wurde bereits festgehalten. Bedenkt man jedoch, wie viele Einzeloperationen angewendet und zu neuen Operationsketten zusammengeführt werden mussten, um die gewünschte produktive Vorstellungstätigkeit hervorzubringen, so liegt es nahe, das daraus entwickelte Imaginationsverfahren auch als eine neu entstehende Körperbeziehungweise Kulturtechnik anzusehen. In einer Perspektive, die sich vor allem auf Marcel Mauss beruft und derzufolge »[v]or den Techniken mit Instrumenten die Gesamtheit der Techniken des Körpers [steht]«,⁹² lassen sich Körper- und Kulturtechniken als aufeinander bezogene und ineinander übergehende Praktiken beschreiben. Laut einer Definition von Sybille Krämer und Horst Bredekamp sind sie

(1) operative Verfahren zum Umgang mit Dingen und Symbolen, welche
 (2) auf einer Dissoziierung des impliziten ›Wissens wie‹ vom expliziten ›Wissens dass‹ beruhen, somit (3) als ein körperlich habitualisiertes und routinisiertes Können aufzufassen sind, das in alltäglichen, fluiden Praktiken wirksam wird, zugleich (4) aber auch die ästhetische, material-technische Basis wissenschaftlicher Innovationen und neuartiger theoretischer Gegenstände abgeben kann. Die (5) mit dem Wandel von Kulturtechniken verbundenen Medieninnovationen sind situiert in einem Wechselverhältnis von Schrift, Bild, Ton und Zahl, das (6) neue Spielräume für Wahrnehmung, Kommunikation und Kognition eröffnet.⁹³

92 Marcel Mauss: Die Techniken des Körpers. In: ders.: Soziologie und Anthropologie. Bd. 2: Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 1989, S. 197–220, hier S. 206.

93 Krämer/Bredekamp: Kultur, Technik, Kulturtechnik, S. 18.

Ignatius' *Exerzitien* teilen eine ganze Reihe der genannten Merkmale: Sie beruhen auf einer operativ-rekursiven Verkettung der verschiedenen minutiösen Anweisungen, die als genau befolgte Praxis das Imaginieren als ein körperlich habitualisiertes und routiniertes Können hervorbringen. Als solches kann das Imaginieren auch in alltäglichen Praktiken wirksam werden und dadurch neue »Spielräume für die Wahrnehmung, Kommunikation und Kognition« eröffnen.

Vier Aspekte erscheinen hierbei besonders wichtig: Erstens lernt das »übende Subjekt« durch Ignatius' Anordnung nicht nur zu imaginieren, sondern sich im Zuge dessen auch dabei zu beobachten. Durch die beständige Bezugnahme und Reflexion auf sich selbst werden die von den einzelnen Übungen induzierten Wahrnehmungserfahrungen auch kognitiv eingebunden und reflektiert. Dadurch leisten die *Exerzitien* nicht zuletzt auch dem Verfahren der Introspektion Vorschub, das sich darauf ausrichten wird, innere Wahrnehmungsgehalte zu beobachten.

In den *Exerzitien* zeichnet sich zweitens eine grundlegende *Verräumlichung* der Imaginationstätigkeit ab. Während die *loci* in der antiken Mnemotechnik als eine Art geistiges »Magnetband der Abrufung«⁹⁴ fungierten und dem Raum vor allem als Speichermedium Bedeutung zukam, tritt der Raum in den *Exerzitien* als eine Art »Anschauungsmedium« in den Vordergrund, welches durch räumliche Hineinversetzung ermöglicht, sich ganze Szenen zu vergegenwärtigen. Die in den *Übungen* entstehenden *Vorstellungsbilder* werden damit zu Vorstellungs- beziehungsweise *Erfahrungsräumen*, die die Exerzitand*innen umgeben und einhüllen. Dadurch entsteht eine Art »inneres Theater«,⁹⁵ bei dem die Übenden – anders als bei realen theatralischen Darbietungen – nicht auf eine aufwendige äußere Darstellung angewiesen sind, sondern die Bilder und Szenen vor ihrem geistigen Auge selbst zu (re-)produzieren erlernen.

Drittens ermöglicht die Verräumlichung der Imaginationspraxis – ähnlich wie die seit dem 15. Jahrhundert aufkommende Raumperspektive in der Malerei,⁹⁶ welche die Betrachter*innen räumlich in den Bildaufbau einbezieht und dadurch stärker in das Bild hineinzieht – eine Form der Immersion in das vorgestellte Geschehen. Die Exerzitand*innen werden in einem bisher kaum bekannten *umfassenden* Sinn mobilisiert, in ihre eigene Vorstellungswelt

94 Jean-Pierre Dubost: Loyola und Co: Einige Bemerkungen zur jesuitischen Mediengesellschaft. In: Charles Grivel (Hg.): *Appareils et machines à représentation* (= Mannheim-Analytiques/Mannheimer Analytika 8). Mannheim 1988, S. 205–226, hier S. 215.

95 Jörg Jochen Berns: Inneres Theater und Mnemonik in Antike und Früher Neuzeit. In: Christina Lechtermann/Carsten Morsch (Hg.): *Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probehandeln in virtuellen Welten*. Bern 2004, S. 23–43.

96 Vgl. hierzu auch den Exkurs zur frühneuzeitlichen Entstehung eines dimensionalen Raumverständnisses am Ende dieses Kapitels, S. 114–119.

einzutauchen. Sie sind nicht nur Betrachter*innen, sondern zugleich auch Teilnehmer*innen und Akteur*innen des (vorgestellten) Geschehens, das auf diese Weise auch jenseits der Verwendung der Evidenz erzeugenden *energeia*- und *enargeia*-Metaphern eine neue Intensität entfaltet. Diese ›Immersionserfahrung‹ entsteht aus einer simultan erfolgenden körperlich-perzeptuellen und mental-kognitiven Transposition in die räumliche Vorstellungswelt mit ihrer die Übenenden umhüllenden Totalität. Sie unterscheidet sich damit wesentlich von den bisher vorherrschenden Gebetspraktiken, die die Imagination über die Fokussierung auf Gegenstände (einzelne Bilder, Memorabilien) aufkommen ließen.

Viertens geht bei Ignatius die praktische Aufwertung der Einbildungskraft mit neuen Formen der Bezugnahme auf Bilder und Texte einher. Die Selbstkonstitution der Exerzitand*innen vollzieht sich hier unter Einbeziehung von imaginären Vorstellungen. Auch diese Praxis weist bereits auf die Entstehung neuer Subjektivierungspraktiken voraus: »Das autonome Individuum der Moderne, dem eine kreative Einbildungskraft zugeschrieben wird«, so Jochen Schulte-Sasse in seinem – mystische Praktiken nicht verhandelnden – historischen Abriss zur Geschichte der Imagination, stellt sich »als ein sich auf imaginäre ›Bilder‹ beziehendes heraus.«⁹⁷

Ignatius als ›Ahnherr‹ des modernen Kinos?

Die Immersionserfahrungen der *Exerzitien* wurden in den letzten Jahren gleich mehrfach als Vorläufer von modernen und zeitgenössischen Medientechniken ins Licht gerückt. So hat die schweizerisch-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Marie-Laure Ryan in einem Kapitel ihrer 2001 erschienenen Studie *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media* auf die besondere kulturgeschichtliche Bedeutung der *Exerzitien* für die Literatur hingewiesen. Ryan zufolge lässt sich die immersive Wirkung der *Exerzitien*, die sie als eine »prefiguration of many of the themes brought to the fore by V[irtual] R[eality] technology«⁹⁸ bezeichnet, auch mit literarischen Immersionserfahrungen in Verbindung bringen:

[T]he practitioner of Ignatian discipline learns three modes of immersion in the biblical text: imaginative projection of the body into the represented space, participation in the emotions of the characters, and moment-

⁹⁷ Jochen Schulte-Sasse: Einbildungskraft/Imagination. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2001, S. 88–120, hier S. 92 f.

⁹⁸ Marie-Laure Ryan: *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. Baltimore/London 2001, S. 115.

by-moment reenactment of the narrative of the Passion. Each type of experience is associated with one of the basic constituents of narrative grammar: setting, character, and plot.⁹⁹

Leider geht Ryan auf die genaueren Zusammenhänge zwischen den zu erbringenden Fähigkeiten der Übenenden und der Grammatik des Erzählens nicht weiter ein, sodass die angedeuteten historischen Berührungspunkte zwischen mystischen Praktiken und literarischen Verfahrensweisen (bewusst) vage bleiben. Ganz anders verfährt Jörg Jochen Berns, der in seiner Studie *Film vor dem Film. Bewegende und bewegliche Bilder als Mittel der Imaginationssteuerung in Mittelalter und früher Neuzeit* einen ausdrücklichen kulturgeschichtlichen Konnex zwischen den »ursprünglich theologisch gemeinten und mnemonisch angelegten Seelenbeeinflussungsstrategie[n]«¹⁰⁰ der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen *Arma Christi*-Tradition und dem Kino und Fernsehfilm des 20. Jahrhunderts aufzeigt. In dieser Perspektive wird Ignatius zu einem der »Ahnherren« des modernen Kinos: Durch die Aneinanderreihung der verschiedenen vergegenwärtigten Szenarien entstehe mit der Zeit eine narrative Szene, die in ihrer visuell imaginierten Gegenwart wie ein Film vor dem inneren Auge der Exerzitand*innen abläuft. Die Brüder Lumière, so Berns, mögen das technische Verfahren erfunden haben, um die Bilder »laufen lernen« zu lassen, die ihnen zugrunde liegenden Imaginationsverfahren hätten jedoch eine sehr viel längere Tradition.¹⁰¹

Anders als in Erzähltexten und Filmen, in denen die Wahrnehmungsperspektive an den*die Erzähler*in beziehungsweise die Kamera gebunden ist, sind die Übenenden in den *Exerzitien* jedoch mobil. Daher stünden die *Exerzitien* den computerbasierten virtuellen Welten unserer Zeit in vielem näher als die »konventionellen« künstlerischen Darstellungsmedien der Moderne, wie Pasi Väliäho in einem 2017 erschienenen Aufsatz »Animation and the Powers of Plasticity« argumentiert: »From today's viewpoint, the most accurate media technological analogy for the exercises in this sense is not the movies, theatre or even the magic lantern, but rather a video game or a virtual reality device.«¹⁰² Auch wenn die modernen, meist medial erzeugten Immersionserfahrungen und die meditative Versenkung in das Leben Christi im Rahmen der *Exerzitien* ähnlich absorbierende Wirkungen haben mögen, sollte man nicht vergessen,

99 Ebd., S. 119.

100 Jörg Jochen Berns: *Film vor dem Film. Bewegende und bewegliche Bilder als Mittel der Imaginationssteuerung in Mittelalter und früher Neuzeit*. Marburg 2000, S. 10.

101 Vgl. ebd., S. 12–78. Berns bezieht die ignatianischen *Exerzitien* in seiner Studie allerdings nur am Rande mit ein.

102 Pasi Väliäho: *Animation and the Powers of Plasticity*. In: *Animation. An Interdisciplinary Journal* (12) 2017. H. 3, S. 259–271, hier S. 268.

dass der Begriff des Virtuellen zu Ignatius' Lebzeiten eine ganz andere Konnotation hatte als heute. Virtuelle Erfahrungen wurden in erster Linie auf die Affizierung durch unbekannte oder göttliche Kräfte bezogen. Das seit dem 15. Jahrhundert belegte Substantiv »virtualitas« bedeutete so viel wie »Wirksamkeit«,¹⁰³ ohne dass die Gründe für die entstehende Wirkung bekannt gewesen wären. Die künstlichen Wahrnehmungsstimulationen in den *Exerzitien* zielen darauf, neue Affizierungsmöglichkeiten für göttliche Kräfte zu erschließen. Die Erfahrungen, zu denen sie anleiten, sind deshalb als virtuell zu bezeichnen, weil sie als »Berührungen des Körpers [...] nicht quantitativ und extensiv, sondern als *tactus virtuales* und intensiv zu fassen sind«. ¹⁰⁴ Mit Thomas von Aquin könnten sie daher »virtuelle Berührungen« genannt werden.

Weil die Wahrnehmungserfahrungen der Exerzitand*innen an die christliche *narratio* rückgebunden und damit immer schon vorgegeben sind, bleibt die »creation of a virtual space in the mind«¹⁰⁵ in den *Exerzitien* eindeutig auf die Erfahrung einer übergeordneten göttlichen Wirkkraft ausgerichtet. Die ignatianischen Vorstellungsräume lassen sich daher nicht als arbiträre Möglichkeitsräume deuten, wie sie von der Literatur schon bald darauf im Durchspielen von offenen, nicht vorherbestimmten Möglichkeiten imaginativ ausgelotet werden; man denke etwa an den kurze Zeit später entstehenden Roman *Don Quijote*.

Zwischen Selbstermächtigung und Selbstdisziplinierung

Die ignatianischen *Exerzitien*, so das berühmte Diktum von Roland Barthes, »lassen sich als erbitterter Kampf gegen die Zerstreung der Bilder verstehen, die ja psychologisch das geistig Erlebte markieren soll und mit der – darin sind sich alle Religionen einig – nur eine äußerst strenge Methode zu Rande kommen kann«. ¹⁰⁶ Durch die Eingrenzung der Wahrnehmungserfahrungen ist die Praxis der *Exerzitien* von Spannungen durchzogen. Obwohl sie die Übenden zu virtuellen Erfahrungen anleiten, handelt es sich keineswegs um eine ungebundene Imaginationstätigkeit. An die Stelle der willkürlichen und unzusammenhängenden *phantasmata* tritt mit der christlichen *narratio* ein einziges umfassendes *Phantasma*, auf das die gesamte Bildproduktion gelenkt wird. Sie wird damit zum Zentrum, auf das hin sich alle Energien des sich selbst formierenden Subjekts bündeln. Und doch ist nicht auszuschließen, dass die Übenden im Laufe der Zeit als aktive Produzent*innen ihrer Bilder lernen, auch in anderen Zusammenhängen imaginäre Bilder und Bildfolgen zu erzeugen.

103 Vgl. Knebel/Grötter: Virtualität, Sp. 1063.

104 Largier: Gegen die Natur, S. 200.

105 McGinn: *Mysticism in the Golden Age of Spain*, S. 75.

106 Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*, S. 80.

Denn selbst wenn man die Exerzitand*innen als passive Subjekte betrachtet, die einem vor ihrem inneren Auge produzierten Spektakel zusehen und dabei eine zuvor nie dagewesene »Intensität des Halluzinierten«¹⁰⁷ erfahren, so werden ihnen durch den Umstand, dass jeder Schritt und jede innere Bewegung registriert werden muss, doch zugleich auch »tools of introspection«¹⁰⁸ an die Hand gegeben, die es ihnen ermöglichen, sich selbst in diesem Prozess zu beobachten und diesen damit bis zu einem gewissen Grad auch eigenständig zu steuern.

Der Theologe Karl Rahner unterstreicht, dass in den *Exerzitien* die Evangelien zum ersten Mal direkt auf die Leser*innen bezogen würden und dadurch ein unmittelbarer Dialog zwischen Mensch und Gott in Gang komme, der – wie Christian Wehr schreibt – das »äußere Autoritätsverhältnis historisch erstmals und auf programmatische Weise in ein Selbstverhältnis verwandelt«.¹⁰⁹ Die Tatsache, dass auch Lai*innen am Programm der *Exerzitien* teilnehmen konnten und dieses nicht nur wenigen privilegierten Geistlichen zur Verfügung stand, stellt genauso eine Neuerung dar wie die Regelung, dass die *Exerzitien* unabhängig von der räumlichen Enklave des Klosters durchgeführt werden konnten. Doch diese wesentlich zu ihrer durchschlagenden Popularisierung beitragenden Neuerungen bereiteten den Jesuitenvätern schon bald nach Ignatius' Ableben großes Unbehagen. Dies lässt sich daran erkennen, dass sie versuchten, dessen Bestimmungen durch neue Beschlüsse alsbald wieder rückgängig zu machen.¹¹⁰ Fast alle Punkte, die von Rahner positiv als Öffnung und als theologiegeschichtliche Wende zum Subjekt beschrieben wurden – allen voran die freie Wahl des Ortes und die an die anleitenden *directores* adressierte Mahnung, sich zurückzuhalten, damit die Übenden ihr eigenes Verhältnis zu Gott entwickeln könnten –,¹¹¹ schienen an den Grundfesten der Ordensinstitution zu rütteln und wurden wieder zurückgenommen. In seinen von Foucault inspirierten Arbeiten weist Christian Wehr zudem darauf hin, dass sich das selbstbestimmte Verhältnis zu Gott auch als eine »Interiorisierung der Institution«¹¹² charakterisieren lasse: »Was institutionelle Vorschrift war, was einstmals aus Stundengebet, Klausur und Kontemplation bestand, wird von Ignatius der Selbstdisziplin überantwortet.«¹¹³ Das Kloster, das oftmals als Reich der Gottähnlichkeit (*regio similitudinis*) betrachtet wurde, werde

107 Dubost: *Loyola und Co*, S. 218.

108 Sluhovsky: *Loyola's Spiritual Exercises*, S. 223.

109 Wehr: *Zur Pragmatik ignatianischer Meditation*, S. 86.

110 Vgl. Sluhovsky: *Loyola's Spiritual Exercises*, S. 226 ff.

111 Vgl. Rahner: *Rede des Ignatius*, S. 373–408. Vgl. zu Karl Rahners Position auch Sluhovsky: *Loyola's Spiritual Exercises*, S. 216–231.

112 Wehr: *Geistliche Meditation und poetische Imagination*, S. 67.

113 Wehr: *Von den Geistlichen Übungen zur barocken Affektrhetorik*, S. 149.

auf diese Weise verinnerlicht.¹¹⁴ Damit werde der überindividuelle Rahmen einer Institution historisch erstmals psychologisiert und über das Medium des Körpergedächtnisses in ein Selbstverhältnis transformiert – eine Entwicklung, die man bis zu der Entstehung moderner Biomächte und Vorstellungen über die Möglichkeiten der Selbstoptimierung kritisch weiterverfolgen könne.

Es erscheint daher angemessener, die *Exerzitien* als Ausdruck verschiedener, sich überlagernder Bewegungen zu begreifen, die genauso im Zeichen einer neuen Selbstermächtigung stehen, wie sie auf Praktiken der Selbstreglementierung hindeuten. In dieser Ambivalenz weisen sie auf eine der grundlegenden Doppeldeutigkeiten der modernen Subjektkonstitution voraus, die durch Selbstüberhöhung und Selbstunterwerfung gleichermaßen geprägt ist.

TERESA VON ÁVILA UND DIE ENTDECKUNG DES VIRTUELLEN PSYCHISCHEN INNENRAUMES

Die aus sieben Büchern bestehende Schrift *Las moradas del castillo interior* (dt. *Die Wohnungen der inneren Burg*) der spanischen Mystikerin und Ordensgründerin Teresa von Ávila, der ersten Frau, die von der katholischen Kirche zur Kirchenlehrerin erhoben wurde, zählt neben den ignatianischen *Exerzitien* zu den bis heute am meisten gelesenen Werken der spanischen Mystik. In ihrem plaudernden Tonfall und mit ihren zahlreichen Abschweifungen könnten die *Moradas* den *Exerzitien* kaum entgegengesetzter sein. Umso mehr verwundert es, dass sie – wohl aufgrund ihrer herausragenden Bedeutung für die moderne Theologie – auf eine Ebene mit den *Meditationes* von Descartes gestellt wurden.¹¹⁵ Denn das schreibende Ich in den Texten Teresas ist grundlegend dialogisch verfasst, während Descartes in seinen Meditationen ein autarkes, rationalistisches Ich entwirft.¹¹⁶ Teresas Erzählposition entsteht aus inneren

114 Zur monastischen Enklave als *regio dissimilitudinis* vgl. auch Georg Eickhoff: Von Clairvaux nach Loyola. Ort und Bild im aszetischen Gedächtnis. Zur Funktionsgeschichte der Allegorie. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 44 (1994), S. 154–163, hier S. 157 ff.

115 Vgl. Christia Mercer: Descartes' Debt to Teresa of Ávila, Or Why We Should Work on Women in the History of Philosophy. In: Philosophical Studies 174 (2017). H. 10, S. 2539–2555.

116 Die besondere Rolle der Dialogizität für die Subjektkonstitution in Teresas Texten wurde vor allem von der neueren Forschung herausgehoben. Vgl. hierzu Bernhard Teuber: Selbstgespräch · Zwiegespräch · Seelengespräch. Zur Ökonomie spiritueller Kommunikation. In: Béatrice Jakobs/Volker Kapp (Hg.): Seelengespräche. Berlin 2008, S. 57–79; Jenny Haase: Im Dialog mit dem Anderen. Subjektivität, Alterität und Didaktik in der Lyrik Teresa von Ávilas. In: Matthias Hausmann/Marita Liebermann (Hg.): Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Berlin 2014, S. 65–82. Vgl. auch den Aufsatz von Jenny Haase in dem Sammelband *Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses*, der aus interdisziplinärer Perspektive Werk und Rezeption der Autorin untersucht: dies.: »Je ne vis plus d'être vivante, / Et ne mourrai pas d'être mortel!«: Teresa von Ávila in der Lyrik Anna de Noailles'. In: Martina Bengert/Iris Roebing-Grau (Hg.):

Selbstgesprächen mit Gott, die sich, wie Jenny Haase jüngst gezeigt hat, als »innere Auseinandersetzungen mit dem unbekanntem Anderen im Eigenen«¹¹⁷ lesen lassen und ein alternatives Modell der Selbst-Konstruktion beschreiben, bei dem Subjektivität aus einer unabschließbaren Suchbewegung in einer dynamisch-dialogischen Struktur hervorgebracht wird.

Teresa geht in den *Moradas* von ihren eigenen Gotteserfahrungen aus. Sie schreibt aus der Perspektive einer Frau, die sich der Liebe Gottes sicher ist, eine Anleitung für ihre Schwestern, um diesen zu erläutern, wie eine tiefe und beständige Beziehung mit Gott erreicht werden kann. Teresa bezieht sich dabei weder auf allgemeine Ordensgrundsätze noch auf ein narratives Fremdgeschehen wie Ignatius in den *Exerzitien*. Stattdessen entwickelt sie – noch dazu als Frau beziehungsweise »mujercilla« (»Frauchen«),¹¹⁸ wie sie sich selbst bezeichnet – ihre eigenen Überlegungen zu den verschiedenen Stufen, die zu Gott führen. Um diese Stufen auf dem Weg zu Gott bildlich in Szene zu setzen, wählt sie die Leitmetapher des »castillo interior«, einer inneren Burg, die aus sieben Wohnungen mit zahlreichen Zimmern besteht und in deren Zentrum sich der Raum befindet, in dem Gott höchstpersönlich anzutreffen ist.

Die subjektgeschichtliche Relevanz des Textes, den ich als eine der ersten literarischen Innenraumreisen in die menschliche Psyche deuten möchte,¹¹⁹ liegt in der Konstitution eines *virtuellen psychischen Subjektinnenraumes*, eine Perspektivierung, die, wie in diesem und dem folgenden Kapitel gezeigt werden wird, die Entdeckung des modernen Subjekts von nun an modelliert. Im Gegensatz zur bisherigen Teresa-Forschung geht es hier weder darum, die realen Architekturen zu bestimmen, auf die Teresa mit der Burg-Allegorie Bezug genommen haben mag,¹²⁰ noch soll über die historischen Texte, die für die

Santa Teresa. *Critical Insights, Filiations, Responses*. Tübingen 2019, S. 193–211, hier S. 198 sowie die Monographie von Julia Kristeva: *Thérèse mon amour. Récit*. Sainte Thérèse d'Avila. Paris 2008.

117 Haase: *Im Dialog mit dem Anderen*, S. 80.

118 Vgl. Alison Weber: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton 1990, S. 18–33; Elaine G. Tsoukatos: *Finding God in All Things. Theresa of Ávila's Use of the Familiar*. Diss., Georgetown University Washington, D. C., 2011, S. 22–25. URL: <http://hdl.handle.net/10822/558179> (07.07.2023).

119 Zum Topos der literarischen Körperreise vgl. Jutta Müller-Tamm: *WeltKörperInnenraum*. Anmerkungen zur literarischen Anthropologie des Körperinneren. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25 (2000). H. 1, S. 95–133. Müller-Tamm lässt die Tradition der literarischen Leibreise mit Rabelais' *Pantagruel* (1532) beginnen.

120 Die Sekundärliteratur hat sich mit den Fragen nach den Quellen für Teresas ungewöhnliche Bezugnahme auf eine Burg immer wieder auseinandergesetzt. Vgl. hierzu u. a. Robert Ricard: *Le symbolisme du »château intérieur« chez sainte Thérèse*. In: *Bulletin Hispanique* 67 (1965). H. 1–2, S. 25–41; Tsoukatos: *Finding God in All Things*. Einen guten Überblick gibt auch McGinn: *Mysticism in the Golden Age of Spain*, S. 182 ff.

Burg-Allegorie möglicherweise Pate gestanden haben, spekuliert werden.¹²¹ An Michel de Certeau anknüpfend, der die *Moradas* als zentrales Dokument mystischer Introspektion betrachtet und die in ihnen zum Tragen kommenden Raumpraktiken als Ermöglichungsbedingung für die Entdeckung der Subjektivität beschrieben hat,¹²² soll vielmehr untersucht werden, auf welche Weise der Raum in dieser Schrift medialisiert und funktionalisiert wird und welche Rolle ihm für die Entfaltung der Subjektkonstitution im Text zukommt.

Dialogische Introspektion: Spirituelle Selbstsorge in *Las moradas del castillo interior*

Teresa hat die *Moradas*, die gemeinhin als ihr Hauptwerk angesehen werden, zwischen dem 2. Juni und dem 29. November 1577, knapp fünf Jahre vor ihrem Tod, in relativ kurzer Zeit während eines Hausarrests in Toledo verfasst.¹²³ Die mündlich anmutende Ausdrucksweise und auch die zahlreichen Wiederholungen im Text lassen vermuten, dass sie zumindest Teile des Werkes diktiert hat. Das erste Buch beginnt mit folgenden Sätzen:

Estando hoy suplicando a Nuestro Señor hablase por mí – porque yo no atinaba a cosa que decir ni como comenzar a cumplir esta obediencia – se me ofreció lo que ahore diré, para comenzar con algún fundamento, que es, considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy

121 Die Forschung ist sich weitgehend darüber einig, dass die Werke von Francisco de Osuna und Bernadino de Laredo für Teresa eine besondere Rolle spielten. In Osunas *Tercer Abecedario espiritual* gibt es in Capítulo 3 des 4. Traktats (»De cómo has de guardar el corazón a manera de castillo«) folgende Textstelle, in der er das Herz als Burg bezeichnet: »Y es de notar que, si el demonio solamente halla la una parte o camino de estos tres mal guardado, por allí se entra al castillo del corazón, [...]«. Francisco de Osuna: *Tercer Abecedario espiritual*. Hg. von Melquíades Andrés Martín. Madrid 1972, S. 201. Vgl. auch Ricard: *Le symbolisme du »château intérieur«*, S. 26–31; María Mercedes Carrión: *Scent of a Mystic Woman: Teresa de Jesús and the Interior Castle*. In: *Medieval Encounters* 15 (2009), S. 130–156, hier S. 142 f. Darüber hinaus wurde auch immer wieder über die Einflüsse der zeitgenössischen Ritterromane spekuliert, die Teresa wohl mit großer Begeisterung gelesen hat. Vgl. hierzu Linda Maria Koldau: *Teresa von Avila. Agentin Gottes 1515–1582*. München 2014, S. 15; Eva Stoll: *Konquistadoren als Historiographen. Diskurstraditionelle und textpragmatische Aspekte in Texten von Francisco de Jerez, Diego de Trujillo, Pedro Pizarro und Alonso Borregán*. Tübingen 1997, S. 87.

122 Vgl. Michel de Certeau: *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert. Übers. von Michael Lauble. Berlin 2010, S. 305–325.

123 Da sie die Arbeit an den *Moradas* aufgrund von anderen Verpflichtungen zwischenzeitlich für mehrere Monate unterbrochen hat, beschränkte sich die konkrete Schreibzeit wahrscheinlich nur auf knapp zwei Monate. Vgl. Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters: Einführung. In: *Teresa von Ávila: Gesammelte Werke*. Bd. 4: *Wohnungen der Inneren Burg*. Hg. und übers. von Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD. Freiburg i. Br. u. a. 2005, S. 11–63, hier S. 22 f.

claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas.¹²⁴

Als ich heute unseren Herrn anflehte, er möge durch mich reden – weil mir nicht so richtig einfiel, was ich sagen, noch wie ich mit der Erfüllung dieses Gehorsamsauftrags beginnen sollte –, bot sich mir an, was ich jetzt sagen will, sozusagen als eine Art Ausgangspunkt, nämlich unsere Seele als eine gänzlich aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg zu betrachten, in der es viele Gemächer gibt, so wie es im Himmel viele Wohnungen gibt [...].¹²⁵

In einem für sie typischen Bescheidenheitsgestus bittet die Autorin zu Beginn ihrer Schrift darum, dass Gott durch sie sprechen möge, damit sie sich ihm gegenüber als gehorsam erweisen und das ihr aufgetragene Werk ausführen könne (»cumplir esta obediencia«). Im gleichen Atemzug weist sie darauf hin, dass ihr die Idee, die Seele als eine »aus einem einzigen Diamanten oder sehr klaren Kristall bestehende Burg« zu betrachten, nur als ein zufälliger »Ausgangspunkt« (»algún fundamento«) für ihre Überlegungen dient.¹²⁶ Mit dem ebenfalls gleich im ersten Satz erfolgenden Verweis auf die »muchas moradas« im Himmel, der sich auf das »Gespräch über den Weg zum Vater« im Johannes-evangelium bezieht, präsentiert sie sich zugleich selbstbewusst als Nachfolgerin des Evangelisten.¹²⁷ Ihre Ausführungen, so suggeriert diese Bemerkung, sind als ein Beitrag zu deuten, der an Johannes' Versprechen anknüpft,¹²⁸ und der Versuch, eine schriftliche Anleitung auszuarbeiten, wie die »Wohnungen« Gottes durch die Praxis des »inneren Betens«¹²⁹ (»oración«¹³⁰) erreicht werden können.

Teresa führt in den *Moradas* zwei Traditionen mystischen Denkens zusammen, die bisher meist getrennt voneinander behandelt wurden. Sie recurriert

124 Teresa de Jesús: *Moradas del castillo interior*. In: dies.: *Obras completas*. Hg. von Efrén de la Madre de Dios OCD. und Otger Steggink O. Carm. Madrid 1967, S. 363–450, hier S. 365 (*Moradas primeras*, capítulo 1).

125 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 78.

126 In der hier verwendeten deutschen Ausgabe wird darauf hingewiesen, dass Teresa die Redewendung »se me ofrece« nie für eine göttliche Eingebung im engeren Sinne verwendet. Sie stehe eher für allgemeine Einfälle oder günstige weltliche Gelegenheiten, die sich ihr bieten. Vgl. den Kommentar zu Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 78, Anm. 8.

127 Zu den rhetorischen Strategien Teresas, um ihr Publikum zu überzeugen, vgl. Weber: *Rhetoric of Femininity*, S. 17–39 und S. 77–122. Weber argumentiert, dass Teresa sich zwar häufig klein macht, jedoch nur aus strategischen Gründen, um der Zensur zu entgehen.

128 Vgl. Joh 14,2: »Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich Euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für Euch vorzubereiten?«

129 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 77.

130 Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 365 (*Moradas primeras*, capítulo 1).

auf das aus der jüdischen Merkaba-Tradition kommende Aufstiegsmotiv, das sie mit dem in der christlichen Mystik vorherrschenden Motiv der *unio mystica* verknüpft, welche die *unio del alma con dios* in den Mittelpunkt stellt. Anders als in der Merkaba-Tradition, in der die Reise zu Gott meist als Wanderung beziehungsweise Aufstieg in Himmelsarchitekturen gestaltet wurde,¹³¹ verortet Teresa die Himmelsarchitekturen im Inneren der menschlichen Seele. Dadurch wird die Reise zu Gott zu einer Reise ins Ich, Gottes- und Selbsterfahrung werden zum gemeinsamen Fluchtpunkt des Textes.

Die Suche nach der richtigen Metapher

Teresa bemüht sich zunächst darum, allgemeine Bedenken an dem Unternehmen des Buches auszuräumen, das wie alle ihre mystischen Werke von der Inquisition kritisch beäugt wurde. Mit ihrem Argument, dass »die gewaltige Schönheit« der »Seele des Gerechten« und ihre »riesige Fassungskraft« kaum vorstellbar seien, bleibt sie über den Verdacht der Häresie erhaben: »Und tatsächlich, wie scharf unser Verstand auch sein mag, so dürfte er doch kaum ausreichen, sie zu begreifen.«¹³² So gebe »es keinen Grund, uns damit abzuplagen, die Schönheit dieser Burg begreifen zu wollen«, erklärt sie, um gleich im nächsten Absatz nicht mehr Gott, sondern den nach seinem »Bild und Gleichnis geschaffenen« Menschen in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen zu stellen.¹³³

No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos. ¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese, ni supiese quién fue su padre, ni su madre, ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando *no procuramos saber qué cosa somos*, sino que nos detenemos en estos cuerpos y ansí a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas; *mas qué bienes puede haver en esta alma* u quién está

131 Vgl. Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M. 1980, S. 43–86.

132 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 78.

133 Ebd. S. 78 f. Vgl. zu den Zitaten in diesem Absatz die Stelle im Original [Moradas del castillo interior], S. 365 (Moradas primeras, capítulo 1): »Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites. [...]. No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad, y verdaderamente apenas deven llegar nuestros entendimientos – por agudos que fuesen – a comprenderla, ansí como no pueden llegar a considerar a Dios, pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza. Pues si esto es, como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo«.

dentro de esta alma u *el gran valor de ella*, pocas veces lo consideramos, y así se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura; todo se nos va en la grosería del engaste u cerca de este castillo, que son estos cuerpos.¹³⁴

Ist es nicht jammerschade und beschämend, dass wir uns selbst durch eigene Schuld nicht verstehen noch wissen, wer wir sind? Wäre es denn keine große Unwissenheit, meine Töchter, wenn man jemanden fragte, wer er ist, und er sich nicht könnte, noch wüsste, wer sein Vater oder seine Mutter oder aus welchem Land er ist? Nun also, wenn das schon von viehischem Unverstand zeugte, dann ist der in uns bestehende noch unvergleichlich größer, wenn wir uns keine Mühe geben, *um in Erfahrung zu bringen, was wir sind*, sondern uns nur bei unseren Leibern aufhalten und nur so obenhin – weil wir davon gehört haben und der Glaube es uns sagt – auch darum wissen, dass wir Seelen haben. Was diese Seele aber für Güter *besitzen kann* oder wer im Inneren dieser Seele weilt oder ihren *großen Wert*, daran denken wir nur selten; und so liegt einem wenig daran, sich mit aller Sorgfalt um die Bewahrung ihrer Schönheit zu bemühen. Alles richten wir auf die rohe Einfassung oder die Ringmauer dieser Burg, und das sind die Leiber.¹³⁵

Teresa beklagt hier die Unwissenheit ihrer »Töchter«, der Ordensschwwestern, in Hinblick auf sich selbst. Anstatt sich mit äußeren Dingen wie der Pflege des Körpers zu beschäftigen, sollten die Schwestern sich vermehrt mit den Gütern ihrer Seele auseinandersetzen und das Streben nach Selbsterkenntnis in den Mittelpunkt stellen. Wie ihre Körper verdienten auch ihre Seelen, beachtet, gepflegt und umsorgt zu werden. Die von Teresa eingeforderte spirituelle Selbstsorge bedarf eines (weiblichen) Schutzraumes, einer inneren Burg, die vor äußeren Angriffen bewahrt. Die Notwendigkeit, äußere Eindringlinge abzuwehren, wird bereits durch die abundante Wehrmetaphorik des Textes deutlich, die immer wieder die dicken Mauern und Befestigungsanlagen der Burg hervorhebt. In einer Anmerkung im Nachwort hält Teresa zudem fest, dass es ihr ein »Trost« sei, dass sie mit der inneren Burg einen Ort geschaffen habe, in dem die Schwestern jederzeit herumspazieren und an dem sie sich erfreuen könnten, ohne dafür die Genehmigung der Oberinnen einholen zu müssen.¹³⁶ Anders als in Ignatius' *Exerzitien*, die wie bereits erwähnt Züge

134 Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 365 (*Moradas primeras*, capítulo 1). Kursivierungen von der Autorin J. W.

135 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 79. Kursivierungen von der Autorin J. W.

136 Vgl. ebd., S. 372: »In Anbetracht der strengen Abgeschlossenheit und der wenigen Dinge, die ihr zur Unterhaltung habt, meine Schwestern, und der nicht ausreichenden Baulichkeiten,

einer »Interiorisierung der Institution«¹³⁷ aufweisen, steht hier genau umgekehrt die Konstitution einer Innerlichkeit auf dem Plan, die es erlauben soll, eine eigene Form von Subjektivität jenseits der Institution zu behaupten.

Die Überlagerung von Reise- und Unio-Motivik mündet in der Entfaltung einer weitläufigen inneren Seelenräumlichkeit. Denn auf dem Weg zu Gott müssen verschiedene innere Räume mit unterschiedlichen Raumqualitäten abgeschritten werden, denen, auch wenn sie im Vergleich zum eigentlichen Zentrum – dem Raum, in dem Gott angetroffen werden kann – nur als Peripherien gewertet werden können, dennoch wichtige Funktionen für die Selbsterkenntnis der Schwestern zukommen:

The road traveled away from the divine, the dead-ends, the inadvertent digressions, all the space thus discovered by the mis-oriented soul doesn't get rolled up like a carpet when the soul has achieved its aim, having served as a mere foil to the true destination, but remains mapped out, [and is] in itself [...] informative, grounding, salutary to self-understanding; [...].¹³⁸

Terasas Schreiben, das immer wieder für seine Lebendigkeit und ungewöhnliche Unbekümmertheit im Umgang mit Metaphern gepriesen wurde, trägt in gleichem Maße erprobende und selbstreflexive Züge. In einer oszillierenden Doppelbewegung zwischen ungehemmter Metaphorik und reflektierender Selbstbeobachtung versucht sie, sich dem liminalen Bereich der doppelt codierten, zugleich als göttlich wie auch als menschlich betrachteten Seele anzunähern:

Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues y la tengo para escribir lo que no sé, que cierto algunas veces tomo el papel como una cosa bova, que ni sé qué decir ni cómo comenar.¹³⁹

Es sind diese inneren Dinge so dunkel für den Verstand, dass eine, die so wenig davon versteht wie ich, notgedrungen viel Überflüssiges und sogar

wie sie in einigen eurer Klöster angebracht wären, ist es für euch nach meinem Dafürhalten ein Trost, euch an dieser inneren Burg zu erfreuen, da ihr ohne Erlaubnis der Oberinnen in sie eintreten und jederzeit in ihr herumspazieren könnt.«

137 Wehr: Geistliche Meditation und poetische Imagination, S. 67.

138 Amalia Jiva: Turning Within: Passages of Interiority in *The Confessions*, *The Inferno*, and *The Interior Castle*. Diss., Boston University 2013, S. 186. URL: <https://hdl.handle.net/2144/12788> (07.07.2023).

139 Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 368 (Moradas primeras, capítulo 2).

Ungereimtes wird sagen müssen, um hin und wieder auch das Richtige zu treffen. Wer es liest, muss Geduld haben, denn ich habe sie ja auch, um zu schreiben, was ich nicht verstehe. Tatsächlich nehme ich das Papier manchmal wie ein Ding ohne Verstand zur Hand, und weiß nicht, was ich sagen soll, noch wo ich beginnen soll.¹⁴⁰

Man kann der Verfasserin in den ersten beiden Kapiteln des ersten Buches geradezu dabei zusehen, wie sie darum ringt, ihren Gegenstand ins Bild zu setzen. In einer Art Überschusslogik setzt sie immer wieder neu an und umkreist ihren Gegenstand versuchsweise mit verschiedenen Metaphern und Vergleichen. Neben der »so strahlend schönen Burg« spricht sie dabei auch von der Seele als einer »orientalischen Perle« und einem »Lebensbaum, der an den lebendigen Wassern [...] gepflanzt ist.«¹⁴¹ Dabei kommt sie in zirkulären Bewegungen immer wieder auf die Burg zurück, deren genauere Beschreibung nun immer stärker ins Zentrum vorrückt:

Pues tornemos ahora a nuestro castillo de muchas moradas. No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan. Ansí, acá, en rededor de est pieza están muchas y encima lo mesmo; porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho más que podremos considerar, y a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio.¹⁴²

Kehren wir zu unserer Burg mit ihren vielen Wohnungen zurück. Ihr dürft euch diese Wohnungen nicht wie aufgereiht, eine hinter der anderen vorstellen, sondern richtet eure Augen auf die Mitte, die der Raum oder Palast ist, wo der König weilt, und denkt euch das wie eine Zwergpalme, die viele Schalen hat, die all das Köstliche umgeben, um an das, was essbar ist, heranzukommen. So gibt es auch hier um diesen Raum herum viele weitere und genauso über ihm, denn die Dinge der Seele muss man sich immer in Fülle und Weite und Größe vorstellen, was sie nicht aufbauscht, weil sie

140 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 92 f.

141 Ebd., S. 87. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 367 (Moradas primeras, capítulo 2): »Antes que pase adelante os quiero decir que consideréis qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, [...]« Hinzu kommen im Verlauf des Textes weitere Leitmetaphern wie in den fünften *Moradas* die der Seidenraupe, die sich in einen Schmetterling verwandelt, und in den sechsten *Moradas* die Brautmetaphorik. Vgl. ebd., S. 392–437.

142 Teresa: Moradas del castillo interior, S. 369 (Moradas primeras, capítulo 2).

viel mehr fasst, als wir uns vorzustellen vermögen, wobei sich diese Sonne, die in jedem Palast wohnt, überall hin mitteilt.¹⁴³

Anstelle des zuvor genannten Vergleichs der Burg mit einem Diamanten oder Kristall, edlen Materialien, denen in der christlichen Motivik eine besondere Bedeutung zukommt,¹⁴⁴ wird nun auf eine Zwergpalme (»palmito«) rekurriert, die in der Sekundärliteratur mit der arabischen Tradition in Zusammenhang gebracht wurde.¹⁴⁵ So wie eine Zwergpalme aus einem inneren Kern beziehungsweise Herzstück besteht, das von zahlreichen Blätterschichten umgeben ist, sei auch die innerste Wohnung von den anderen Räumen umrundet. Die Abfolge der Räume wäre damit weniger als eine architektonische Abfolge von linearen Zimmerfluchten, sondern vielmehr als eine konzentrische Anordnung von verschiedenen, teilweise sich überlagernden beziehungsweise ineinander übergehenden Schichten vorzustellen. Die Inkongruenz der Metaphern scheint die Autorin wenig zu bekümmern. Auch Anzahl, genaue Anordnung und Beschaffenheit der Räume verbleiben weitgehend unbestimmt. Obgleich die Gliederung der Schrift in sieben Bücher eigentlich sieben Wohnungen oder Stufen von Wohnungen der Seele suggeriert (und meist auch im Sinne einer solch klaren Abfolge gelesen wird), ist im Text zugleich auch von unbestimmt vielen, an einer Stelle sogar von einer »Million«¹⁴⁶ Wohnungen die Rede.

Darüber hinaus werden mit der sich im Laufe des Buches zum Strukturprinzip und zur zentralen Allegorie auswachsenden Beschreibung der Seele als »castillo todo de diamante u muy claro cristal«¹⁴⁷ zwei Bildbereiche zusammengeführt, die zumindest im Lichte physikalischer Raumvorstellungen inkompatibel sind: Diamanten und Kristalle verfügen über eine innere Dichte und eignen sich daher schwerlich dazu, einen oder mehrere (Innen-)Räume im Sinne von leeren, dreidimensionalen Behälterräumen zu beinhalten – eine

143 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 94.

144 Vgl. die Einträge zu »Diamant« und »Kristall« im *Metzler Lexikon literarischer Symbole*: Der Diamant wird dort als biblisches »Sinnbild von Festigkeit und Härte, im positiven wie im negativen Sinn« beschrieben. Kristalle werden als »Symbol[e] der (göttlichen) Reinheit und Klarheit« angeführt. Isabel Rohner: Diamant. In: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart/Weimar 2012, S. 73 f., hier S. 73; Barbara Thums: Kristall. In: ebd., S. 229 f., hier S. 229.

145 Vgl. Luce López-Baralt: Teresa of Jesus and Islam: The Simile of the Seven Concentric Castles of the Soul. In: Hilaire Kallendorf (Hg.): *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Boston/Leiden 2010, S. 175–199, hier S. 196 f. Vgl. zu möglichen jüdischen Einflüssen auf die *Moradas* auch Gerold Necker: »Como león bramando«: Jewish Motifs in Teresa of Ávila's Poetry. In: Bengert/Roebling-Grau (Hg.): *Santa Teresa*, S. 37–52, hier S. 38 ff.

146 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 98. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 370 (Moradas primeras, capítulo 2): »[P]or eso digo que no consideren pocas piezas sino un millón, porque de muchas maneras entran almas aquí«.

147 Teresa: Moradas del castillo interior, S. 365 (Moradas primeras, capítulo 1).

Sichtweise, die das moderne Raumverständnis spätestens ab Newton bis ins 19. Jahrhundert hinein dominieren wird und bis heute unser Alltagsverständnis von Räumen prägt. So wie auch in der Malerei die vorrangig symbolischen Raumordnungen des Mittelalters erst allmählich von einem Perspektivraum abgelöst wurden, scheinen sich auch in Teresas Beschreibungen verschiedene konkurrierende Raumvorstellungen übereinander zu schieben. Die mystische Anzahl der sieben Wohnungen und ihre konzentrische Anordnung wie auch die Vergleiche der Burg mit einem Diamanten beziehungsweise Kristall, die das wertvolle Material betonen, legen eine eher symbolische Aufladung der Räume nahe und scheinen mit dem sich in der Neuzeit erst allmählich durchsetzenden perspektivischen Raumverständnis hier (noch) wenig gemein zu haben.

Zwei Seinsformen: »estar en la ronda« und »estar dentro«

Die Abfolge der einzelnen Wohnungen in den *Moradas* ist demnach nicht schematisch festgelegt und lässt sich in keinen architektonischen Plan überführen. Die Wohnungen der Diamantburg verfügen weder über Fenster, Türen, Schwellen oder Treppen noch (scheinbar) über Wände, da sich »diese Sonne« ungehindert »überall hin mitteil[en]« kann.¹⁴⁸ Julia Kristeva hat das instabile und sich vor den Augen der Leser*innen immer wieder verändernde Raumgebilde daher mit einem »appareil psychique« verglichen, der aus »multiples facettes, [...] transitions plurielles« bestehe.¹⁴⁹ Maria Teresa Russo spricht von einer Art »architettura interiore«, einer inneren Architektur, die jedoch nicht als eine statische Struktur vorzustellen sei und nicht im Sinne einer »tettonica dell'io«,¹⁵⁰ einer Tektonik des Ich, verstanden werden dürfe, wie sie Russo zufolge beispielsweise in der Freud'schen Psychologie entworfen werde. Das »dynamische Schema« dieser Architektur habe, so Russo, eher den Charakter eines Dramas, weil es die Entfaltung von inneren Entwicklungen in Zeit und Raum ermögliche, die letztlich die »Entdeckung des Selbst« begründe.¹⁵¹

148 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 94.

149 Kristeva: *Thérèse mon amour*, S. 20.

150 Maria Teresa Russo: Geografie dell'interiorita': castelli e labirinti tra Teresa d'Avila e il pensiero contemporaneo. In: *B@belonline. Rivista online di Filosofia* 1/2 (2016), S. 74–90, hier S. 82. URL: <https://romatrepress.uniroma3.it/libro/bbelonline-vol-1-2-filosofia-e-mistica/> (07.07.2023).

151 Vgl. ebd.: »[U]na sorta di architettura interiore, non però formata da strutture statiche, bensì da scenari animati da presenze e da azioni che fanno da sfondo a una storia che si disende nel tempo e nello spazio secondo sviluppi successivi. Non viene quindi tratteggiata una concezione di interiorità stratificata, una sorta di »tettonica dell'io«, che sarebbe più vicina alla futura psicologia freudiana, ma uno schema dinamico che possiede il carattere di »dramma«.

Auch wenn man wahrscheinlich vermeiden sollte, angesichts der Instabilität und Fluidität der Raumbezüge von einer feststehenden »Ich-Architektur« zu sprechen, stimme ich mit Russo darin überein, dass die Entstehung von Subjektivität in den *Moradas* maßgeblich auf die verräumlichende Perspektivierung der zentralen Seelenburg-Allegorie zurückzuführen ist. Gerade weil die Zeit- und Raumstrukturen der Burg mitunter vage bleiben und labyrinthisch anmuten, eignen sie sich dazu, subjektive Befindlichkeiten und Prozesse innerhalb des Subjekts zu erkunden. Die Raumvorstellungen sind einerseits konkret genug, um die Leser*innen einen Weg der Selbstveränderung und Annäherung an Gott aufzuzeigen, andererseits sind sie aber auch flexibel genug, um diesen Weg als einen individuellen Weg vorzustellen. Sie können als eine Art *virtueller Modellraum* begriffen werden, mit dessen Hilfe sich die geistig-seelischen Kräfte und Prozesse der Schwestern in ihren unterschiedlichen Verlaufsformen visualisieren lassen. Um diese These zu begründen, möchte ich mich auf eine Textstelle stützen, in der Teresa zwischen zwei unterschiedlichen Seinsformen unterscheidet, die sie beide mit dem spanischen Verb »estar«¹⁵² bezeichnet:

Pues tornado a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. *Mas havéis de entender que va mucho de estar a estar*; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo – que es adonde están los que le guardan – y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya havréis oído en algunos libros de oración aconsejar a el alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es.¹⁵³

Um nun aber zu unserer schönen, beglückenden Burg zurückzukehren, müssen wir sehen, wie wir in sie eintreten können. Das hört sich so an, als würde ich dumm daherreden, denn wenn diese Burg die Seele ist, dann ist

intendendo con questo termine lo svolgimento nel tempo di una vicenda interiore che conduce a quell'estasi da sé che è scoperta di sé.«

152 Für das Verb »sein« gibt es auf Spanisch zwei Entsprechungen: *ser* und *estar*. *Estar* wird u. a. benutzt, um Gefühle und Stimmungen zu beschreiben, für Ortsangaben oder in Verbindung mit den Verlaufsformen. *Ser* wird benutzt, wenn man Besitz anzeigen möchte oder um Dinge zu beschreiben, wie zum Beispiel Berufe, Nationalitäten oder Charakterzüge. Hinzu kommt die Verwendung von *ser* in Zusammenhang mit dauerhaften Eigenschaften, mit Farben oder Materialien.

153 Teresa: *Moradas del castillo interior*, S. 366 (*Moradas primeras*, capítulo 1). Kursivierung von der Autorin J. W.

doch klar, dass es keinen Grund gibt, um in sie einzutreten, da man sie doch selbst ist; genauso müsste es unsinnig erscheinen, jemanden aufzufordern, in ein Zimmer einzutreten, in dem er schon ist. *Ihr müsst aber verstehen, dass es zwischen Drinnensein und Drinnensein einen großen Unterschied gibt.* Es gibt nämlich viele Seelen, die sich im Wehrgang der Burg aufhalten, also dort, wo die Wächter sind, und denen nichts daran liegt, hineinzugehen, ja die noch nicht einmal wissen, was es an diesem wertvollen Ort alles gibt, noch wer drinnen ist, noch was es da für Gemächer gibt. Ihr werdet schon gehört haben, dass man der Seele in manchen Büchern übers innere Beten rät, in ihr Inneres einzutreten; genau darum geht es.¹⁵⁴

Bezeichnend an dieser Passage ist, dass Teresa die Seele weder als eine nicht-ausgedehnte Substanz auffasst, wie dies in den meisten aus der Antike von Aristoteles über die Kirchenväter bis hin zu Descartes tradierten Seelenkonzeptionen der Fall ist, noch sich dafür interessiert, wo die Seele im Körper anatomisch zu verorten wäre – eine Frage, die erst im Anschluss an Descartes' rationalistische Konzeption Kopfzerbrechen bereiten wird. Vielmehr wird hier mit der Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Formen des Seins (»*va mucho de estar a estar*«) die Differenz zwischen einem nicht-christlichen und einem christlichen Leben, nämlich zwischen einem bloßen Sein im Wehrgang der Burg und dem christlichen Sein in den inneren Gemächern der Burg aufgemacht. Diese Differenz wird metaphorisch als das Eintreten in einen vom physischen Raum des Körpers unterschiedenen *virtuellen* Seelenraum, d. h. zunächst in einen *göttlichen* Seelenraum vorgestellt.

Mit der Differenzierung zwischen verschiedenen Daseinsformen, die in der deutschen Übersetzung als Differenz zwischen »Drinnensein« und »Drinnensein« wiedergegeben wird, wird jedoch auch eine zweite Differenz zwischen dem physischen Raum des Körpers und einem von diesem zu unterscheidenden *virtuellen*, d. h. *real nicht existierenden* Seelenraum eingeführt. Mit dieser doppelten Virtualisierung der Seele als einem göttlichen und einem psychischen Innenraum beginnt sich die in christlichen Diskussionszusammenhängen bisher vorherrschende Betrachtung von virtuellen Kräften als göttlichen Kräften zugunsten der Vorstellung des Virtuellen als einem räumlichen Modell abzulösen, das für eine Sache steht, die ihrer Form und Wirkung nach *zu existieren scheint*, obwohl sie nur vorgestellt wird.

154 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 83. Kursivierung von der Autorin J. W.

Virtualisierung und Dynamisierung des Seelischen

Teresa weist in den *Moradas* an zahlreichen Stellen auf die Schwierigkeiten hin, die ihr die Unterscheidung »zwischen den Seelenkräften und der Einbildung und tausend anderen Dingen, die es im Inneren gibt«, bereitet.¹⁵⁵ Sie betont, dass das »Innenleben nur schwer überprüfbar sei«¹⁵⁶ und dass zum Beispiel die fünfte »Wohnung nach allem, was ich darüber gesagt habe, doch noch ein wenig dunkel bleibt«.¹⁵⁷ Dennoch bringe es »viel Gewinn [...], in sie einzutreten«¹⁵⁸ und auf dem Weg zum innersten Raum, den sie, Teresa, bereits gegangen sei, fortzuschreiten.

Waren die Verräumlichungsverfahren in den ignatianischen *Exerzitien* nur ein »Hilfsmittel«, um sich in die Christuspassion hineinzuimaginieren, so ist die Verräumlichung der Seele in den *Moradas* auch das zentrale Sujet des Textes. Die *Moradas* sind ein »Raum in der Vorstellung«, so wie sie auch ein »Raum der Vorstellung« sind und damit als ein Medium der Vorstellung fungieren.¹⁵⁹ Dem Verfahren der Verräumlichung wohnt ein bedeutungsgenerierendes Moment inne, das auf den besonderen »Modellcharakter«¹⁶⁰ der räumlichen Darstellung zurückgeführt werden kann.

Historisch nehmen die *Moradas* eine eigentümliche Zwischenstellung ein: Anders als die Verräumlichungspraktiken in den ignatianischen *Exerzitien*, die darauf zielten, die Lesenden beziehungsweise Übenden für virtuelle Intensitäten, d. h. für von außen einwirkende göttliche Kräfte zu sensibilisieren, überblenden die *Moradas* Gottes- und Selbsterfahrung, sodass außer den göttlichen auch individuelle (virtuelle) Kräfte wahrnehmbar werden. Neben die philosophische Betrachtung der Seele, deren allgemeine überindividuelle Funktionen in den Abhandlungen von Aristoteles über die Kirchenväter bis hin zu Descartes thematisiert werden, tritt damit eine Verfahrensweise, die es erlaubt, die individuellen Übergänge zwischen den einzelnen Seelenzuständen

155 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 202. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 400 (Moradas quintas, capítulo 3): »las diferencias de potencias y imaginación y otras mil cosas que hay enteriores«.

156 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 178. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 393 (Moradas quintas, capítulo 1): »que esto interior es cosa recia de esaminar«.

157 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 196. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 398 (Moradas quintas, capítulo 3): »Paréceme que queda algo oscura, con cuanto he dicho, esta morada.«

158 Teresa: Wohnungen der Inneren Burg, S. 196. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 398 (Moradas quintas, capítulo 3): »Pues hay tanta ganancia de entrar en ella, [...]«

159 Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Colin McGinn: Das geistige Auge. Von der Macht der Vorstellungskraft. Darmstadt 2007, S. 67–71.

160 Werner Köster: Raum. In: Ralf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt 2011, S. 278–296, hier S. 279.

in ihren graduellen Verlaufsformen vorzustellen und zu reflektieren. Teresa verweist in ihrer Schrift mehrfach auf die zahlreichen unterschiedlichen Wege zu Gott (und zu sich selbst), die sich je nach persönlicher Konstitution auf mannigfache Weise gestalten können. Sie unterscheidet zudem immer wieder zwischen den verschiedenen »Anfangs- und sogar Zwischenstadien«¹⁶¹ der jeweiligen seelischen Entwicklung. Die textuelle Inszenierung der verschiedenen Wohnungen eröffnet ihr neue Möglichkeiten des Gewährwerdens von verschiedenen Seelenzuständen, die man mit Mary Frohlich als eine neu gewonnene »awareness of consciousness and its operations«¹⁶² bezeichnen kann. Indem die Leser*innen den Weg der Selbstveränderung und Annäherung an Gott immer wieder aufs Neue vor ihrem geistigen Auge abschreiten, können sie zugleich auch die damit einhergehenden Veränderungen ihres Selbst reflektieren.

Virtualität im Sinne von *virtuellen Räumen*

In einem 2001 entstandenen Interview wurde der Medienphilosoph Mike Sandbothe um eine Definition dessen gebeten, was unter Virtualität zu verstehen sei. Seine Antwort hierauf lautete: »Virtuelle Welten sind Räume, die Möglichkeiten erschließen.«¹⁶³ Diese kurze und bündige Definition bringt zwei zentrale Aspekte von heutigen Bestimmungen des Virtuellen auf den Punkt. Moderne Bezugnahmen auf Virtualität erfolgen erstens in der Regel mit Blick auf die Erschließung von bisher unbekanntem Zusammenhängen, die zweitens meist mithilfe von vorgestellten Räumen realisiert beziehungsweise erfahrbar gemacht werden.

Aktuelle Definitionen von Virtualität wie die von Münker beziehen, besonders wenn sie aus den Medienwissenschaften stammen, oftmals Praktiken der Verräumlichung wie selbstverständlich als ein zentrales Moment mit ein, ohne sich dabei jedoch der historischen Genese dieses *räumlichen* Virtualitätsverständnisses bewusst zu sein. Denn auch wenn sich künstliche Weltentwürfe bildgeschichtlich, wie Münker betont, bis zu den steinzeitlichen Höhlenmalereien zurückverfolgen lassen mögen,¹⁶⁴ wurden virtuelle Kräfte im

161 Teresa: *Wohnungen der Inneren Burg*, S. 289. Im Original [Moradas del castillo interior], S. 426 (Moradas sextas, capítulo 7): »Hay unos principios y aun medios [...]«

162 Mary Frohlich: *The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*. Atlanta 1993, S. 155.

163 Mike Sandbothe/Svenja Möller/Richard Stang: *Das Reale im Virtuellen und das Virtuelle im Realen entdecken! Gespräch mit Dr. Mike Sandbothe über den scheinbaren Gegensatz zwischen virtuellen und realen Welten*. In: *DIE Zeitschrift für Erwachsenenbildung* 3 (2001), S. 17. URL: <http://www.diezeitschrift.de/32001/gespraech.htm> (07.07.2023).

164 Vgl. Münker: *Philosophie nach dem »Medial Turn«*, S. 141 f.

philosophischen Diskurs der Antike und des Mittelalters, wie gezeigt wurde, keineswegs mit räumlichen Gesichtspunkten in Verbindung gebracht.

Die besondere Bedeutung, welche die Verräumlichungsverfahren in den Werken von Ignatius und Teresa einnehmen, legt die Vermutung nahe, dass diese erst in der Frühen Neuzeit im Zusammenhang mit dem im 15. und 16. Jahrhundert entstehenden dimensionalen Raumverständnis ausdifferenziert wurden. Unbeachtet der kaum zu beantwortenden Frage nach einer genauen Datierung ihrer Entstehungszusammenhänge steht jedoch fest, dass sich von *virtuellen Räumen* erst dann sprechen lässt, wenn die Vorstellungen von der Existenz virtueller Kräfte mit Verfahren ihrer imaginativen Verräumlichung verbunden werden. Die verschiedenen Facetten, die die *vis virtualis* als (implizit) »wirkende Kräfte« innehaben, gehen damit nicht verloren. Sie treten in den Hintergrund, werden in den verschiedenen Diskursen als konnotative Semantiken aber weiterhin mitgeführt: Zum einen bestehen diejenigen Deutungsstränge fort, die im Anschluss an Aristoteles' schillernden *dynamis*-Begriff das Problemverhältnis von verborgener Ursache und wahrnehmbarer Wirkung erörtern. Die aristotelische Deutung der virtuellen Kräfte als natürliche Kräfte und Potenzen hat ihren Zenit im 16. Jahrhundert jedoch bereits überschritten und wird spätestens im 17. Jahrhundert, in dem der Möglichkeitsbegriff und die Berechnung von Wahrscheinlichkeiten in den Vordergrund gerückt werden, endgültig an Einfluss verlieren.¹⁶⁵ Zum anderen setzen sich besonders in religiösen Zusammenhängen diejenigen Vorstellungen von Virtualität fort, die sich, anders als in der naturphilosophischen Herangehensweise von Aristoteles, auf transzendente Leitideen berufen. Hier wird die Deutung des Virtuellen weiterhin auf transzendente Kräfte bezogen, die von einer anderen Ebene in das diesseitige Erdenleben hineinwirken. Das Erfahren dieser Kräfte richtet den christlichen Menschen auf eine noch zu realisierende transzendente Vollkommenheit hin aus, die er durch die Entwicklung von Tugenden bis zu einem gewissen Grad schon auf Erden verwirklichen soll. Diese Gedankenfigur, bei der das Virtuelle auf etwas vorausweist, das im Grunde erst noch geschaffen werden muss, wird bis weit in die Moderne wirken und lässt sich bis in die analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts verfolgen, die das Virtuelle oftmals als eine irrealen, dennoch aber wirkmächtige geistige Setzung deutet. So erklärt etwa der Philosoph, Mathematiker und Semiotiker Charles Sanders Peirce in einem 1902 veröffentlichten Eintrag für das *Dictionary of Philosophy and Psychology*: »A virtual X (where X is a common noun) is something, not an X, which has the efficiency (*virtus*) of an X.«¹⁶⁶

165 Vgl. hierzu grundlegend Rüdiger Campe: *Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist*. Göttingen 2002.

166 Charles Sanders Peirce: *Virtual*. In: James Mark Baldwin (Hg.): *Dictionary of Philosophy and Psychology*. Bd. 2. New York/London 1902, S. 763 f., hier S 763.

Peirce ist sich dabei der Tatsache durchaus bewusst, dass seine Definition der aristotelischen Definition der *dynameis* entgegensteht: »This is the proper meaning of the word; but [...] it has been seriously confounded with ›potential‹, which is almost its contrary.«¹⁶⁷

Vor allem aber werden sich die (neuen) Verräumlichungsverfahren fort-schreiben. Die von Ignatius und Teresa primär zur Veranschaulichung von göttlichen Kräften eingesetzten Techniken erlauben es den Anhänger*innen der beiden Ordensgemeinschaften, wie gezeigt wurde, auch die eigenen Seelenkräfte in ihren *individuellen* Dynamiken in den Blick zu nehmen. Mit diesem ›Nebenprodukt‹ der auf die Erfahrung des Göttlichen ausgerichteten Meditationspraktiken ist die epistemische Umstellung vom allgemeinen Modell »Seele« auf das individuelle Modell »Psyche« eingeleitet. Denn so unterschiedlich die Vorstellungen über die menschliche Psyche, die in den nächsten Jahrhunderten entstehen, auch sind, sie haben alle einen Punkt gemeinsam: Sie können mit den Worten Sandbothes alle ausnahmslos als »Räume, die Möglichkeiten erschließen«, bezeichnet werden. Ich werde sie daher im Folgenden heuristisch als *virtuelle Räume* analysieren und als vorausweisende Raummodellierungen in den Blick rücken, die die Erschließung von komplexen psychischen Zusammenhängen anleiten und in bestimmte Bahnen der Selbst- und Welterschließung lenken.

EXKURS: ZUR FRÜHNEUZEITLICHEN ENTSTEHUNG EINES DIMENSIONALEN RAUMVERSTÄNDNISSES

Zuvor möchte ich jedoch einen kurzen Exkurs zu den epistemischen Verschiebungen bezüglich des geltenden Raumverständnisses im 16. Jahrhundert unternehmen.¹⁶⁸ Denn die uns heute in unserem Alltagsverständnis meist als vollkommen evident erscheinende Vorstellung eines dreidimensionalen Containerraumes ist in eine lange und komplizierte kulturelle Entstehungsgeschichte eingebunden, deren grundlegende Weichen in der Frühen Neuzeit gestellt wurden.¹⁶⁹ Die Situation um 1600, so Thomas Leinkauf in einem der wenigen Aufsätze zum philosophischen Raumverständnis der Frühen Neuzeit, sei als Resultat einer hochkomplexen Diskussion seit der Antike zu betrachten, die sich über Jahrhunderte vor allem an den Thesen des Aristoteles abgearbeitet habe.¹⁷⁰

In der aristotelischen *Physik* spielte Raum bekanntlich nur im Sinne des Wortes »Ort« (griech. *topos*) eine Rolle, der von ihm als »die nicht in Bewegung begriffene Angrenzungsfläche des (den Gegenstand) umschließenden Körpers«¹⁷¹ definiert wurde. Alternative Raumkonzeptionen der griechischen Antike, wie beispielsweise jene der Pantheisten und der Stoa, die den Raum mitunter als ausgedehnt begriffen, wurden – wie auch die Bestimmungen von Platon, der den Raum (hier griech. *chora*) im *Timaios* »als dritte Gattung neben Sein der Vernunft und Werden sichtbarer Natur«¹⁷² bezeichnet hatte – aufgrund der wirkungsgeschichtlichen Dominanz der aristotelischen Raumlehre bis ins 16. Jahrhundert hingegen kaum rezipiert. Obgleich, wie auch Stephan Günzel festhält, die Vorstellung eines »offenen, weiten oder auch ›leeren«

168 Für eine kundige Darstellung der Geschichte der philosophischen und wissenschaftlichen Raumvorstellungen von der Antike bis ins 20. Jahrhundert sei auf die bis heute unübertroffene Studie von Max Jammer verwiesen: Ders.: *Das Problem des Raumes*.

169 Vgl. Karin Leonhard: Was ist Raum im 17. Jahrhundert? Die Raumfrage des Barocks: Von Descartes zu Newton und Leibniz. In: Pablo Schneider/Horst Bredekamp (Hg.): *Visuelle Argumentationen. Die Mysterien der Repräsentation und die Berechenbarkeit der Welt*. München/Paderborn 2005, S. 11–34; Karin Friedrich (Hg.): *Die Erschließung des Raumes. Konstruktion, Imagination und Darstellung von Räumen und Grenzen im Barockzeitalter*. 2 Bde. Wiesbaden 2014; Niels Weidtmann: Die Entdeckung des Raums als eines Systems um 1600. In: *reflex. Tübinger Kunstgeschichte zum Bildwissen* 6 (2015), S. 1–11. URL: <http://hdl.handle.net/10900/69442> (07.07.2023).

170 Vgl. Thomas Leinkauf: Der Begriff des Raumes in der Diskussion um 1600. In: *kunsttexte.de. E-Journal für Kunst- und Bildgeschichte* 1 (2011), S. 1–10, hier S. 2 f. URL: <https://doi.org/10.18452/7630> (07.07.2023).

171 Aristoteles: *Phys.* IV 4–5, 212a20.

172 Platon: *Tim.* 48e. Zit. nach ders.: *Timaios*. Hg. und übers. von Manfred Kuhn. Hamburg 2017.

Raumes [...] im Griechischen zwar anzutreffen [ist]«,¹⁷³ sei sie bis in die Frühe Neuzeit hinein nur von marginaler Bedeutung gewesen. Erst im 16. und 17. Jahrhundert avancierte sie zu einer möglichen Gegenkonzeption, die sich wissenschaftlich erst mit Isaac Newtons Bestimmungen in der *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686/87) durchsetzen sollte.

Von herausgehobener Bedeutung für diese Veränderungen sind nicht nur der in der Malerei seit Mitte des 15. Jahrhunderts konstruierte Perspektivraum und die Entdeckung und Kartographierung der Neuen Welt, sondern auch die philosophischen Diskussionen, die im 16. Jahrhundert zu einer neuen strategischen Ontologisierung des Raumes führen.¹⁷⁴ Sie lassen sich vor allem in den Raumdiskussionen von Autoren wie Bernardino Telesio, Francesco Patrizi und Giordano Bruno nachvollziehen. »[D]er Raum«, so Leinkauf, werde in den Werken der genannten Autoren nicht mehr als ein »Nichts, sondern ein Etwas, ein ›aliquid‹ betrachtet und damit zu »einem tatsächlichen Seienden« gemacht.¹⁷⁵ Dies führe einerseits zu der Sichtweise, dass der Raum durch feine Äthersubstanzen gefüllt sein müsse, und ziehe andererseits neue Überlegungen zu den unstofflichen Kapazitäten, Kräften und Potenzen des Raumes nach sich. Der Raum avanciere dadurch bei jenen Autoren »zu einem Potentialraum, oder zu einem Feld, in dem Kräfte, vor allem als Licht visualisiert und als Lebens-, Selbsterhaltungs-, und Setzungskraft gedacht, dynamische Entfaltungsspuren einziehen«. ¹⁷⁶ Noch Descartes – der die Möglichkeit eines Raumvakuums nicht gelten ließ – hat das Universum als einen von feinsten Partikeln durchtränkten Raum vorgestellt. Seinem zweiten Theorem zufolge, das den Raum als ausgedehnte Materie begreift, können die feinmateriellen Teilchen, die den Raum ausmachen, sich auf unterschiedliche Art und Weise verbinden und dabei verschiedene Aggregatzustände eingehen, die es ihnen erlauben, miteinander zu kommunizieren (Abb. 2).¹⁷⁷

173 Stephan Günzel: Physik und Metaphysik des Raums: Einleitung. In: ders./Jörg Dünne (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2006, S. 19–43, hier S. 20, Anm. 2.

174 Vgl. Leinkauf: Begriff des Raumes, S. 3.

175 Ebd.

176 Ebd., S. 6. Kursivierung in der Vorlage hier entfernt; J. W.

177 Vgl. René Descartes: Principia II, 5–19; S. 42–51. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich auf die Ausgabe: ders.: Principia philosophiae. In: ders.: Œuvres de Descartes. Bd. 8: Principia philosophiae. Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in programma. Hg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1905, S. 1–348. In Principia II, 15 (S. 48) definiert Descartes den Raum explizit als dreidimensionale Ausdehnung: »Atque ita spatium quidem semper sumimus pro extensione in longum, latum & profundum.« Deutsche Übersetzung: »Demgemäß verwenden wir den Begriff ›Raum‹ ohne Ausnahme immer für eine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe.« Zit. nach ders.: Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch–Deutsch. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2005, S. 109. Vgl. auch Leonhard: Was ist Raum im 17. Jahrhundert?, S. 13 ff.

Von besonderem Interesse im Rahmen dieser Arbeit sind die Raumüberlegungen von Giordano Bruno, der in seinen *Articuli adversus mathematicos* (1588) eine neue Raumontologie und Geometrie entwickelt, die sich darum bemüht, das Verhältnis von Kraft und Raum zusammenzudenken.¹⁷⁸ Bruno unterscheidet in seinen *Articuli* zwischen minimalen und maximalen Wirkkräften. Im Gegensatz zu den sogenannten Minima, die als reine intensive Kräfte gedacht werden, werden Maxima von ihm als räumlich ausgedehnte Qualitäten beschrieben, die aus der Entfaltung der minimalen Wirkkräfte hervorgehen und mit geometrischen Maßeinheiten gemessen werden können:

Unter einem wahren Minimum versteht Bruno ein unsichtbares, noch ausdehnungsloses, punktuell Kraft- und Wirkzentrum, aus dem die jeweiligen *sphaera infinita* sich entfalten. Diese Kraft (lat. *vis*) ist *parturiens*, d. h. erzeugend, gebärend. Durch die dimensionale Entfaltung entstehen erst räumlich Ausgedehntes und die Maßeinheiten für die unterschiedlichen Qualitäten. Die Ineinsbildung von Minimum und Maximum gestaltet sich bei Bruno so, dass die *Minima* als *intensiv* unendlich aufgefasste Zentren (modern würde man sagen »Singularitäten«) ihre Kraft aus dem universellen Einen beziehen, während das Maximum als *extensives* Unendliches aufgefasst, erst aus der Entfaltung der jeweiligen Zentren entsteht.¹⁷⁹

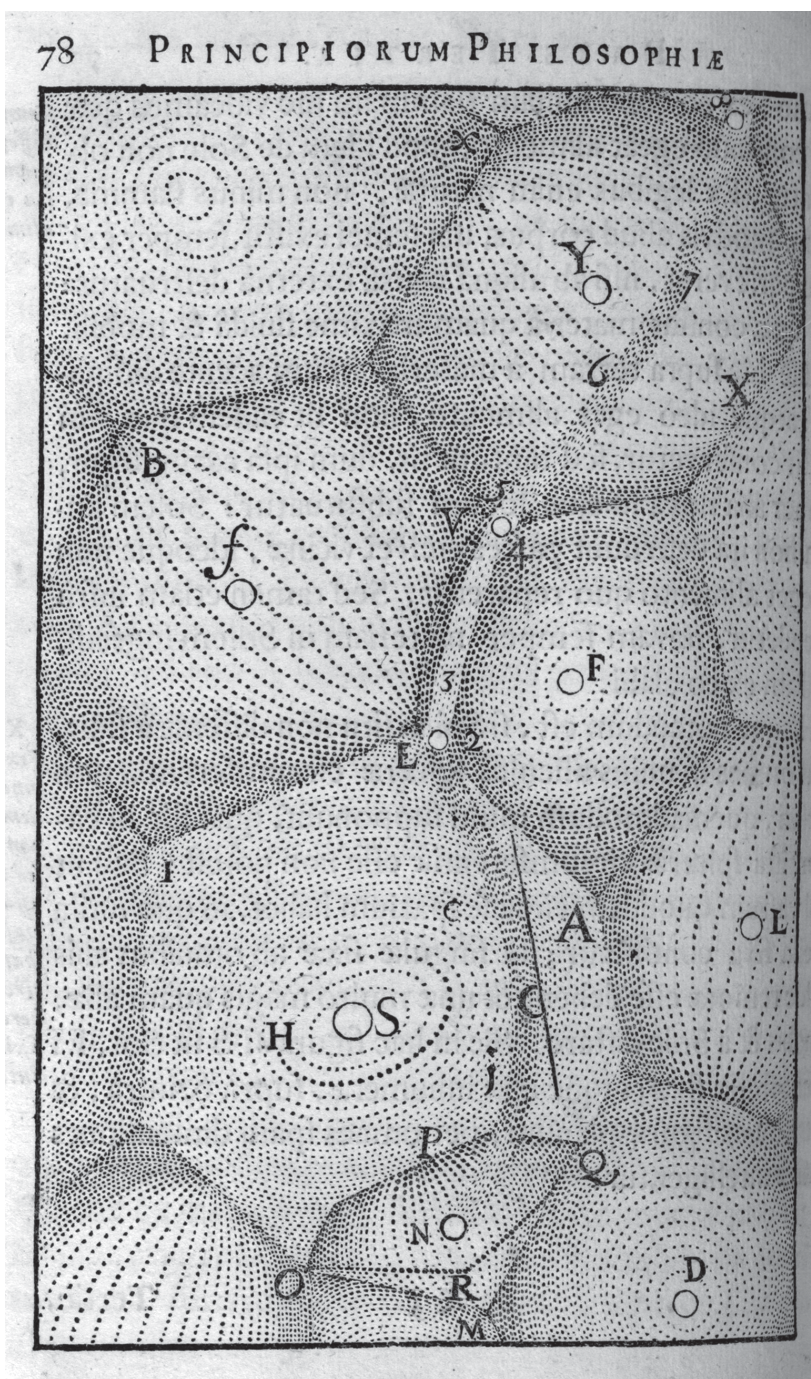
Von Brunos Überlegungen zieht sich ein Strang bis in die moderne Feldtheorie, die den Raum selbst als ein Kräfteverhältnis betrachtet und die (moderne) Dichotomie von Raum und Dingen überwindet. Laut Marie-Luise Heuser könne

[d]ie Verbindung von Kraft und Raum, die Bruno vornimmt, [...] als Vorstufe einer feldtheoretischen Auffassung der Metrik des Raums aufgefasst werden [...], die erst wieder mit der Infragestellung der mechanistischen Naturvorstellung [im 20. Jahrhundert; J. W.] neu konzipiert werden konnte.¹⁸⁰

178 Vgl. Giordano Bruno: *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*. In: ders.: *Opera latine conscripta*. Bd. I, Teil 3. Hg. von Francesco Fiorentino und Felice Tocco. Stuttgart 1962 (Nachdr. d. Ausg. Neapel/Florenz 1879–1891), S. 1–118.

179 Marie-Luise Heuser: Raumontologie und Raumfahrt um 1600 und 1900. In: *reflex. Tübinger Kunstgeschichte zum Bildwissen* 6 (2005), S. 1–15, hier S. 3. URL: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-10857> (07.07.2023). Vgl. hierzu auch dies.: Maximum und Minimum. Brunos Grundlegung der Geometrie in den *Articuli adversus mathematicos* und ihre weiterführende Anwendung in Keplers *Vom sechseckigen Schnee*. In: Klaus Heipke/Wolfgang Neuser/Erhard Wicke (Hg.): *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*. Weinheim 1991, S. 181–197.

180 Heuser: Raumontologie, S. 3.



2| Ausdehnung und Materie: Illustration aus René Descartes' *Principia philosophiæ* (1644).

Doch so bald sollten sich Brunos Überlegungen zu einer extensiven Verräumlichung von intensiven Kräften nicht durchsetzen. Seit der Renaissance zielten zahlreiche gegenläufige Bemühungen darauf ab, den Raum als einen eindeutigen Wahrnehmungsraum zu etablieren:

Dies geschah mehr oder weniger parallel zueinander in der Erforschung der Perspektive und der Normierung der Kartographie, wobei auf beiden Feldern spezielle Interessen verfolgt und dementsprechend andere Darstellungsmodi gefunden wurden. Die Landschaftsmalerei hingegen, Zeitgenossin der entscheidenden Neuerungen in Optik und Geographie des 16. und 17. Jahrhunderts, bot in gewisser Weise ein Gegenmodell, denn ihre Technik, Raum zu generieren, setzte sehr früh auf eine Interaktion von dargestelltem Land und Betrachter, der sich imaginär auf den Raum einlassen musste, um in den Genuss seiner Erfahrung zu kommen.¹⁸¹

Während die Perspektive als mathematische Konstruktion den Raum auf das Subjekt hin ausrichtet und eine exakte Vermessbarkeit des Raumes suggeriert, abstrahiert die Karte von einem Betrachter*innenstandpunkt, sodass der Eindruck entsteht, man könne den Raum unabhängig von einer subjektiven Perspektive erfassen und darstellen.¹⁸² Indem beide Verfahrensweisen an naturwissenschaftliche Erkenntnisse geknüpft werden, entfalten sie eine große kulturelle Überzeugungskraft, und das, obwohl sie die Wirklichkeit nicht abbilden, sondern in erster Linie dazu dienen, die menschlichen Raumvorstellungen zu homogenisieren, zu naturalisieren und zu synchronisieren. Dadurch erzeugen sie ein verlässliches Orientierungswissen, das nicht nur in Zeiten der Entdeckung neuer Kontinente von größter Wichtigkeit war, sondern auch heute noch »das menschliche Gefühl stark ansprechen«, indem sie »Klarheit und Genauigkeit, Sicherheit und Bestimmtheit« versprechen.¹⁸³

Die Verschiebungen innerhalb der Raumkonzeptionen des 16. Jahrhunderts lassen sich darüber hinaus auch mit der von Erwin Panofsky formulierten Beobachtung, dass sich in der Frühen Neuzeit ein allmählicher Wandel

181 Tanja Michalsky: Raum visualisieren. Zur Genese des modernen Raumverständnisses in Medien der Frühen Neuzeit. In: Alexander C. T. Geppert/Uffa Jensen/Jörn Weinhold (Hg.): Ortsgespräche. Raum und Kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert. Bielefeld 2005, S. 287–310, hier S. 291.

182 Dieser Sichtweise entsprechen bis zu einem gewissen Grad Erzählverfahren, die einen allwissenden Erzähler haben, der die geschilderten Räume aus olympischer Distanz zu erfassen und den Raum von einer Art beobachterunabhängigen allwissenden Distanz zu vermessen vermag. Vgl. hierzu Robert Stockhammer: Die Kartierung der Erde. Macht und Lust in Karten und Literatur. München 2007.

183 Jammer: Das Problem des Raumes, S. 125.

»vom Aggregatraum zum Systemraum«¹⁸⁴ abzeichnet, und mit Frank Lestringants These von der »Erfindung des Raumes«¹⁸⁵ in der Renaissance kurzschließen. Dabei zeigt sich, dass den Verschiebungen in den Raumkonzeptionen – unabhängig davon, ob man sie wie Leinkauf als eine Folgeerscheinung der philosophischen Diskussionen des 16. Jahrhunderts begreift oder wie Panofsky als Reaktion auf den in der Malerei seit Mitte des 15. Jahrhunderts konstruierten Perspektivraum oder wie Lestringant auf die Entdeckung und Kartographierung der neuen Welt zurückführt – gemein ist, dass der Raum allmählich zu einem in seiner dreidimensionalen Grundstruktur homogenen Raum vereinheitlicht wird. Als »Systemraum« erlaubt der dimensional verstandene Raum, wie das folgende Kapitel zeigen wird, die Dinge auf eine neue Weise zueinander in Beziehung zu setzen und ihre Bezogenheit und Wirkungen aufeinander zu visualisieren.

184 Erwin Panofsky: Die Perspektive als »symbolische Form«. In: ders.: Deutschsprachige Aufsätze II. Hg. von Karen Michels und Martin Warnke. Berlin 1998, S. 664–757, hier S. 739 f.

185 Frank Lestringant: Die Erfindung des Raums. Kartographie, Fiktion und Alterität in der Literatur der Renaissance. Erfurter Mercator-Vorlesungen. Hg. von Jörg Dünne. Bielefeld 2012.

RAUMMODELLIERUNGEN DER PSYCHE IM ANSCHLUSS AN DESCARTES

Dieses Kapitel wird die Verwendung von Verräumlichungsverfahren, die der Veranschaulichung geistig-seelischer Prozesse dienen, über ihre philosophischen und literarischen Modellierungen bei René Descartes, David Hume, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Clemens Brentano bis in die Entstehung der Psychoanalyse bei Sigmund Freud historisch weiterverfolgen. Es werden hierfür verschiedenartige Veranschaulichungen geistig-wahrnehmungstheoretischer und seelisch-psychischer Vorgänge in den Blick genommen, die – obwohl sie aus sehr verschiedenen Diskursen stammen und unterschiedliche Ziele verfolgen – alle auf räumlichen Darstellungen der zu erkundenden Prozesse basieren. Allen Beispielen ist gemeinsam, dass sie sowohl ›Räume in der Vorstellung‹ wie auch ›Räume der Vorstellung‹ sind. Wie bereits in Teresas *Moradas* sind diese Räume immer zugleich vorgestelltes Sujet wie auch Hilfsmittel und Medium, anhand dessen Wahrnehmungsabläufe und psychische Kräftedynamiken visualisiert und erschlossen werden.

Dass räumliche Relationierungen oftmals zur Darstellung und Analyse von komplexen Sachverhalten genutzt werden und besonders für die (philosophische) Theoriebildung von großer Bedeutung sind, wurde in der Forschung immer wieder hervorgehoben.¹ Dennoch verbleiben die konkreten epistemischen Funktionen von Raummetaphern bis heute ein Forschungsdesiderat. So werden Raummetaphern im *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* beispielsweise als »modellbildende Meta-Metapher[n]«² bezeichnet, ohne dass

1 Vgl. hierzu u. a. Jan Wöpping: *Raum und Wissen. Elemente einer Theorie epistemischen Diagrammgebrauchs*. Berlin/Boston 2016 und Fabian Horn: *Introduction: Space and Metaphor*. In: ders./Cilliers Breytenbach (Hg.): *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*. Berlin 2016, S. 9–20.

2 Köster: *Raum*, S. 281.

aber ihre besonderen Funktionsweisen gegenüber ›normalen‹ Metaphern schlüssig herausgearbeitet werden.³

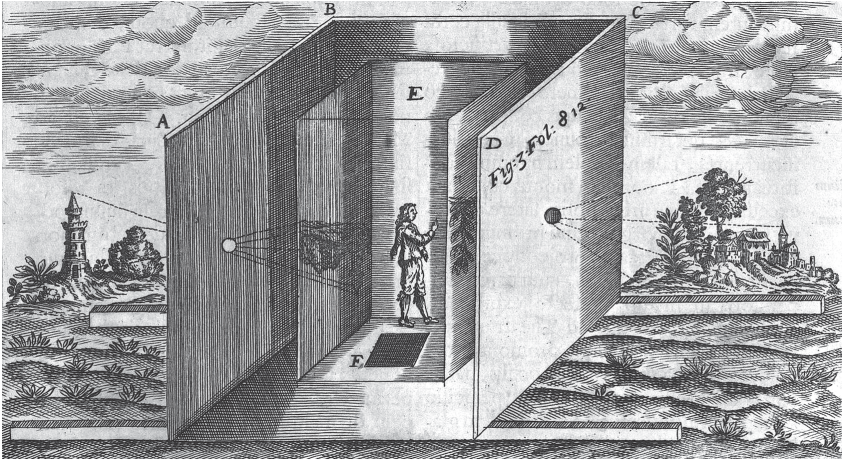
Um die spezifischen wissensgenerierenden Qualitäten von Verräumlichungsverfahren genauer zu bestimmen, werden hier die von Hans Blumenberg entwickelten Überlegungen zur absoluten Metapher mit Ansätzen aus der jüngeren Modellforschung und Diagrammatik verbunden. Gezeigt werden soll, dass die Verräumlichungsverfahren wesentlich zur epistemischen Umstellung von einem allgemeinen (nicht-räumlichen) Seelenbegriff zu einer räumlichen Vorstellung von Innerlichkeit beitragen und dass das moderne Subjekt sich unter Bezugnahme auf virtuelle Modellräume überhaupt erst als solches ›konstruiert‹. Die psychische Komplexität, die das Subjekt gegenüber früheren Epochen auszeichnet, beruht, so meine These, maßgeblich auf Verräumlichungsverfahren, mit deren Hilfe Wahrnehmungszusammenhänge und das Zusammenspiel psychischer Energien auf eine grundlegend wissenserzeugende Weise sicht- und erfahbar gemacht werden. Das moderne Subjekt ist somit als ein *Effekt* seiner räumlichen Modellierungen zu begreifen, ohne die es im wahrsten Sinne des Wortes kaum existieren würde.

DIE ANALOGIE VON AUGEN UND APPARATUR UND DIE DUNKLE KAMMER DES MENSCHLICHEN GEISTES

Das 17. Jahrhundert gilt gemeinhin als Jahrhundert der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Besonders in der Mathematik, der Astronomie, der Mechanik und der Optik wurden bereits in den 1620er bis 1630er Jahren bahnbrechende Einsichten gewonnen, die bisherigen philosophischen Definitionen oftmals diametral entgegenstanden und nur unter größten Schwierigkeiten mit den bis dahin gültigen Wissensbeständen in Einklang gebracht werden konnten. Eine besondere Rolle für die Erschließung neuen Wissens kam den neuen Techniken der Visualisierung zu. Erfindungen wie das Teleskop oder das Mikroskop und die dadurch ermöglichten naturwissenschaftlichen Experimente beeinflussten das Denken zahlreicher Philosophen – mitunter auch in einem ganz lebenspraktischen Sinn. So schliff etwa Spinoza zum Verdienst seines Lebensunterhalts optische Linsen – eine Tätigkeit, die er in seinen späten Briefen theoretisch reflektierte – und Leibniz' Monadenlehre kann auf seine begeisterten Experimente mit dem Mikroskop zurückgeführt werden.⁴

3 Vgl. ebd., S. 281–284. Auch George Lakoff und Mark Johnson gehen auf die besonderen Funktionen von Raummetaphern nicht gesondert ein. Vgl. dies.: *Metaphors We Live By*. Chicago 1980.

4 Vgl. etwa Spinozas Brief an Johannes Hudde, Mitte Juni 1666, in: Baruch de Spinoza: *Sämtliche Werke*. Bd. 6: Briefwechsel. Hg. und übers. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2017, S. 146–150 sowie die Briefe an Gottfried Wilhelm Leibniz vom 5. Oktober und 9. November



3| Camera obscura: Kupferstich aus Athanasius Kirchers *Ars magna lucis et umbrae* (1671).

Descartes entwickelt seine Vorstellung einer Seelenräumlichkeit auf der Basis einer Analogie zur Camera obscura, also zu einem technischen Apparat, dessen Funktionsweise sich den Betrachter*innen durch Beobachtung von außen erschließt. Im Gegensatz zu den vielen Erfindungen des 17. Jahrhunderts war die Camera obscura als visuelle Apparatur kein Novum, sondern bereits seit mehreren Jahrhunderten bekannt. Ihre Geschichte lässt sich über den arabischen Philosophen Alhazen bis zu Aristoteles zurückverfolgen.⁵ Als technisches Gerät war sie seit der Renaissance vor allem bei Künstlern sehr beliebt, da sie Experimente zur Konstruktion der Zentralperspektive ermöglichte (Abb. 3).⁶ Kepler gelang es als Erstem, das mathematische Funktionieren der Camera obscura korrekt zu bestimmen, in der Folge sollte er das Funktionieren des menschlichen Auges nach dem gleichen Prinzip erklären. Eingeleitet durch Keplers Untersuchungen in den *Paralipomena* von 1604, avancierte die Camera obscura im 17. Jahrhundert zum Modell einer im Entstehen begriffenen

1671 in: ebd., S. 184–187. Vgl. zu Leibniz Justin E. H. Smith: *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton/Oxford 2011, S. 149–161.

5 Vgl. u. a. John H. Hammond: *The Camera Obscura. A Chronicle*. Bristol 1981.

6 Vgl. hierzu Svetlana Alpers: *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*. Chicago 1983, S. 249 f. Alpers argumentiert, dass die Camera obscura bei den Künstlern im Norden Europas stärkeren Einfluss zeigte als in südlichen Ländern. Auch wenn diese Deutung umstritten ist, so zeigt sie in ihrer Studie überzeugend, dass zentrale Fragen nach perspektivischer Konstruktion und Darstellungsprinzipien meist im Zusammenhang mit der Camera obscura verhandelt wurden.

geometrischen Optik, die sich von der bisher vorherrschenden aristotelischen, sich auf Wellenbewegungen berufenden Medientheorie radikal unterschied.⁷

Descartes widmet sich der Camera obscura zum ersten Mal in *La Dioptrique*, einem dem *Discours de la méthode* (1637) neben *Les Météores* und *La Géométrie* beigefügten Essay. Er behandelt die Camera obscura hier als optisches Modell zur Erklärung menschlichen Sehens.⁸ Diese Überlegungen zur Optik wirken sich auch auf Descartes' Konzeption der Seele aus, da sie seine bisherige Deutung der Seele als zentrale Schalt- und Empfangszentrale aller geistigen Operationen ins Wanken bringen. Auf die jüngsten Forschungen verweisend, versucht Descartes zunächst eine vermittelnde Position zwischen den alten Seelenbestimmungen und den neueren optischen Erkenntnissen einzunehmen:

[P]our sentir, l'ame n'a pas besoin de contempler aucunes images qui soyent semblables aux choses qu'elle sent; mais cela n'empesche pas qu'il ne soit vray que les obiets que nous regardons, en imprimant d'assés parfaites dans le fonds de nos yeux; ainsi que quelques vns ont desia tres-ingenuusement expliqué, [...].⁹

[D]ie Seele, um zu empfinden, [muß sich] nicht in Bilder versenken [...], die den Dingen ähnlich sind, die sie empfindet. Freilich hindert das nicht, daß sich die Objekte, auf die wir blicken, ziemlich vollkommen auf dem Hintergrund unserer Augen einprägen. Einige Leute haben das bereits sehr geistreich erklärt [...].¹⁰

Descartes ist offenbar nicht bereit, die Autonomie der Seele als einer eigenständigen (Wahrnehmungs-)Instanz aufzugeben. Vielmehr versucht er sie mit der neuen wissenschaftlichen Wahrnehmungstheorie in Einklang zu bringen. Diese Theorie bestimmte das Sehen im Anschluss an Keplers Brechungsgesetz,

7 Zur Geschichte der Optik und des Sehens vgl. Gérard Simon: *Archéologie de la vision. L'optique, le corps, la peinture*. Paris 2003. Zur Entstehung der geometrischen Optik im 17. Jahrhundert vgl. des Weiteren Mark A. Smith: Ptolemy, Alhazen, and Kepler and the Problem of Optical Images. In: *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1998). H. 1, S. 9–44; ders.: Reflections on the Hockney-Falco Thesis: Optical Theory and Artistic Practice in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. In: *Early Science and Medicine* 10 (2005). H. 2, S. 163–185.

8 Vgl. auch Daniel Schmal: Visual Perception and the Cartesian Concept of Mind: Descartes and the Camera Obscura. In: *Conflicting Values of Inquiry* 37 (2015), S. 69–91.

9 René Descartes: *Dioptrique V*; S. 114. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich hier und im Folgenden auf die Ausgabe: ders.: *La Dioptrique*. In: ders.: *Œuvres de Descartes*. Bd. 6: *Discours de la méthode & Essais*. Hg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1973, S. 79–228.

10 René Descartes: *Die Dioptrik*. In: ders.: *Entwurf der Methode. Mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie*. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2013, S. 71–193, hier S. 98.

mit dem es möglich war, den genauen Strahlengang des Lichts im menschlichen Auge zu berechnen.¹¹ Dem aktuellen Wissensstand seiner Zeit folgend, deutet Descartes den visuellen Wahrnehmungsprozess nun als ein Geschehen, das analog zur Lichtbrechung in einer Camera obscura verläuft – eine Theorie, die er anhand eines eigenen Experiments mit einem Ochsenauge überprüfte und für richtig befand.¹² Mithilfe mehrerer in die Abhandlung eingefügter Zeichnungen illustriert er, dass der Gegenstand (V, X, Y) durch Vermittlung des Lichts zum Netzhautbild wird, das an die Retina (T, S, R) projiziert wird (Abb. 4). Von dort werde das Licht in Bewegung übertragen, indem die Projektionen an die Gehirnninnenwand vermittelt (7, 8, 9) und dann kraft der in den Nerven sitzenden Lebensgeister (den sogenannten »esprits animaux«¹³) an die Zirbeldrüse weitergeleitet werden, in der sich die Nervenreize schließlich in seelische Imaginationen verwandeln (Abb. 5).

Laut Albrecht Koschorke, der die wesentlichen Verschiebungen von Descartes' Modell gegenüber der sich auf Aristoteles berufenden scholastischen Tradition herausgearbeitet hat, wird der Wahrnehmungsprozess in dieser Konstruktion zu einer »Staffel von Vermittlungsschritten, die ein kontagiöses Fließen gemäß der antiken Lehre und ein mimetisches Einswerden der Sinne mit dem Objekt oder eine Urbild-Abbild-Isomorphie unmöglich machen«.¹⁴ Koschorke nimmt in seinem Beitrag Bezug auf die neu etablierten Ähnlichkeitsrelationen zwischen Ding und Vorstellung, zwischen Wort und Bild und zwischen dem Bewusstseinsinhalt der Sprecher*innen/Schreiber*innen und dem ihrer Adressat*innen.¹⁵ Für die hier verfolgte Analyse ist vor allem jener Aspekt von besonderer Bedeutung, dass Descartes Innenwelt und Außenwelt klar separiert und durch die Körpergrenze, die bis auf das Auge weitgehend undurchlässig wird, voneinander abschließt. Besonders auffällig erscheint, dass der Blick des Betrachters, der in der ersten Zeichnung Descartes' (Abb. 4) als bärtiger Mann im unteren Bild eingezeichnet ist, nicht primär auf die

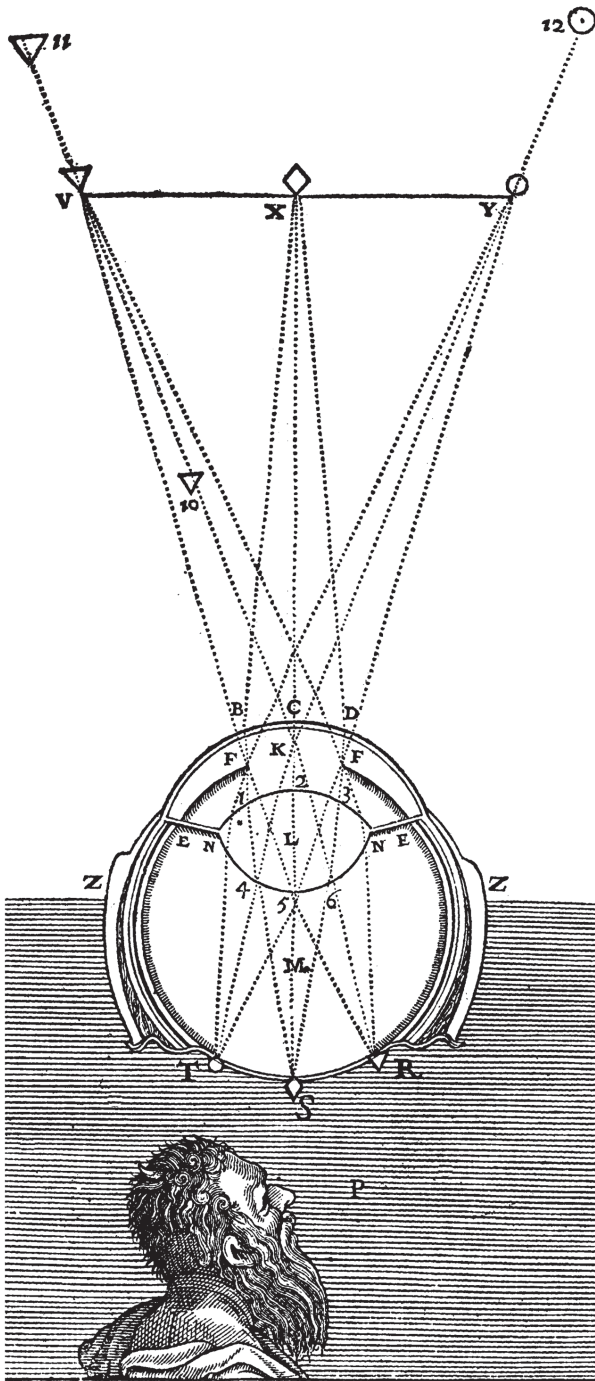
11 Vgl. Johannes Lohne: Zur Geschichte des Brechungsgesetzes. In: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 47 (1963). H. 2, S. 152–172, hier S. 161–164.

12 Vgl. Descartes: Dioptrique V; S. 115 f.

13 Ebd., IV; S. 110.

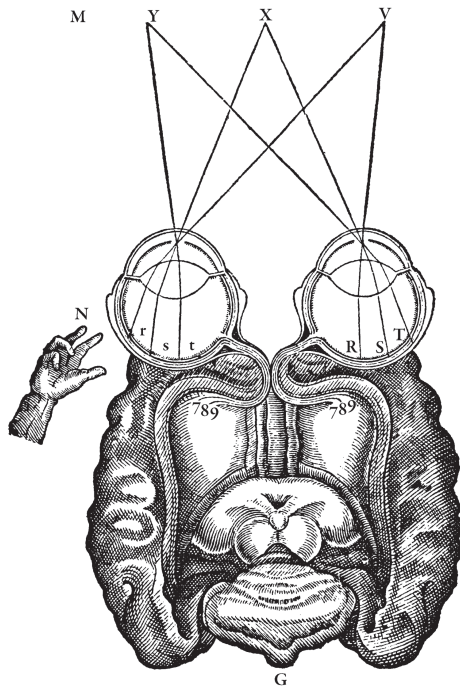
14 Albrecht Koschorke: Seeleneinschreibeverfahren. Die Theorie der Imagination als Schnittstelle zwischen Anthropologie und Literatur. In: Rudolf Behrens/Roland Galle (Hg.): Historische Anthropologie und Literatur. Romanistische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft. Würzburg 1995, S. 135–154, hier S. 140.

15 Vgl. ebd., bes. S. 138–143. Zur Fortschreibung und Neubetrachtung des Repräsentationsproblems am Beispiel von Leonard Eulers *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie* (1769–1773) vgl. Caroline Welsh: Ätherschwingungen und Nervenvibrationen. Leonard Eulers Seele in der camera obscura des Körpers und die Probleme der Wahrnehmung im 18. Jahrhundert. In: Horst Bredekamp/Wladimir Velminski (Hg.): *Mathesis & Graphé. Leonard Euler und die Entfaltung der Wissenssysteme*. Berlin 2010, S. 225–237.



4| Entstehung des Netzhautbildes: Illustration aus René Descartes' *Discours de la méthode* (1637).

Objekte der Außenwelt (V, X, Y) gerichtet ist, sondern vielmehr der inneren ›Mechanik‹ des Wahrnehmungsprozesses gilt. Mit dieser grundlegenden Umkehrung der Blickrichtung auf die eigenen Wahrnehmungsprozesse geht – und das soll hier als eine weitere und vielleicht die weitestreichende Erneuerung konturiert werden – eine *räumliche Modellierung* des Geistes einher, die sich, wie schon Teresas Burgmetaphorik, als äußerst fruchtbar erweist: Indem Descartes die technische Apparatur der Camera obscura auf das Gehirn überträgt, wird dieses zu einer Art ›dunklen Kammer‹ für Projektionen umfunktionierte, die an den Innenwänden des Gehirns ›betrachtet‹ werden können und gemäß der Abbildungslogik der Camera obscura die äußeren Bilder im Inneren des Geistes reproduzieren.



5| Transport des Netzhautbildes an die Gehirnninnenwand: Illustration aus René Descartes' *Discours de la méthode* (1637).

Eine der zahlreichen Schwierigkeiten dabei ist jedoch, dass Descartes bei der Schilderung des Wahrnehmungsapparats nicht aufzeigen kann, wie die visuellen Abdrücke genau an das Gehirn vermittelt werden, wie also die Seele eigentlich *sieht*. Während er die einzelnen Schritte des visuellen Wahrnehmungsprozesses minutiös darstellt, bricht er, sobald es zur Frage nach der spezifischen Wahrnehmungsform der Seele kommt, seine Überlegungen kurzerhand mit einem aus dem Kontext gerissenen und eigenartig konjunktivisch formulierten Verweis auf eine ebenso prinzipiell denkbare Erklärung für die Vererbung von Muttermalen ab:

Et de là ie pourois encores la transporter iusques a vne certaine petite glande, qui se trouue enuiron le milieu de ces concauités, & est proprement le siege du sens commun. Mesme ie pourois, encores plus outre, vous monstren comment quelquefois elle peut passer de là par les arteres d'une femme enceinte, iusques a quelque membre déterminé de l'enfant qu'elle porte en ses entrailles, & y former ces marques d'enuie, qui causent tant d'admiration a tous les Doctes.¹⁶

Ich könnte sie von dort wiederum bis zu einer gewissen kleinen Drüse transportieren, die sich ungefähr in der Mitte dieser Höhlungen findet und eigentlich der Sitz des Gemeinnsinns ist. Ich könnte sogar noch weiter gehen und Ihnen zeigen, wie die Abbildung manchmal von dort durch die Arterien einer schwangeren Frau auf ein bestimmtes Körperglied des Kindes übergeht, das sie in ihrem Schoß trägt, und dort jene Muttermale formt, die bei den Gelehrten große Verwunderung verursachen.¹⁷

Descartes betont in seinen Ausführungen immer wieder die Unabhängigkeit der Seele als letzter (sensueller) Wahrnehmungsinstanz – »c'est l'ame qui sent, & non le cors«¹⁸ –, belässt deren Funktionsweise jedoch weitgehend unbestimmt. Am Ende des fünften Discours über »Des images qui se forment sur le fonds de l'œil« vertröstet er seine Leser*innenschaft mit dem schlichten Hinweis, dass er die letzten Schritte zwar durchaus darzustellen in der Lage sei, nur momentan keinen Anlass dazu sehe. Diese Ungenauigkeit mag zum einen der Tatsache geschuldet sein, dass Descartes' Hauptinteresse in *La Dioptrique* der visuellen Wahrnehmungstheorie und nicht der Seele gilt. Zum anderen drückt sich darin aber auch seine Vorsicht gegenüber der Inquisition aus, welche eine rein physiologische Wahrnehmungstheorie ohne die Seele als letzte und eigentliche Wahrnehmungsinstanz kaum geduldet hätte.

In erster Linie verwundert aber die Doppelung der Bildprojektionen: Dass die Punkte V, X, Y gemäß der Funktionsweise der Camera obscura an die Innenwand der Retina projiziert werden, leuchtet ein, doch warum werden sie von dort nicht direkt von den »esprits animaux« über die optischen und zerebralen Nerven an die Zirbeldrüse weitergeleitet, sondern zunächst noch ein zweites Mal an die Innenwand des Gehirns projiziert? Wozu dient dieser nicht unbedingt nötige verdoppelnde Zwischenschritt? Bei Descartes heißt es:

16 Descartes: *Dioptrique* V; S. 129.

17 Descartes: *Dioptrik*, S. 108.

18 Descartes: *Dioptrique* IV; S. 109. Deutsche Übersetzung [*Dioptrik*], S. 94: »Es ist die Seele, die empfindet, nicht der Körper.«

[L]es images des obiets ne se forment pas seulement ainsi au fonds de l'œil, mais elles passent encores au delà iusques au cerueau, [...]. [...] D'où il est manifeste qu'il se forme derechef vne peinture 789, assés semblable aux obiets V,X,Y, en la superficie interieure du cerueau qui regarde ses concavités.¹⁹

[D]ie Bilder [formen sich] nicht nur so auf dem Augenhintergrund, sondern sie gehen über ihn hinaus sogar bis auf das Gehirn über. [...]. Von daher ist es offenkundig, daß sich auf der inneren, seinen Höhlungen zugewandten Oberfläche des Gehirns erneut eine Abbildung 789 formt, die den Objekten V, X und Y ziemlich ähnlich ist.²⁰

Ähnlich wie in der ersten Zeichnung (Abb. 4), in der Descartes einen Betrachter eingefügt hatte, der die Funktionsweise des Auges observiert, findet sich auch hier eine Doppelung der Beobachtung: Das Gehirn – »[le] cerueau qui regarde ses concavités«²¹ – betrachtet nicht die Erscheinungen der Außenwelt, sondern seinen eigenen Gehirnninnenraum. Geht man davon aus, dass Descartes in *La Dioptrique* wie auch später in seinen *Passions de l'âme* darauf bedacht ist, die Vorgänge des Gehirns und der Seele getrennt und zugleich parallel zueinander zu konstruieren, so liegt der Verdacht nahe, dass es ihm durchaus darum geht, eine ausschließlich physiologische Wahrnehmungstheorie zu etablieren, die auch ohne die metaphysische Instanz Seele auszukommen vermag, und er dabei zugleich bemüht ist, seine Theorie prinzipiell mit der philosophisch-christlichen Tradition der Seelenbestimmungen kompatibel zu halten, sodass sich die Seele jederzeit und ohne Umwege in seine naturkundliche Argumentation integrieren ließe. Man kann Descartes' Modell daher als eine Art Parallelkonstruktion deuten, bei der die physiologische Wahrnehmung des Gehirns und die Wahrnehmung der Seele unabhängig voneinander, aber parallel zueinander ablaufen. Auf diese Weise kann er sowohl den neueren wie auch den älteren Wissenstraditionen Tribut zollen: Die Wahrnehmung des Gehirns ist mit dem neueren optischen Paradigma kompatibel, ohne dass auf die Seele und die philosophische Tradition der älteren aristotelischen Wahrnehmungskonzeption gänzlich verzichtet werden muss.

Doch selbst bei einer solchen Lesart verbleibt auf der Seite des physiologischen Wahrnehmungsmodells vieles im Dunkeln. Es stellt sich beispielsweise die Frage, wie es kommt, dass wir die Gegenstände aufrecht sehen, wo doch das Netzhautbild auf dem Kopf steht. Warum führt das invertierte Netzhautbild nicht zu einem invertierten Wahrnehmungseindruck? Diese Frage hat

19 Descartes: *Dioptrique* V; S. 128 f.

20 Descartes: *Dioptrik*, S. 108.

21 Descartes: *Dioptrique* V; S. 129.

bereits Johannes Kepler beschäftigt, der sich, wie er bekennt, »lange gequält« habe, »nachzuweisen, wo im Auge die Lichtstrahlen einander ein zweites Mal schneiden, bevor sie die Netzhaut erreichen«. ²² Descartes' Dopplung des Wahrnehmungsprozesses mag von diesem die Wahrnehmungstheorie auf Jahrhunderte beschäftigenden Problem motiviert gewesen sein, ²³ bietet sie doch – wie verschiedentlich gedeutet – die Möglichkeit, dass bei der zweiten Brechung die Welt ganz nebenbei vom Kopf auch wieder auf die Füße gestellt wird. Geert Keil zufolge erliegt Descartes bei seiner Konzeption jedoch einem »Homunkulus-Fehlschluß«, bei dem »eine postulierte menschenähnliche Instanz [...] ausdrücklich oder unausdrücklich zur Erklärung der Arbeitsweise des menschlichen Geistes herangezogen wird«. ²⁴ Descartes habe

nicht bemerkt, daß schon der *Problemstellung* ein Homunkulus-Fehlschluß zugrunde liegt. Die Frage, wo denn die Invertierung wieder aufgehoben wird, entsteht allein unter der Annahme, daß auf der Netzhaut etwas ist, was gesehen wird, eben ein Bild, das sogenannte Netzhautbild. Nun ist aber das, was wir sehen, vor unseren Augen und nicht auf unserem Augenhintergrund. Hinter unseren Augen sind keine weiteren Augen mehr und auch kein Menschlein mit Augen. ²⁵

Nicht nur der von Descartes in seine Zeichnung eingefügte Betrachter, der den Homunkulus-Fehlschluß unmissverständlich illustriert, sondern auch die Formulierung, dass das Gehirn seinen eigenen Gehirnninnenraum betrachten könne (»[le] cerueau qui regarde ses concaités«), verweisen Keil zufolge darauf, dass Descartes sich zumindest behelfsweise eine menschliche Instanz vorgestellt habe, welche die Bilder im Gehirn visuell aufnimmt. Descartes, so Keil, »hat sich dabei der Suggestion des Bildbegriffs [...] nur halb entziehen können«. ²⁶ Geleitet von der physiologischen Entdeckung des Netzhautbildes, das wie die Camera obscura einen visuell sichtbaren Abdruck im Hintergrund

22 Johannes Kepler: Gesammelte Werke. Bd. 2: Astronomiae pars optica. Ad Vitellionem Paralipomena. Hg. von Franz Hammer. München 1939, S. 185. Das Zitat folgt der deutschen Übersetzung von Geert Keil in: ders.: Über den Homunkulus-Fehlschluß. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 57 (2003). H. 1, S. 1–26, hier S. 9.

23 Auch Berkeley setzt sich in seinem *Essay Towards a New Theory of Vision* (1709) noch mit der Inversionsproblematik auseinander, die er allerdings als Scheinproblematik abzutun versucht. Vgl. George Berkeley: *An Essay Towards a New Theory of Vision*. In: ders.: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Bd. 1: *Philosophical Commentaries. Essay Towards a New Theory of Vision. Theory of Vision Vindicated*. Hg. von Arthur A. Luce. London/Edinburgh 1948, S. 141–239, hier S. 171 f.

24 Keil: Homunkulus-Fehlschluß, S. 1. Kursivierung in der Vorlage hier entfernt; J. W.

25 Ebd., S. 9.

26 Ebd., S. 11.

des Auges hinterlässt, scheint Descartes sich die physiologische Seite der Wahrnehmung in *La Dioptrique* ebenfalls als eine visuelle Projektion im Inneren des Gehirns ausgemalt zu haben. Doch schon im nächsten Abschnitt (VI. Discours) beeilt er sich, das Missverständnis zu korrigieren, dem er selbst zumindest partiell aufgesessen zu sein scheint. Man dürfe sich die Sache auf keinen Fall so vorstellen, als ob es im Gehirn noch weitere Augen gäbe, offenbart er nun:

Or, encores que cete peinture, en passant ainsi iusques au dedans de nostre teste, retiene tousiours quelque chose de la ressemblance des obiets dont elle procede, il ne se faut point toutesfois persuader, ainsi que ie vous ay desia tantost assés fait entendre, que ce soit par le moyen de cete ressemblance qu'elle face que nous les sentons, comme s'il y auoit derechef d'autres yeux en nostre cerueau, avec lesquels nous la pussions apercevoir; mais plutost, que ce sont les mouuements par lesquels elle est composée, qui, agissans immediatement contre nostre ame, d'autant qu'elle est vnüe a nostre corps, sont institués de la Nature pour luy faire auoir de tels sentiments.²⁷

Nun behält zwar diese Abbildung, wenn sie so bis in das Innere unseres Kopfes übergeht, stets eine gewisse Ähnlichkeit mit den Objekten bei, von denen sie herrührt. Gleichwohl darf man – wie ich Ihnen vor kurzem bereits verständlich gemacht habe – sich nicht einreden, daß sie uns durch diese Ähnlichkeit diese Objekte empfinden läßt, gleichsam als ob es in unserem Gehirn wiederum andere Augen gäbe, mit denen wir sie wahrnehmen könnten. Vielmehr sind es die Bewegungen, durch die diese Abbildung gebildet wird, die von der Natur dazu eingerichtet sind, unsere Seele solche Empfindungen haben zu lassen, indem sie unmittelbar, da sie mit unserem Körper vereinigt ist, auf sie einwirken.²⁸

Die zahlreichen Possessivpronomen dieses Satzes, die sich kaum mehr eindeutig zuordnen lassen, und die negierte irrealer Konjunktivkonstruktion zeugen von den Schwierigkeiten, in die sich Descartes' mit der parallelen Konstruktion eines visuell wahrnehmenden Gehirns und einer sensomotorisch erkennenden Seele verstrickt. Was parallel und unabhängig voneinander funktionieren soll, schachtelt sich hier in einem schier endlosen Satz ineinander und führt zu zahlreichen Unschärfen in Bezug auf das Verhältnis von Seele und Gehirn. Descartes pointiert schließlich, dass wir allein durch die von der Seele empfundenen Bewegungsimpulse die Bilder erkennen könnten. Letztlich

27 Descartes: *Dioptrique* VI; S. 130.

28 Descartes: *Dioptrik*, S. 110.

sei der Seheindruck der Seele zu verdanken: »[C]'est l'ame qui voit, & non pas l'œil«. ²⁹ Damit werden im letzten Schritt *beide* Seiten seiner Parallelkonstruktion, bestehend aus visuell-zerebraler Betrachtung und seelischer Wahrnehmung, doch noch sensomotorisch gewendet, ohne dass die Funktion des zuvor entwickelten Netzhautabbildes noch einmal zum Tragen käme.

Dieser letzte Übersetzungsschritt des visuellen Bildes im Gehirn in die von der Seele wahrgenommenen Bewegungsimpulse durch die »esprits animaux« wird sich wissenschaftsgeschichtlich gesehen kaum mehr durchsetzen. Die visuelle Suggestivkraft des neu entdeckten repräsentationslogischen Netzhautabbildes wird sich als zu stark erweisen und in der Folge immer wieder zur Erklärung der Wahrnehmungsprozesse des Gehirns herangezogen werden. Speziell im Vergleich zu den kaum nachvollziehbaren sensomotorischen Bewegungsabläufen der seelischen Wahrnehmung erweist sich die visuelle Bildmetaphorik des Blicks auf den eigenen Gehirnninnenraum schlichtweg als wirkungsvoller, um sich die Wirkungen von Sinneseindrücken im Gehirn vorzustellen. Descartes wird der Bild-Versuchung in seinem Alterswerk *Les Passions de l'âme* selbst noch einmal erliegen, wenn er die Formulierung, dass das Gehirn seinen eigenen Gehirnninnenraum erblickt – entgegen seinen korrigierenden Bemerkungen im VI. Discours von *La Dioptrique* –, wörtlich wiederholt. Hier heißt es:

Ainsi, par exemple, si nous voyons quelque animal venir vers nous, la lumiere reflechie de son corps en peint deux images, une en chacun de nos yeux; & ces deux images en forment deux autres, par l'entremise des nerfs optiques, dans la superficie interieure du cerveau, qui regarde ses concavitez; [...].³⁰

Wenn wir so zum Beispiel irgendein Tier auf uns zukommen sehen, zeichnet das von seinem Körper reflektierte Licht zwei Bilder von ihm, jeweils eines in jedem unserer Augen; und diese beiden Bilder bilden durch die Vermittlung der optischen Nerven zwei andere Bilder von ihm auf der inneren Oberfläche des Gehirns aus, die den Höhlen zugewandt ist; [...].³¹

29 Descartes: *Dioptrique* VI; S. 141. Deutsche Übersetzung [Dioptrik], S. 118: »[D]ie Seele ist [es], die sieht und nicht das Auge«.

30 René Descartes: *Passions* I, XXXV; S. 355. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich hier und im Folgenden auf die Ausgabe: ders.: *Les Passions de l'âme*. In: ders.: *Œuvres de Descartes*. Bd. 11: *Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme*. Anatomica. Varia. Hg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1909, S. 291–497.

31 René Descartes: *Die Passionen der Seele*. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2014, S. 24.

Die visuelle Metaphorik eines auf den eigenen Gehirnninnenraum blickenden Gehirns (»dans la superficie intérieure du cerveau, qui regarde ses concavités«), die Descartes hier abermals in Anschlag bringt, sollte von nun an die Theorie über die Beobachtung von Wahrnehmungsprozessen und die Entstehung von neuen visuellen Raummodellierungen implizit lenken und sich bis in die moderne Hirnforschung³² auswirken. Die Tatsache, dass moderne Wahrnehmungstheorien zunehmend auf das Gehirn beziehungsweise das Bewusstsein fokussieren und auf die Seele als naturphilosophische (und oftmals auch metaphysische) Erklärungsinstanz verzichten, wird das repräsentationslogische Denkmodell, bei dem virtuelle Kräfterdynamiken weitgehend ausgeblendet werden, weiter begünstigen.

DIE RAUMMETAPHER ALS ABSOLUTE METAPHER

In den *Paradigmen zu einer Metaphorologie* verfolgt Hans Blumenberg anhand ausgewählter Beispiele aus der Geistes- und Kulturgeschichte den Gedanken, dass bestimmte Metaphern wie etwa die der »nackten Wahrheit« oder des »Leben[s] als Schifffahrt« als Grundbestände der philosophischen Sprache anzusehen sind, die sich nicht durch Begriffe ersetzen und so »ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen«.³³ Absolute Metaphern haben nach Blumenberg eine Anschaulichkeit, die, obgleich sie begrifflich nie vollständig einholbar ist, menschliches Denken und Handeln grundlegend anleitet.³⁴ Als »Grundbestände der philosophischen Sprache«³⁵ werden sie nicht durch Begriffe, sondern allenfalls durch neue absolute Metaphern ersetzt, welche die Totalität der Wirklichkeit wiederum neu erschließen und neue Orientierungsmuster bieten.³⁶

32 Hierauf wird weiter unten, S. 156–160, noch ausführlicher eingegangen.

33 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M. 1998, S. 10.

34 Blumenberg hat diesen Ansatz in verschiedenen Einzeldarstellungen, etwa zur Lichtmetaphorik in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen oder der »Daseinsmetapher« der Schifffahrt (Schiffbruch mit Zuschauer. Frankfurt a. M. 1979) sowie der Metapher des Buches (Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M. 1981), weiter ausgeführt.

35 Blumenberg: *Paradigmen*, S. 10.

36 Blumenberg hat seine Metaphorologie anhand von Beispielen entwickelt, die vorrangig aus den großen Weltbildentwürfen der Mythologie, der Philosophie und der Religion stammen. Er hat dabei keinerlei systematisierenden Anspruch erhoben, dass absolute Metaphern nur in bestimmten Phänomen- und Problembereichen anzutreffen seien. Auch hat er sich einer tragfesten Definition der absoluten Metapher zeitlebens enthalten. Er zog die Metaphorologie als Praxis ihrer Theoretisierung vor, was es erschwerte, eindeutige Kriterien für absolute Metaphern auszumachen und seine Metaphorologie fortzuschreiben. Vgl. hierzu auch Michael Schumann: Die Kraft der Bilder. Gedanken zu Hans Blumenbergs Metaphernkunde. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69 (1995). H. 3, S. 407–422. Zur Anschlussfähigkeit der Metaphorologie und den Perspektiven ihrer

In absoluten Metaphern kommen bestimmte Grundorientierungen zum Ausdruck, die eine konstitutive Rolle für unsere Wirklichkeitserkenntnis spielen:

Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltsicht gleichsam ›im Rücken‹; noch zwingender sind wir durch Bildervorrat und Bilderwahl bestimmt, ›kanalisiert‹ in dem, was überhaupt sich uns zu zeigen vermag und was wir in Erfahrung bringen können.³⁷

Die Aufgabe der metaphorologischen Analyse, die Blumenberg zunächst als eine Ergänzung zur Begriffsgeschichte versteht, bestehe darin, logische Verlegenheiten zu ermitteln, d. h. die Unzulänglichkeiten der begrifflichen Sprache aufzuspüren, für die Metaphern einspringen und einen neuen bildlichen Rahmen zur Verfügung stellen. Ziel der Metaphorologie sei es, auf diese Weise

an die Substruktur des Denkens heranzukommen, an den Untergrund, die Nährlösung der systematischen Kristallisationen, aber sie will auch faßbar machen, mit welchem ›Mut‹ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft.³⁸

Bezieht man diese Überlegungen auf die Beschreibung von Wahrnehmungsvorgängen mithilfe der Camera obscura-Metaphorik, so erscheint die logische Verlegenheit nicht primär begrifflicher Natur. Sie besteht vielmehr darin, dass es zwar eine neue wissenschaftliche Erkenntnis gibt (die Brechung des Lichts und die Entstehung eines Netzhautabbildes), sich diese neue Erkenntnis aber noch nicht in eine zusammenhängende Wahrnehmungstheorie überführen lässt. Denn schließlich ist das Netzhautbild nur ein Aspekt des Sehvorgangs, der jedoch nicht zu erhellen vermag, wie Wahrnehmung im Bewusstsein entsteht. Die Metaphorik entstammt hier nicht einem mythologischen, unwissenschaftlichen Vorverständnis, sondern entsteht vielmehr aus einer durch

Weiterführung vgl. Philipp Stoellger: Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung. In: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.): Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie. Frankfurt a. M. 2009, S. 203–236 und Thomas Rentsch: Thesen zur philosophischen Metaphorologie. In: ebd., S. 137–152. Rentsch möchte eine »Systematik bzw. Übersicht über diejenigen Phänomen- und Problemereiche entwickeln, in denen absolute Metaphern/Bilder unverzichtbar und konstitutiv sind«. Ebd., S. 142.

³⁷ Blumenberg: Paradigmen, S. 91 f.

³⁸ Ebd., S. 13.

eine Theorie hervorgerufenen Erklärungsnot, die unter Bezugnahme auf einen technischen Ablauf gelöst werden soll.³⁹

Dass der Vergleich von Wahrnehmungsprozessen mit der Camera obscura sich »in seinen Bildern selbst voraus« ist, wird bereits in Descartes' wiederholter Formulierung, dass das Gehirn seinen eigenen Gehirnrinnenraum betrachte, deutlich. Es scheint, als ob er die Analogie mit der Camera obscura nicht nur verwendet, um die Funktionsweise des Netzhautbildes zu veranschaulichen, sondern dass die Metapher darüber hinaus die Erschließung der Wahrnehmungsprozesse im Gehirn begründet. Sie entfaltet eine situationserschließende Bildlichkeit, die es Descartes ermöglicht, über Zusammenhänge zu sprechen, die referenziell nicht fassbar sind.

Die Deutung der Camera obscura-Metapher als absolute Metapher ist naheliegend, zeichnen sich absolute Metaphern doch dadurch aus, dass sie einen »Totalhorizont«⁴⁰ erschaffen, der umfassende Auswirkungen auf die Konstitution von Wirklichkeit hat: »Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität.«⁴¹ Dadurch erzeugen sie, wie Thomas Rentsch ausführt,

einen zwar *auch* distanzierbaren und objektivierbaren, jedoch gleichwohl transzendentalen, d. h. zu unseren faktischen, praktischen und begrifflichen Möglichkeitsbedingungen gehörenden und je und je unhintergehbaren Kontext, [...] einen Kontext, der auch bei partialen Distanzierungen in toto und fundamental nicht distanzierbar ist.⁴²

Die räumliche Vorstellung des Geistes als einer dunklen Projektionskammer, die Descartes seinen Überlegungen zugrunde legt, bildet nicht nur die konstitutive Bildlichkeit seiner Wahrnehmungstheorie. Sie ist nicht nur situationserschließend in dem Sinne, dass sie in die Lage versetzt, über einen physiologischen Bereich zu sprechen, der sich wissenschaftlicher Erforschung entzieht. Die Metapher erschafft darüber hinaus einen epistemischen »Totalhorizont«

39 Vgl. hierzu u. a. Hans Blumenberg: Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem. In: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M. 2001, S. 253–265; ders.: Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. In: ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1981, S. 7–54. Zur Technisierungsleistung von Metaphern vgl. auch Rüdiger Campe: Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. In: Haverkamp/Mende (Hg.): Metaphorologie, S. 283–315.

40 Hans Blumenberg: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. In: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften, S. 193–209, hier S. 196.

41 Blumenberg: Paradigmen, S. 25.

42 Rentsch: Thesen, S. 143.

und »unhintergehbaren Kontext«, in dem Ideen über Jahrhunderte hinweg vornehmlich als Repräsentationen von äußeren Erscheinungen und Zusammenhängen gelten: »In Descartes's conception – the one which became the basis for ›modern‹ epistemology – it is *representations* which are in the ›mind‹. The Inner Eye surveys these representations hoping to find some mark which will testify to their fidelity.«⁴³

Nicht zuletzt bieten absolute Metaphern die Möglichkeit, unterschiedliche, zum Teil stark divergierende Ansichten in einen Systemzusammenhang einzubinden und *innerhalb* des zur Verfügung gestellten Totalhorizonts zu einem Ganzen, d. h. zu einem kohärenten Zusammenhang zu konfigurieren. Die Vorstellung eines in sich abgeschlossenen Bewusstseins als inneren Raum stellt einen solchen Zusammenhang bereit, der von nun an die verschiedenen (westlichen) Konzeptualisierungen der ›inneren Natur‹ des Menschen prägen wird. Subjektive Gefühle, Stimmungen und Befindlichkeiten werden nun nicht nur in der Philosophie, sondern auch in Literatur und Psychologie ausschließlich als im Inneren des Subjekts entstehende Phänomene angesehen. Ältere Konzeptionen, denen zufolge Affekte von außen auf den Menschen einwirken oder als relationale Phänomene zu begreifen sind, die in sozialen Zusammenhängen entstehen, werden damit weitgehend verdrängt – sie sind mit der strikten Separierung von Innen- und Außenraum inkompatibel.

Absolute Metaphern sind nach Blumenberg nur durch neue absolute Metaphern ersetzbar. Sie sind nicht »Schmuck« der Rede, sondern bieten ein grundlegendes »Mehr an Aussageleistung«,⁴⁴ das anders nicht zu fassen wäre und sich nicht in begriffliche Sprache überführen lässt. Eine absolute Metapher erlaubt es uns, bestimmte elementare Annahmen aus einem Bereich auf einen anderen Bereich zu übertragen und dadurch neue – in der Regel nicht vorhersehbare – Bedeutungszusammenhänge zu generieren, die in ihrer ausgeprägten Bildlichkeit sprachlich oftmals gar nicht umfassend paraphrasiert werden können. »Metaphorical thought«, so auch Max Black, »is a distinctive mode of achieving insight«.⁴⁵

43 Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton 1979, S. 45.

44 Blumenberg: *Paradigmen*, S. 9.

45 Max Black: *Models and Metaphors*. *Studies in Language in Philosophy*. Ithaka 1962, S. 237. Ähnlich wie Blumenberg gesteht auch Black bestimmten Metaphern einen Sonderstatus zu. Sie werden von ihm jedoch als »conceptual archetypes« bezeichnet und unterscheiden sich von Blumenbergs absoluter Metapher durch die Tatsache, dass sie sich aus mehreren Leitideen zusammensetzen: »By an *archetype* I mean a systematic repertoire of ideas by means of which a given thinker describes, by *analogical extension*, some domain to which those ideas do not immediately and literally apply. Thus, a detailed account of a particular archetype would require a list of key words and expressions, with statements of their interconnections and their paradigmatic meanings in the field from which they were originally drawn.« Ebd., S. 241.

In aktuellen kognitionswissenschaftlichen Ansätzen wird versucht, Bewusstseinskonzepte zu erarbeiten, die auf neuartigen Metaphern beruhen. Bevor ich auf jüngere Vorschläge zu alternativen Metaphern zur Beschreibung von Vorgängen der Subjektkonstitution eingehe, möchte ich jedoch zunächst anhand einiger ausgewählter Schlaglichter weiterverfolgen, auf welche Weise sich Descartes' Anschauungen auf nachfolgende philosophische, literarische und auch psychologische Diskussionen ausgewirkt haben. Das sich seit dem 16. Jahrhundert allmählich formierende moderne Subjekt denkt sich, so die übergreifende These, inhärent räumlich. Es verfügt über eine in seine Selbstkonstitution eingeschriebene Räumlichkeit, die weder für vormoderne noch für postmoderne Subjektkonzeptionen in Anschlag gebracht werden kann.

ZUR METAPHORIK DER DUNKLEN KAMMER BEI LOCKE UND HUME

Die Metaphorik der Camera obscura, der dunklen Kammer, für den menschlichen Geist sollte rasch Geschichte machen. John Locke ist einer der Ersten, der sie an prominenter Stelle übernimmt und den »dark room« in seinem *Essay Concerning Human Understanding* (1690) als eigenen Paragraphen abhandelt:

I pretend not to teach, but to inquire; and therefore cannot but confess here again, – that external and internal sensation are the only passages I can find of knowledge to the understanding. These alone, as far as I can discover, are the windows by which light is let into this *dark room*. For, methinks, the understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little openings left, to let in external visible resemblances, or ideas of things without; would the pictures coming into such a dark room but stay there, and lie so orderly as to be found upon occasion, it would very much resemble the understanding of a man, in reference to all objects of sight, and the ideas of them.⁴⁶

Locke vergleicht menschliches Verstehen mit einem »dark room«, der bis auf eine kleine Öffnung, durch welche die Repräsentationen von Gegenständen und Ideen hereinkommen, als weitgehend lichtloser Raum imaginiert wird. Der optische Vergleich mit der Camera obscura, bei der die Wahrnehmungseindrücke im Inneren repräsentiert werden, hat sich dabei von seiner technischen Funktion weiter abgelöst und verselbstständigt. Locke zufolge hinterlassen nicht nur reale Gegenstände ihren Abdruck als Abbilder auf der inneren Projektionsfläche des Gehirns, auch Ideen werden von ihm mithilfe der

46 John Locke: *Essay II, Chap. XI, 17*; S. 211 f. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich hier und im Folgenden auf die Ausgabe: ders.: *An Essay Concerning Human Understanding*. Bd. 1. Hg. von Alexander Campbell Fraser. Oxford 1984.

Camera obscura-Metapher konzeptualisiert und – obwohl sie außerhalb des Menschen keine sichtbare Realität haben – ebenfalls repräsentationslogisch als visuelle Abdrücke vorgestellt. Der Innenraum wird in dieser Variante der Metapher kurzerhand zu einem gut verschlossenen Schrank (»a closet wholly shot«) erklärt, in dem die Bilder aus der Außenwelt aufbewahrt werden. Würde man die verschiedenen vergänglichen Eindrücke, die im Laufe eines Lebens in das Subjekt eindringen, ordentlich nebeneinanderreihen, so ließe sich daraus das Funktionieren des menschlichen Geistes (»the understanding of man«), der aus allen Eindrücken Ideen bildet, begreiflich machen. Anders als Descartes weitet Locke die Metapher über die Analogie von Auge und Apparatur auf alle Formen des menschlichen Verstandes aus:

And if these organs, or the nerves which are the conduits to convey them from without to their audience in the brain, – the mind's presence room (as I may call it) – are any of them so disordered as not to perform their functions, they have no postern to be admitted by; no other way to bring themselves into view, and be perceived by the understanding.⁴⁷

Unabhängig davon, ob es sich um visuelle, auditive oder sensorische Empfindungen handelt, sie alle werden der visuellen Repräsentationslogik der Camera obscura untergeordnet. Sämtliche Empfindungen werden laut Locke vom »internal sense« in »the mind's presence room« wahrgenommen und gesichtet. Dabei müssen sie der Logik der Metapher gemäß (und den technischen Vorgaben der Apparatur entsprechend) von außen durch kleine Öffnungen »gezwängt« werden. Ein »Hintereingang« (»postern«) wird ihnen von Locke nicht zugestanden.

Die Vorstellung des Bewusstseins als einer dunklen Projektionskammer entfaltet hier eine Bildmächtigkeit, die durch ihre Anschaulichkeit das philosophische Denken über Bewusstseinsprozesse modelliert und über die rein begriffliche Erfassung von Zusammenhängen weit hinausgeht. Das Individuum betrachtet seine Wahrnehmungen und Empfindungen auf seiner eigenen inneren Bühne, die es wie im Theater nun in ihren einzelnen Abläufen verfolgen kann. Es entsteht eine Art *theatrum mentis*,⁴⁸ ein Aspekt, der bei

47 Ebd., Chap. III, 1; S. 148 f.

48 Vgl. Marian Hobson: Du Theatrum Mundi au Theatrum Mentis. In: Revue des Sciences Humaines 167 (1977), S. 379–394. Im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert wird, Hobson zufolge, die Vorstellung des »Theatrum Mundi«, bei dem Gott als Zuschauer fungiert, durch die sich immer stärker durchsetzende Sichtweise eines »Theatrum Mentis« ersetzt, bei dem das Individuum zum Zuschauer beziehungsweise zur Zuschauerin seines eigenen Geistes und seiner Erfahrungen wird.

Locke in der Semantik der »audience in the brain« deutlich wird und den auch David Hume in der *Treatise of Human Nature* (1740) herausstreicht:

The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different, whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd.⁴⁹

Wie bei Locke vollzieht sich auch bei Hume die philosophische Argumentation im Rahmen der repräsentationslogischen Metaphorik, die nicht angezweifelt wird, selbst wenn sich der eigentliche Ort der Projektionen, die innere Bühne, nicht genauer bestimmen lässt. Auch bei ihm steht die ungeordnete Komplexität der in das Bewusstsein eindringenden Perzeptionen im Vordergrund. Doch auch wenn Hume darauf aufmerksam macht, dass das Repräsentationstheater des Geistes nicht so einfach sei, wie wir es uns vorzustellen geneigt sind, und die Frage der Kongruenz der Abbildungen in unserem Geist mit den Erscheinungen in der Welt nicht geklärt sei, hält er dennoch an der grundsätzlichen Annahme des inneren Wahrnehmungstheaters fest und bleibt damit ebenfalls dem »Totalhorizont« der Metapher verhaftet. Anders als Descartes hebt Hume hingegen die Sukzessivität der Perzeptionen hervor und versucht damit gewissermaßen nachträglich, die von Descartes weitgehend ausgesparten Bewegungsmomente in das repräsentationslogische Modell zu integrieren.

LITERARISCHE UND PSYCHOLOGISCHE ANEIGNUNGEN

Die Metapher der dunklen Kammer löst sich, wie das Zitat von Hume bereits andeutet, bald aus dem Bildspendebereich der visuellen Optik und etabliert sich als eine Metapher, die auch losgelöst von ihrem ursprünglichen wahrnehmungstheoretischen Kontext Verwendung findet. Diese Modifikation findet sich beispielsweise bei Rousseau, der in den *Ébauches des Confessions* ebenfalls auf die Camera obscura anspielt:

49 David Hume: *Treatise I, Part IV, Sect. VI, 4*. Zit. nach ders.: *A Treatise of Human Nature*. Bd. 1. Hg. von David Fate Norton und Mary J. Norton. Oxford 2007, S. 165.

Si je veux faire un ouvrage écrit avec soin comme les autres, je ne me peindrai pas, je me farderai. C'est ici de mon portrait qu'il s'agit et non pas d'un livre. Je vais travailler pour ainsi dire dans la chambre obscure; il n'y faut point d'autre art que de suivre exactement les traits que je vois marqués.⁵⁰

In Anlehnung an das Modell der Camera obscura, die es erlaubt, die observierten Gegenstände wahrheitsgetreu abzubilden, wendet sich Rousseau gegen die Malerei, die für Beschönigungen anfällig sei und keine Objektivität garantiere. Um den Leser*innen einen objektiven Bericht vorzulegen und gleichzeitig die Wahrhaftigkeit seiner Darstellung zu gewährleisten, greift er auf das Bild einer mithilfe der Camera obscura erstellten Zeichnung zurück, die für Objektivität und getreue Reproduktion einsteht. Die Exaktheit seiner literarischen Selbstdarstellung solle einer durch die Camera obscura abgespiegelten Skizze entsprechen, bei der die alleinig erforderliche Kunst darin besteht, die zu sehenden Züge exakt abzapfen. In der endgültigen Fassung der *Confessions* (1782) ist die Metapher jedoch gestrichen und klingt nur noch als Echo an. Dort heißt es: »Voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais.«⁵¹ Es ist zu vermuten, dass Rousseau den Bezug zur dunklen Kammer streicht, weil ihm die Camera obscura-Metapher letztlich nicht mehr dienlich ist: Obgleich sie für die von ihm angestrebte Objektivität seiner Darstellungen steht, impliziert sie zugleich auch, dass die Bilder von außen in das Subjekt hineinkommen. Gerade dieser Aspekt ist zwiespältig, weil er der von Rousseau postulierten Singularität seiner Person entgegenstehen könnte. In der neuen Fassung zeichnet sich Rousseau nur noch nach seiner (inneren) Natur und Wahrheit (»d'après nature et dans toute sa vérité«), ohne auf die Camera obscura zu verweisen.

Dass die Camera obscura-Metaphorik in dem Moment fragwürdig wird, in dem nicht mehr die Wahrnehmungsprozesse, sondern literarische Produktionsprozesse und die Darstellbarkeit der Psyche in den Mittelpunkt rücken, unterstreicht auch Friedrich Maximilian Klingner. Im Jahr 1803 äußert er in

50 Jean-Jacques Rousseau: *Ébauches des Confessions*. In: ders.: *Œuvres complètes*. Bd. 1: *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. Hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. Paris 1959, S. 1148–1164, hier S. 1154. »Wenn ich ein sorgfältig geschriebenes Buch wie die anderen machen will, werde ich mich nicht malen, sondern die Farbe auftragen. Es handelt sich hier um mein Porträt und nicht um ein Buch. Ich werde sozusagen in der Dunkelkammer arbeiten; es bedarf keiner anderen Kunst, als den Zügen, die ich sehe, genau zu folgen.« Deutsche Übersetzung von der Autorin J. W.

51 Jean-Jacques Rousseau: *Les Confessions de J. J. Rousseau* [Vorwort zum Genfer Manuskript]. In: ders.: *Œuvres complètes*. Bd. 1, S. 1–656, hier S. 3. »Dies ist das einzige Porträt eines Mannes, das genau nach der Natur und in seiner ganzen Wahrheit gemalt wurde, das existiert und wahrscheinlich jemals existieren wird.« Deutsche Übersetzung von der Autorin J. W.

seinen *Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur* mit Blick auf die Genieästhetik des Sturm und Drang:

Es gibt Poeten – nicht Dichter – die uns die Natur so kalt, hölzern, steif und schülermäßig korrekt beschreiben, als hätten sie während ihrer Arbeit hinter der *Camera obscura* gesessen. [...]. [I]hr ganzes *sensorium* ist und wird eine *Camera obscura*, in der sich alles verkleinert, und zusammenzieht, und wo alles da ist, nur das Belebende und Bewegende nicht. Es fällt auch wohl Licht hinein, aber ohne Wärmestoff.⁵²

Klinger verurteilt die dichterische Darstellung, die nur mechanisch reproduziert und dabei ihr eigentliches »sensorium«, ihre sinnlich belebenden und bewegenden Wahrnehmungskräfte nicht nutze. An die Stelle einer objektiv nachvollziehbaren, widerspiegelnden Repräsentation treten nun, vor allem in den Werken des Sturm und Drang, die individuelle Natur des dichterischen Akts und der bewegende subjektive Ausdruck. Die sinnliche Wahrnehmung wird nun nicht länger als ein rezeptiver, sondern als ein aktiver Produktionsprozess aufgefasst, in dem die Autor*innen mithilfe ihrer schöpferischen Einbildungskraft projektive Welten aus sich selbst heraus erzeugen.

Anders als Descartes, Locke und Hume, die mit ihren philosophischen Bestimmungen darauf zielten, die Wahrnehmungsprozesse und das prinzipielle Funktionieren des menschlichen Geistes auf möglichst allgemeingültige Weise zu erklären, geraten in den literarischen Bezugnahmen die individuell-subjektiven Perzeptionen in den Mittelpunkt.

Auch Jean Paul zufolge solle der Dichter die Eindrücke, die er von der Außenwelt erhält, gerade nicht abzeichnen, sondern im Gegenteil mit autonomen Ideen das »universale Bilderkabinett der Dichtung« hervorbringen: »[U]m eine Gegend dichterisch aufzufassen, dürfe der Dichter nicht bei ihr anfangen, sondern er müsse die Brust eines Menschen zur camera obscura machen und in dieser die Gegend anschauen, dann werde sie gewiß von lebendiger Wirkung sein«.⁵³ Die Camera obscura-Metaphorik wird hier gezielt vom Gehirn als dem Organ der Erkenntnis in die Brust als Ort der subjektiven Gefühle verschoben, in die man wie in eine dunkle Kammer hineinblicken solle – eine Forderung, die sich nun endgültig nicht mehr mit der technischen Konstruktion der

52 Friedrich Maximilian Klinger: Werke. Bd. 11: Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur. Erster Theil. Neue wohlfeile Ausgabe. Leipzig 1832, S. 124. Der Erstdruck erfolgte bereits 1803–1805 bei Hartknoch in Leipzig.

53 Karl August Varnhagen von Ense, Bericht vom 23. Oktober 1808. Zit. nach Eduard Berend (Hg.): Jean Pauls Persönlichkeit in Berichten der Zeitgenossen. Weimar 2001, S. 102. Vgl. hierzu auch Hartmut Vinçon: Topographie: Innenwelt – Außenwelt bei Jean Paul. München 1970, bes. S. 75–93.

Camera obscura vereinbaren lässt und die langsame Umwertung in einen von Wahrnehmungseindrücken weitgehend losgelösten inneren Projektionsraum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einleitet.⁵⁴

Eine solche Szene, bei der, wie von Jean Paul gefordert, in die Brust des Menschen hineingeblickt wird, findet sich in Clemens Brentanos 1801 erschienenem Briefroman *Godwi oder Das steinerne Bild der Mutter*. Hier wird in der berühmten »Wendeltreppenphantasie« im ersten Brief Godwis an Römer eine phantastische Verräumlichung der Seele aus einer realen Bewegung im Raum entwickelt, in der sich das Bild der äußeren Bewegung im Raum mit einer Reflexion über innere Bewegungen verknüpft.⁵⁵ Angekommen auf Schloss Eichenwehen, wird Godwi in dieser Szene zum Empfang vom Kastellan »etliche Wendeltreppen hinauf«⁵⁶ geleitet, als er plötzlich in eine innere Vorstellung abdriftet, bei der er seiner Angebeteten Molly begegnet:

[U]nmuthig und träge tappte ich seinen schwerfälligen Fußstritten nach – ach! so dreht sich die Wendeltreppe meiner Laune aus dem traulichen Wollustdüstern Boudoir meines Herzens hinauf zu dem wüsten todten Leben in meinem Kopfe, dachte ich, und kaum hatte ich es gedacht, so entstand eine sonderbare Generation [Abfolge von Vorstellungen; J. W.] in mir. Ich sah mich im Durchschnitt wie den Riß eines Gebäudes, in meinem Kopfe war ein großer Redoutensaal [Maskenballsaal; J. W.], aber alles war vorbei, den letzten Ton des Kehraus sah ich dicht bei der Orchesterbühne meiner Ohren mit sterbendem verschossenen Gewande gähmend zur Thüre hinausschleichen. Eine Menge meiner jugendlichen Plane standen verstört und mißmuthig da, der Tanz war vorbei, sie hatten die Masken

54 Vgl. hierzu die Analysen von Sarah Kofman, die in *Camera obscura. De l'ideologie* die Umwertung der Metaphorik bei Nietzsche, Marx und Freud nachzeichnet. Sie zeigt, wie die Metapher im 19. Jahrhundert genau im umgekehrten Sinn verwendet wird, um Momente und Verfahrensweisen der Täuschung zu illustrieren. Vgl. dies.: *Camera obscura. De l'ideologie*. Paris 1973.

55 Zur Wendeltreppenszene im *Godwi* vgl. auch David E. Wellbery: Sinnraum und Raumsinn: Eine Anmerkung zur Erzählkunst von Brentano und Eichendorff. In: Inka Mülder-Bach/Gerhard Neumann (Hg.): *Räume der Romantik*. Würzburg 2007, S. 103–116 und Anja Oesterhelt: Perspektive und Totaleindruck. Höhepunkt und Ende der Multiperspektivität in Christoph Martin Wielands *Aristipp* und Clemens Brentanos *Godwi*. München 2010, S. 100–108. Zur Verräumlichung des Gehirns am Beispiel von Clemens Brentanos und Joseph Görres' Satire *BOGS der Uhrmacher* (1807) vgl. darüber hinaus Caroline Welsh: Wie aus Tönen Bilder werden. Zur Figuration der Musik und ihrer Kritik. In: dies./Christina Dongowski/Susanna Lulé (Hg.): *Sinne und Verstand. Ästhetische Modellierungen der Wahrnehmung um 1800*. Würzburg 2001, S. 169–187.

56 Clemens Brentano: *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 16: Prosa I. *Godwi oder Das steinerne Bild der Mutter*. Ein verwilderter Roman von Maria. Hg. von Werner Bellmann. Stuttgart u. a. 1978, S. 25.

in den Händen, weinten aus den trüben erhitzten Augen Abspannungstränen, und guckten sich an, und gebedreten sich, wie Phöbe, Diane und Proserpina in Wielands Göttergesprächen, sie konnten nicht glauben, daß sie alle dieselben seyen. Unten in meinem Herzen, da war das düstere Cabinet, Molly stand da wie eine Zauberin, sie kam von dem Maskenballe herab, meine Zufriedenheit saß bey ihr, sie suchten ihre krausen Gewänder aus einander zu wickeln, die sich auf der Wendeltreppe verwickelt hatten, und zeigten beide ziemlich unziemliche Blößen. Gut, daß vor die Fenster Gardinen aus rosenrothen Träumen gewebt, gezogen waren, und der Luxus der Sinnlichkeit in dicken wohlriechenden Rauchwolken den kleinen Raum mit Nebel erfüllt hatte, man konnte sich nicht recht erkennen. Ja räuchert nur, dachte ich, Göthe sagt doch, der Herr vom Hause weiß wohl, wo es stinkt. Nun ward es ganz dunkel, das letzte Lichtstümpfchen auf dem Kronleuchter im Ballsaale war erloschen, es schimmerte kein Fünkchen mehr die Treppe herunter. – Nun, nun Herr Baron, wo bleiben Sie denn, donnerte mich eine Stimme von oben herunter an, ich war aus der Wendeltreppe des Schlosses auf die meiner Laune gerathen, und hatte vergessen, auf der ersten weiter zu gehen, [...].⁵⁷

Die phantastische Abschweifung entwickelt sich hier aus der Bewegung des äußerlichen Aufstiegs auf der Wendeltreppe, die Godwi zunächst auf seine inneren Bewegungen überträgt («ach! so dreht sich die Wendeltreppe meiner Laune aus dem traulichen Wollustdüstern Boudoir meines Herzens hinauf zu dem wüsten toten Leben in meinem Kopfe, dachte ich») und die sich dann plötzlich in entgegengesetzter Richtung verselbstständigt und den Abstieg ins eigene Ich einleitet. Godwi gerät ohne jede Vorbereitung von »der Wendeltreppe des Schlosses auf die [s]einer Laune«. Dieser Sprung von der Außen- in die Innenwelt erfolgt unmittelbar und wird nicht als Kontinuum in der Zeit erfahren, er vollzieht sich anhand eines architektonischen Elements, der Wendeltreppe, die Godwis Vorstellung der Bewegung im Inneren – wenn auch in entgegengesetzter Richtung – weiterhin strukturiert. Der entstehende Innenraum hat sich bis auf die Wendeltreppe als einziges Element, das der erzählten Wirklichkeit entnommen ist, von realistischen Raumvorgaben befreit und dient allein der Darstellung subjektiver psychischer Projektionen und Energien. Sobald Godwi in sich selbst von außen hineinzusehen vermeint, vervielfältigt sich auch seine Identität: Er sieht eine Reihe von Abspaltungen seiner selbst – »meine jugendlichen Plane«, »meine Zufriedenheit« –, die sich in unterschiedlichen Konstellationen im eigenen Ich beweglich anordnen. Diese personifizierten Selbstentwürfe erlauben es ihm, verschiedene Teilaspekte seines Ichs als ein visuelles räumliches Gefüge von dynamischen und simul-

57 Ebd., S. 25 f.

tanen Erscheinungen vorzustellen und miteinander zu korrelieren. Während des Schreitens auf der tatsächlich vorhandenen Wendeltreppe verwandelt sich diese assoziativ in die Metapher der »Wendeltreppe meiner Laune«, die sich dann zu einem komplexen allegorischen Raumgefüge von Redoutensaal-Kopf und Boudoir-Herz ausweitet. Wie bei einem Architekturaufriss – ein architektonischer *terminus technicus* – betrachtet sich Godwi selbst »im Durchschnitt«. Im Kopf befindet sich der »große Redoutensaal«, eine Etage tiefer, von »Gardinen aus rosenrothen Träumen« abgedunkelt, erkennt er das »düstere Cabinet« seines Herzens, in dem seine »Zufriedenheit« und Molly ineinander »verwickelt« sitzen. Je tiefer er auf der imaginären Wendeltreppe ins eigene Ich hineinblickt, desto schwerer wird es, etwas zu erkennen, »kein Fünkchen [schimmert] mehr die Treppe hinunter«.

Godwis Innenräume wie das »[w]ollustdüstern[e] Boudoir« oder das »düstere Cabinet« entfalten ihre besonderen emotionalen Wirkungen nicht zuletzt durch ihre architektonische Gestalt. In der Architektur hatte das Interesse an der Gestaltung von Innenräumen bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts zugenommen. Durch die Abkehr von der jahrhundertealten, noch auf Vitruv zurückzuführenden Konvention, laut der die Gestaltung der Fassade von besonderem Belang sei, gerieten zu Beginn des 18. Jahrhunderts räumliche Binnenstrukturen und die unterschiedlichen Funktionen der verschiedenen Zimmer eines Gebäudes vermehrt in den Blick.⁵⁸ Mit baulichen Novitäten wie dem Korridor und neuen Innenräumen wie dem Boudoir, dem Cabinet oder dem Ankleidezimmer versuchte man dem Bedürfnis der meist bürgerlichen Bewohner*innen nach Privatheit gerecht zu werden und ihnen neue Möglichkeiten für häusliche Beschäftigungen und für die Pflege ihrer persönlichen Interessen zur Verfügung zu stellen.⁵⁹ In diesem Zusammenhang gewannen auch die affektiven Wirkungen von Räumen mehr Aufmerksamkeit. Die affektive Besetzung von Räumen, die in Godwis Beschreibung des »düsteren Cabinets« mit seinen »Gardinen aus rosenrothen Träumen« auf paradigmatische Weise zum Ausdruck kommt, wurde von Nicolas Le Camus de Mézières in seinem Traktat *Le génie de l'architecture, ou, L'analogie de cet art avec nos sensations* im Jahre 1780 erstmals umfassend thematisiert. Seine Schrift erhob die sinnliche Raumwahrnehmung zu einem zentralen Moment der Architekturtheorie:

58 Vgl. Buie Harwood/Bridget May/Curt Sherman: *Architecture and Interior Design through the 18th Century. An Integrated History*. Upper Saddle River 2002.

59 Vgl. hierzu u. a. Monique Eleb-Vidal/Anne Debarre-Blanchard (Hg.): *Architectures de la vie privée. Maisons et mentalités, XVIIe-XIXe siècles*. Paris 1989; Joan DeJean: *The Age of Comfort. When Paris Discovered Casual – and the Modern Home Began*. New York/London 2009; Denise Amy Baxter/Meredith Martin (Hg.): *Architectural Space in Eighteenth-Century Europe. Constructing Identities and Interiors*. Burlington 2010.

Personne n'a encore écrit sur l'analogie des proportions de l'Architecture avec nos sensations; nous n'en trouvons que des fragments épars, peu approfondis, &, pour ainsi dire, jettés au hasard.

[...]

C'est un sujet neuf à traiter; aussi offrons-nous ce travail que comme un simple essai, dans le dessein d'exciter des génies plus heureux, à saisir le même point de vue, & à faire sur cette matiere un Ouvrage complet digne du siècle éclairé dans lequel nous vivons.⁶⁰

Le Camus hatte sich zum Ziel gesetzt, eine neue, sinnlich überzeugende Sprache für die Architektur zu entwickeln, die sich nicht mehr vorrangig auf die visuell bestimmbaren Proportionen von Fassaden beziehen sollte, sondern den ganzen Körper in seiner Fähigkeit, Oberflächen, Texturen, Licht und Schatten wahrzunehmen, ins Zentrum rücken würde.⁶¹ Die Bewohner*innen, so Le Camus' zentrale These, könnten mithilfe der Architektur in bestimmte Stimmungen und Gefühlszustände versetzt werden. Auf der von ihm betonten »l'analogie & le rapport de ces proportions avec les affections de l'ame«⁶² gründet eine neu entstehende Aufmerksamkeit für die Bedeutung von architektonisch ausgestalteten Innenräumen, die, wie jüngere architektur- und kulturwissenschaftliche Publikationen immer wieder akzentuieren, die Entstehungsgeschichte des modernen Subjekts entscheidend mitbeeinflusst haben: »[A]rchitecture self-consciously took on the task of constructing an interior world of the individual.«⁶³

60 Nicolas Le Camus de Mézières: *Le génie de l'architecture, ou, L'analogie de cet art avec nos sensations*. Paris 1780, S. 1. Von der Studie liegt keine deutsche Übersetzung vor. Deswegen sei an dieser Stelle die englische Übersetzung zitiert: »No one has yet written on the analogy of the proportions of Architecture with our sensations; we find only scattered fragments, superficial and, as it were, set down by chance. / [...] / This is a new subject; and we offer this study as no more than a sketch, with a view to inciting more fortunate spirits to take up the same point of view and to compose on this topic a finished Work worthy of the enlightened age in which we live.« Nicolas Le Camus de Mézières: *The Genius of Architecture; or, The Analogy of That Art With Our Sensations*. Hg. von Julia Bloomfield, Kurt W. Forster und Thomas F. Reese. Übers. von David Britt. Santa Monica 1992, S. 69.

61 Vgl. Louise Pelletier: *Architecture in Words. Theatre, Language and the Sensuous Space of Architecture*. London/New York 2006, S. 105–117.

62 Le Camus: *Le génie de l'architecture*, S. 2. In englischer Übersetzung: »the analogy and relation of those proportions with the affections of the soul«. Le Camus: *The Genius of Architecture*, S. 69.

63 Ewa Lajer-Burcharth/Beate Söntgen: *Introduction: Interiors and Interiority*. In: dies. (Hg.): *Interiors and Interiority*. Berlin/Boston 2016, S. 1–13, hier S. 2 f. Vgl. hierzu auch Dena Goodman/Kathryn Norberg (Hg.): *Furnishing the Eighteenth Century. What Furniture Can Tell Us About the European and American Past*. New York/London 2007.

Es fällt auf, dass Brentano in seiner literarischen Innenraumphantasie die zeitgenössischen anatomischen Diskussionen über das Innere des Körpers in keiner Weise berücksichtigt. Statt auf die medizinischen Lehrbücher seiner Zeit wie beispielsweise die zwischen 1794 und 1803 herausgegebenen berühmten *Tabulae anatomicae*⁶⁴ (dt. *Anatomische Tafeln zur Beförderung der Kenntniß des menschlichen Körpers*) des Jenaer Medizinprofessors Justus Christian von Loder Bezug zu nehmen, deren Illustrationen die Anordnung der einzelnen Organe im Körper zeigen, rekurriert er einzig auf architektonische Raumvorstellungen. Dieser Konnex ermöglicht es Brentano, den menschlichen Leib – dessen innere Dichte und Komplexität für anatomische Atlanten ein großes Darstellungsproblem bedeutete – als eine psychologisch auszudeutende Innenräumlichkeit zu rekonfigurieren. Dabei wird dem menschlichen Körper, ähnlich wie bereits in Teresas *Moradas*, eine zweite, über seine Materialität hinausgehende psychische Innenwelt zugeschrieben, die sich durch ihre vom realen menschlichen Körper weitgehend unabhängige Räumlichkeit auszeichnet. Die Konstruktion von Godwis Innenwelt folgt damit den Visualisierungsstrategien des Unsichtbaren, die bereits Descartes' Überlegungen regiert hatten und auf denen auch die Visualisierungsverfahren in der Medizin und Architektur beruhen.⁶⁵ Godwis Aussage, dass er sich »im Durchschnitt wie den Riß eines Gebäudes« sehe, affirmiert zunächst die auf Descartes' zurückzuführende Leitunterscheidung zwischen einer Außen- und Innenwelt, die sich Luhmann zufolge im 18. Jahrhundert bereits weitgehend etabliert und »allmählich an die Stelle [geschoben hat], die vordem die Unterscheidung oben/unten eingenommen hatte.«⁶⁶ Die Wendeltreppenphantasie ergänzt diese horizontale Grunddichotomie noch um eine grundlegend neue Facette: An die Stelle des Gucklochs beziehungsweise Fensters, das als architektonisches Element seit Descartes den Einblick ins Innere metaphorisch begleitet, tritt mit der Wendeltreppe ein neues Element, das die Selbsterkundung in einen dynamischen Bewegungsablauf überführt. Anders als in den wahrnehmungstheoretischen Überlegungen von Descartes, Locke und Hume, in denen ein außerhalb der betrachteten Szene verortetes Subjekt statisch auf die vermeintlichen Wahrnehmungsprozesse im Inneren blickte, bewegt sich Godwi in der dargestellten Phantasie – wie die Leser*innen der *Moradas* – durch das Innere seines Selbst. Der im Bild des Architekturaufnisses markierte unbewegte Blick auf das Innere wird dadurch

64 Justus Christian von Loder: *Tabulae anatomicae, quas ad illustrandam humani corporis fabricam*. 2 Bde. Weimar 1794–1803.

65 Dass die Visualisierungsstrategien von Architektur und Medizin selbst zahlreiche epistemische Beziehungen unterhalten, zeigt Beatriz Colomina: »As doctors investigated the mysterious interior of the body by cutting into and dissecting it, architects tried to understand the interiors of buildings by slicing section cuts through them.« Dies.: *X-Ray Architecture*. Zürich 2019, S. 15.

66 Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1998, S. 1020.

in eine dynamische Konstellation überführt, die die repräsentationale Draufsicht bis zu einem gewissen Grad untergräbt. Der *virtuelle Raum* beginnt sich damit als eine *virtuelle Welt* abzuzeichnen, die die Figur um 360 Grad umschließt.

Von den romantischen Verräumlichungen subjektinterner Prozesse wie der Wendeltreppenphantasie Brentanos führt eine direkte Linie zu den räumlichen Modellen der Psyche, die von der Psychologie und Psychoanalyse im 19. und 20. Jahrhundert ausgebildet werden. Freud – bekanntlich ein großer Anhänger romantischer Literatur – bedient sich aus dem reichen literarischen Bilderfundus, um sein eigenes »architektonische[s] Prinzip des seelischen Apparates«⁶⁷ zu entwickeln. In den *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917) schreibt er:

Die roheste Vorstellung von diesen Systemen ist die für uns bequemste; es ist die räumliche. Wir setzen also das System des Unbewußten einem großen Vorraum gleich, in dem sich die seelischen Regungen wie Einzelwesen tummeln. An diesen Vorraum schließe sich ein zweiter, engerer, eine Art Salon, in welchem auch das Bewußtsein verweilt. Aber an der Schwelle zwischen beiden Räumlichkeiten walte ein Wächter seines Amtes, der die einzelnen Seelenregungen mustert, zensuriert und sie nicht in den Salon einläßt, wenn sie sein Mißfallen erregen.⁶⁸

Das interne Seelengeschehen bei Freud nähert sich hier einer narrativen Handlung an, die eine verblüffende Ähnlichkeit zu Brentanos Allegorie aufweist.⁶⁹ Auch Freud personifiziert die Seelenregungen, die sich als »Einzelwesen« in einem großen Vorraum »tummeln«. Gemäß der von ihm entwickelten Triebtheorie und seinem Theorem der Verdrängung fügt er einen »Wächter« hinzu, der nur bestimmte seelische Regungen aus dem Raum des Unbewussten in den »Salon« hineinläßt, welcher dem Bewusstsein zugänglich ist.

Die in den *Vorlesungen* entfaltete Raummetaphorik bildet den Nährboden für seine beiden später ausformulierten »psychischen Topiken«, die den seelischen Apparat zunächst als räumliche Relation zwischen dem Bewussten, Vorbewussten und Unbewussten (1. Topik) konzipieren und dieses statische Modell später in ein dynamisches Modell der Instanzen Ich, Es und Über-Ich

67 Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 4: Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1969, S. 163.

68 Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet. Bd. 11: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1969, S. 305.

69 Neben Brentanos *Godwi* ließen sich hier selbstredend weitere literarische Beispiele anführen. Vgl. dafür grundlegend Müller-Tamm: *WeltKörperInnenraum*, S. 95–133.

(2. Topik) überführen.⁷⁰ Denn so unterschiedlich diese beiden Konzeptionen auch sind, sie beruhen beide auf dem bereits den *Vorlesungen* zugrunde gelegten Verfahren einer bildlichen Verräumlichung der Psyche. Freud, der sein Leben lang darum bemüht war, zu einer möglichst anschaulichen Darstellung des Psychischen zu finden, und zu dessen Beschreibung immer wieder neue Metaphern heranzog, hatte den »seelischen Apparat« in der *Traumdeutung* (1900) zunächst mit optischen Geräten »wie etwa ein[em] zusammengesetzte[n] Mikroskop, eine[m] photographischen Apparat u. dgl.«⁷¹ verglichen. In seinen späteren Texten rückt er jedoch zunehmend davon ab, die materiellen Konstruktionsmechanismen des seelischen Apparates genauer zu bestimmen, und stellt stattdessen allein den »räumlichen Gesichtspunkt« in den Vordergrund:

Was der seelische Apparat ist, wird bald klar werden. Aus welchem Material er gebaut ist, danach bitte ich nicht zu fragen. Es ist kein psychologisches Interesse, kann der Psychologie ebenso gleichgültig sein wie der Optik die Frage, ob die Wände des Fernrohrs aus Metall oder aus Pappendeckel gemacht sind. Wir werden den stofflichen Gesichtspunkt überhaupt bei Seite lassen, den räumlichen aber nicht. Wir stellen uns den unbekanntem Apparat, der den seelischen Verrichtungen dient, nämlich wirklich wie ein Instrument vor, aus mehreren Teilen aufgebaut – die wir Instanzen heißen, – die ein jeder eine besondere Funktion versehen, und die eine feste räumliche Beziehung zueinander haben, d. h. die räumliche Beziehung, das »vor« und »hinter«, »oberflächlich« und »tief« hat für uns zunächst nur den Sinn einer Darstellung der regelmäßigen Aufeinanderfolge der Funktionen. Bin ich noch verständlich?⁷²

Um die Funktionen des »Instruments« Psyche zu verstehen, müsse man sich eine »feste räumliche Beziehung« zwischen Vorder- und Hintergrund, Oberfläche und Tiefe vorstellen. Durch seinen Fokus auf die funktionalen Raumrela-

70 Für einen Überblick über die beiden Topiken, die Freud in verschiedenen Texten entwickelt hat, vgl. den Eintrag »Topik, topisch« in: Jean Laplanche/Jean-Bertrand Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse. Übers. von Emma Moersch. Frankfurt a. M. 1972, S. 503–509 sowie den Artikel »Topik/topisch« in: Élisabeth Roudinesco/Michel Plon: Wörterbuch der Psychoanalyse. Namen, Länder, Werke, Begriffe. Übers. von Christoph Eissing-Christophersen u. a. Wien 2004, S. 1013.

71 Sigmund Freud: Die Traumdeutung. In: ders.: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 2/3: Die Traumdeutung. Über den Traum. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1968, S. 1–642, hier S. 541.

72 Sigmund Freud: Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen. In: ders.: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925–1931. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1968, S. 207–296, hier S. 221.

tionen (»vor/hinter«, »oberflächlich/tief«) scheint sich Freud hier einem eher relationalen Raumverständnis anzunähern – eine Entwicklung, die durch die seit den 1920er Jahren viel diskutierte allgemeine Relativitätstheorie Albert Einsteins motiviert sein mag, die das topologische Raumverständnis wieder ins Bewusstsein rückte. Besonderes Kopfzerbrechen bereitet Freud jedoch in der Folge die Frage, wie die spezifischen Raum-Zeit-Relationen von psychischen Zusammenhängen zu erklären sind. In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) wird ihn diese Problematik schließlich zu seinem berühmten archäologischen Modell der Psyche führen:

Nun machen wir die phantastische Annahme, Rom sei nicht eine menschliche Wohnstätte, sondern ein psychisches Wesen von ähnlich langer und reichhaltiger Vergangenheit, in dem also nichts, was einmal zustande gekommen war, untergegangen ist, in dem neben der letzten Entwicklungsphase auch alle früheren noch fortbestehen. Das würde für Rom also bedeuten, daß auf dem Palatin die Kaiserpaläste und das Septizonium des Septimius Severus sich noch zur alten Höhe erheben, daß die Engelsburg noch auf ihren Zinnen die schönen Statuen trägt, [...] [...]

Es hat offenbar keinen Sinn, diese Phantasie weiter auszuspinnen, sie führt zu Unvorstellbarem, ja zu Absurdem. Wenn wir das historische Nacheinander räumlich darstellen wollen, kann es nur durch ein Nebeneinander im Raum geschehen; derselbe Raum verträgt nicht zweierlei Ausfüllung. Unser Versuch scheint eine müßige Spielerei zu sein; er hat nur eine Rechtfertigung; er zeigt uns, wie weit wir davon entfernt sind, die Eigentümlichkeiten des seelischen Lebens durch anschauliche Darstellung zu bewältigen.⁷³

Ausgehend von der Prämisse, dass frühere Entwicklungsphasen als unsichtbare Kräftekonstellationen weiterhin in der Psyche zur Wirkung kommen, versucht Freud auch in diesem späten Text nochmals, sich die zeitlich zurückliegenden Kräfte »anschaulich« – was für ihn als ein Synonym für »räumlich« gelten kann – zu vergegenwärtigen. Doch sein Versuch, das historische Nacheinander von psychischen Energien in räumliche Formationen zu übersetzen, stößt auch diesmal an seine Grenzen.⁷⁴ Die (zeitliche) Entwicklungsabfolge

73 Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 14, S. 419–506, hier S. 427 f.

74 Eine Untersuchung von Freuds Raumverständnis, das sich durch zahlreiche Unentschiedenheiten auszeichnet, steht bis heute aus. Vgl. in Ansätzen folgende Studien: Olivier Moyano: *L'espace et la spatialité psychique chez Freud*. In: *Revue Belge de Psychanalyse* 31 (1997), S. 85–91; Nicholas Dion: *Spacing Freud: Space and Place in Psychoanalytic Theory*. Diss., University of Toronto 2012. URL: <http://hdl.handle.net/1807/33977> (07.07.2023).

eines »psychischen Wesens« lässt sich in dem dreidimensionalen Behälterraum, den er seinen Überlegungen hier scheinbar wieder zugrunde legt, nicht veranschaulichen: »[D]ieselbe Raum verträgt nicht zweierlei Ausfüllung.«

Um die nicht einsehbaren seelischen Prozesse zu lokalisieren, werden Psychoanalytiker*innen wie Alfred Bion, Melanie Klein oder Jacques Lacan im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts verstärkt auf topologische Raumfiguren rekurren. Verschlungene Raumbilder wie die Möbiusschleife oder der Borromäische Knoten scheinen besser geeignet, sich die Komplexität des Psychischen und seine dichotomisch nicht zu fassende Innen-Außen-Relationierung vorzustellen.⁷⁵

ZU DEN EPISTEMISCHEN FUNKTIONEN VON VERRÄUMLICHUNG: METAPHER, MODELL UND DIAGRAMM

Welche epistemischen Funktionen erfüllt die räumliche Modellierung der Seele? Wozu braucht es sie und welche Effekte zeitigt sie? Hans Blumenberg zufolge stellen absolute Metaphern eine begrifflich nie ganz einholbare »Leistungsart der Erfassung von Zusammenhängen«⁷⁶ dar, bei der »sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist.«⁷⁷ Dadurch entfalten sie eine situationerschließende Bildlichkeit, die es gestattet, über weitgehend unbekannte Zusammenhänge zu spekulieren – ohne dass diese Spekulation jedoch als solche erkenntlich wird. Absolute Metaphern stellen bestimmte (konzeptuelle) Rahmungen bereit, mit denen schwer zu fassende ungegenständliche Zusammenhänge zumindest einer bildlichen Anschauung zugänglich gemacht werden. Diese Sichtweise legt es nahe, davon zu sprechen, dass absolute Metaphern unser Denken »modellieren«, was die Frage aufwirft, ob sich die epistemischen Funktionen der räumlichen Modellierung der Seele nicht vielleicht mithilfe

75 Die theoriebildende Funktion von raumbildenden Metaphern für die Psychologie wurde bisher kaum untersucht. Eine Ausnahme im deutschsprachigen Bereich stellen die Aufsätze von Mai Wegener dar. Vgl. dies.: *Psychoanalysis and Topology*. In: Michael Friedman/Samo Tomšič (Hg.): *Psychoanalysis: Topological Perspectives. New Conceptions of Geometry and Space in Freud and Lacan*. Bielefeld 2016, S. 31–52; dies.: *Psychoanalyse und Topologie – in vier Anläufen*. In: Stephan Günzel (Hg.): *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*. Bielefeld 2007, S. 235–249. Vgl. auch Plänklers: »Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon«, S. 152–168. Vgl. für die angloamerikanische Forschung: Diane O'Donoghue: *Mapping the Unconscious: Freud's »Topographic« Constructions*. In: *Visual Resources* 23 (2007), H. 1–2, S. 105–117; Virginia Blum/Anna Secor: *Psychotopologies: Closing the Circuit between Psychic and Material Space*. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 29 (2011), H. 6, S. 1030–1047; Elizabeth Danze/Stephen Sonnenberg (Hg.): *Space & Psyche*. Austin 2012; Liz Bondi: *On Freud's Geographies*. In: Paul Kingsbury/Steve Pile (Hg.): *Psychoanalytic Geographies*. Farnham 2014, S. 57–72.

76 Blumenberg: *Ausblick*, S. 193.

77 Blumenberg: *Paradigmen*, S. 13.

von jüngeren modelltheoretischen und diagrammatischen Ansätzen noch besser herausarbeiten lassen.

In ihrer gemeinsamen Einleitung zur 2014 erschienenen Ausgabe des *Archivs für Mediengeschichte* zum Thema »Modelle und Modellierung« definieren Friedrich Balke, Joseph Vogl und Bernhard Siegert den komplexen Begriff des Modells wie folgt:

Modelle leiten oder begründen die Bildung wissenschaftlicher Hypothesen, sichern darstellerische Evidenz, regulieren Konsensbildung, strukturieren experimentelles Probehandeln, situieren sich in einer Grauzone zwischen Faktizität und Fiktion. Sie fassen disparate Erkenntnisleistungen in kohärente Darstellungsformen zusammen oder figurieren als Prolepsen bzw. »Vorahmung« [sic!] für die Strukturierung ungesicherter und offener Wissenshorizonte. Mit ihrem demonstrativen Charakter können sie als Agenten für die Variation und Negation, für die Bestärkung und Verwerfung, für die Innovation oder Normalisierung von Wissensbeständen fungieren. Mit mehr oder weniger gesicherter Referenz an korrespondierende Objektfelder leisten sie einen wesentlichen Beitrag für die Erprobung vergangener und künftiger Realitäten.⁷⁸

Ähnlich wie Metaphern stehen auch Modelle in einem besonderen Spannungsverhältnis zwischen bekannten und unbekanntem Komponenten, deren Darstellung sie durch den Transfer von Analogien zu ergründen suchen. Anders als Metaphern, bei denen die Vergleichbarkeit zwischen dem bildspendenden und dem bildempfangenden Bereich durch Anschaulichkeit meist intuitiv verstehbar ist, basieren Modellbildungen meist auf einer ganzen Reihe von konkreten strukturellen In-Bezug-Setzungen. Damit ein Modell sich durchsetzen kann, müssen meist mehrere Operationen aus dem einen auf den anderen Bereich übertragbar sein.

Metaphor and model-making reveal new relationships; both are attempts to pour new content into old bottles. But a metaphor operates largely with *commonplace* implications. You need only proverbial knowledge, as it were, to have your metaphor understood; but the maker of a scientific model must have prior control of a well-knit scientific theory if he is to do more than hang an attractive picture on an algebraic formula. Systematic complexity of the source of the model and capacity for analogical development are of the essence.⁷⁹

78 Friedrich Balke/Bernhard Siegert/Joseph Vogl: Editorial. In: dies. (Hg.): Modelle und Modellierung (= Archiv für Mediengeschichte 14). Paderborn 2014, S. 5–8, hier S. 6.

79 Black: Models and Metaphors, S. 238 f.

Will man den Modellbegriff für kulturwissenschaftliche Betrachtungen fruchtbar machen, erscheint es sinnvoll, heuristisch zunächst zwischen zwei Polen von Modellen zu unterscheiden. Auf der einen Seite stehen die eher realistischen Modelle, mit denen ein Gegenstand so konkret wie möglich nachgebildet wird (z. B. Architekturmodell, Miniatureisenbahn). Daneben finden sich Modelle, die eher auf die Darstellung von inneren Strukturen abzielen, wie sie beispielsweise bei einer Simulation zutage treten. Hier geht es darum, auf der Grundlage bereits bekannter Koordinaten weitere vorstellbare Funktions- und Entwicklungszusammenhänge zu erkunden. Am anderen Ende der Skala liegen theoretische oder ideelle Modelle, die im Gegensatz zu den realistischen Modellen und den Modellen der Simulation in keiner Weise konkret materialisiert werden müssen: »The theoretical model need not be built; it is enough that it be *described*.«⁸⁰ Die meisten theoretischen Denk- oder Vorstellungsmodelle fokussieren dabei auf Relationen, Strukturen oder Proportionen, ohne dass diese bereits auf eine endgültige Form festgelegt werden müssten. Nach Matthias Erdbeer werden Modelle immer dann eingesetzt,

wenn sich ein Objekt, das wahrgenommen, dargestellt und zum Gebrauch befähigt werden soll, dem Zugriff der Bearbeitung entzieht. Die mangelnde Verfügbarkeit kann räumlich wie beim Weltall, zeitlich wie bei allem, was nicht gegenwärtig ist, und strukturell bedingt sein, also durch den Grad der Gegenstandskomplexität. Sie kann den Gegenstand als ganzes oder Teilbereiche des Objekts betreffen, seine Formen, sein Systemverhalten, seine Einbindung in einen Kontext, seine Leistungs- und Bedeutungsmöglichkeit. Auch ideelle Gegenstände, die noch nicht »zur Welt gekommen« sind, erfordern, wenn sie denn zur Kommunikation gelangen sollen, ein Modell, das ihre Position vertritt.⁸¹

Dass der eigentliche Bezugspunkt von Modellen in der Regel nicht die Wirklichkeit, sondern der »Raum der Denkmöglichkeiten«⁸² sei, bekräftigt auch Bernd Mahr, der Modelle als »Verkörperungen des Möglichen und der Ermöglichung«⁸³ bezeichnet. Diese Formulierung darf jedoch nicht darüber hinweg-

80 Ebd., S. 229.

81 Erdbeer: Form und Modell, S. 230.

82 Bernd Mahr: Das Mögliche im Modell und die Vermeidung der Fiktion. In: Thomas Macho/Annette Wunschel (Hg.): Science & Fiction. Über Gedankenexperimente in Wissenschaft, Philosophie und Literatur. Frankfurt a. M. 2004, S. 161–182, hier S. 175.

83 Bernd Mahr: Ein Modell des Modellseins. Ein Beitrag zur Aufklärung des Modellbegriffs. In: Ulrich Dirks/Eberhard Knobloch (Hg.): Modelle. Frankfurt a. M. 2008, S. 187–218, hier S. 211. Mahr zufolge steht eine umfassende Modellgeschichte, die auch der »methodischen Bedeutung von Modellen und der Vielfalt ihrer Erscheinungen gerecht wird«, bislang aus. Ebd., S. 192. Dieser Befund kann trotz einiger jüngerer Publikationen bis heute geltend

täuschen, dass Modelle ihre besondere Wirkung gerade durch ihre doppelte Bezogenheit auf einerseits repräsentative und andererseits projektive Funktionen entfalten: »[Modelle] erzeugen, während sie zwischen ihrer repräsentativen und ihrer projektiven Funktion oszillieren, eine besondere Form von anschaulicher Zugänglichkeit, die eine Übertragung und Aneignung durch andere Bereiche des Wissens erleichtert.«⁸⁴ Da sie den Zugang zu einer Fragestellung in vielen Fällen überhaupt erst ermöglichen, lassen sie sich als »ontologische Akteure«⁸⁵ begreifen, die als »Scheinobjekt[e] des Unverfügbaren«⁸⁶ vorgeben, das Gesuchte selbst zu sein:

Modelle nämlich liegen stets in Repräsentationen vor: sie kombinieren Materialien, Medien oder technische Objekte nach bestimmten Gattungs- und Verfahrensregeln, mit Rhetoriken und Narrativen eines Denk- und Handlungsstils. Modelle sind ästhetische Objekte, insofern sie das der Wahrnehmung Entzogene verfügbar machen (Sichtbarkeit, Erfahrbarkeit) und Überschüsse produzieren, die sich dem Zusammenspiel geplanter Vorgänge mit emergenten ›Eigensinnen‹ (Materialbeschaffenheit, Subjektdispositionen, Änderungen der Modellsituation, etc.) verdanken. Und sie sind ästhetische Objekte in modaler Hinsicht, da ihr Sosein erstens zwischen Konkretion und Imagination beständig schwankt, zum zweiten in Modellerzählungen zum Vorschein kommt und drittens auf die Überwindung ihrer selbst gerichtet, also vorläufig bzw. ›nicht-eigentlich‹ ist.⁸⁷

In ihrer vielseitigen Ausrichtung auf die Erklärung von möglichen Beziehungen zwischen einzelnen Komponenten weist die jüngere Modelltheorie darüber hinaus aber auch eine große Nähe zum Diagrammatischen auf, einem Phänomen, das in den letzten Jahren in den Kultur- und Medienwissenschaften ebenfalls verstärkte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.⁸⁸ Als eine Art »Entwurfs- und Erkenntnisverfahren, das eine besondere Beziehung zu Diagrammen

gemacht werden. Interessante neue Perspektiven zu einem kulturwissenschaftlichen Modellbegriff eröffnen aber u. a. Dirks/Knobloch (Hg.): Modelle sowie Reinhard Wendler: Das Modell zwischen Kunst und Wissenschaft. München/Paderborn 2013 und Balke/Siegert/Vogl (Hg.): Modelle und Modellierung.

84 Daniel Gethmann in seiner Projektbeschreibung zu »Models of the Field« auf der Homepage des Internationalen Kollegs für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie (IKKM) an der Bauhaus-Universität Weimar. URL: www.ikkm-weimar.de/ehemalige-fellows/daniel-gethmann/ (07.07.2023).

85 Erdbeer: Form und Modell, S. 229.

86 Ebd., S. 230.

87 Ebd., S. 231 f.

88 Vgl. hierzu grundlegend Matthias Bauer/Christoph Ernst: Diagrammatik. Einführung in ein kultur- und medienwissenschaftliches Forschungsfeld. Bielefeld 2015.

unterhält«,⁸⁹ stellt die Diagrammatik noch eindeutiger als die Modelltheorie auf relationale Dynamiken ab. Da Diagramme nur auf einer gewissen Ähnlichkeit des Vorgestellten mit der jeweiligen Darstellung und nicht, wie realistische Modelle, auf einer ›korrekten‹ Wiedergabe basieren, entfalten sie ihre Evidenz nicht auf der Grundlage einer möglichst realitätskonformen Beschreibung, sondern in Bezug auf ihr heuristisches Erklärungspotenzial operativer Verkettungen: »Der operative Kern der Diagrammatik besteht in der Performanz einer in ihr angelegten Modellbildung: Eine diagrammatische Visualisierung vollzieht und zeigt, was sie beschreibt[,] und steht auf diese Weise dem Beschriebenen zugleich Modell.«⁹⁰

Wie theoretische (Denk-)Modelle zielen auch Diagramme darauf, Sachverhalte in Einzelteile zu zerlegen, mit Blick auf eventuelle Ereignisfolgen anschaulich vorzustellen und in verschiedenen Variationen durchzuspielen. Eines ihrer wichtigsten Features ist dabei ihre kontinuierliche Veränderlichkeit: »Man sieht nicht nur, wie die Dinge beschaffen sind; man sieht – zumindest vor dem ›geistigen Auge‹ – auch, wie man sie verändern könnte. Das dargestellte Gefüge setzt hypothetische Vorstellungen frei.«⁹¹ Aus der Verbindung von ästhetischen Verfahren und epistemologischen Fragestellungen entsteht auch hier eine Praxis der Explikation, bei der – und darin konvergieren Blumenbergs Metapherntheorie und die jüngeren Überlegungen zur Modellforschung und Diagrammatik – »sich der Geist in seinen Bildern voraus ist«.

Anders als Metaphern, die oftmals unreflektiert verwendet werden und implizit wirken, stellen Modelle und Diagramme als pragmatische epistemische Gebilde ihre Funktionalität in ihrer Anwendung stärker aus und sind häufig explizit in theoretisch-wissenschaftliche Untersuchungen eingebunden. Modelltheoretische und diagrammatische Ansätze lassen sich sowohl auf Texte wie auch auf andere Gegenstandsfelder, beispielsweise parametrische Entwürfe in der Architektur, wissenschaftliche Experimente und Computerspiele, beziehen. Jenseits der im Einzelnen jeweils genauer zu untersuchenden medialen Konkretisierung kommt dabei drei Aspekten eine zentrale Rolle zu:

89 Ebd., S. 17. Das *Oxford English Dictionary* definiert ein Diagramm folgendermaßen: »An illustrative figure which, without representing the exact appearance of an object, gives an outline or general scheme of it, so as to exhibit the shape and relations of its various parts«. N. N.: diagram, n. In: OED Online. Oxford University Press, September 2020. URL: www.oed.com/view/Entry/51854 (07.07.2023).

90 Sybille Krämer: Die Schrift als Hybrid aus Sprache und Bild. Thesen über die Schriftbildlichkeit unter Berücksichtigung von Diagrammatik und Kartographie. In: Torsten Hoffmann/Gabriele Rippl (Hg.): *Bilder. Ein (neues) Leitmedium?* Göttingen 2006, S. 79–92, hier S. 88.

91 Bauer/Ernst: *Diagrammatik*, S. 24.

Diagrammatische Operationen sind auf der Ebene der Darstellung (a) sehr häufig mit dem inneren Aufbau und der abstrakten Funktionslogik von Gegenständen und Sachverhalten und Ereignisfolgen befasst. Diese Darstellungen erlauben auf der Ebene ihrer Verwendung (b) die praktische Veränderung der im Diagramm ausgestellten Relationen, so dass sie (c) zu Medien eines anschaulichen Denkens werden, in dem Fakten, heuristische Fiktionen und Hypothesen gegeneinander abgewogen werden können.⁹²

Bezieht man nun die aus der Modellforschung und Diagrammatik stammenden Überlegungen auf die verschiedenen räumlichen Modellierungen der Seele von Teresa über Descartes bis Freud, so werden die wissensgenerierenden Funktionen der jeweiligen Entwürfe greifbarer. Die räumlichen Modellierungen der Seele gestatten den Autor*innen, jeweils verschiedene innere Sachverhalte und Ereignisfolgen zu fokussieren und ausgewählte Systemfunktionen in den Vordergrund zu stellen: Während Descartes, Hume und Locke auf die Explikation von allgemeinen Wahrnehmungszusammenhängen und Bewusstseinsoperationen abheben, stehen bei Teresa, Brentano und Freud innerpsychische Wirkungslogiken im Vordergrund. Rousseau, Klinger, Jean Paul und Brentano adressieren vor allem Fragen der literarischen Erkundung des Inneren, das sie von Repräsentationsstrukturen zu lösen und mit Blick auf kreative Prozesse der literarischen Darstellung neu zu konfigurieren suchen. Die verschiedenen räumlichen Modellierungen von geistigen und seelisch-psychischen Innenwelten knüpfen dabei jeweils an bereits bekannte Beschreibungsverfahren an, die sie in eine bestimmte Richtung oder zur Erläuterung eines besonderen Aspekts weitertreiben. Erneuerung, so scheint es, geschieht hierbei immer unter Anschluss an bereits etablierte Systemzusammenhänge, die den jeweils eigenen Zielsetzungen der Autor*innen flexibel angepasst werden. Wurden in Teresas zugleich auf Gott und auf innerpsychische Zusammenhänge ausgerichteten *Moradas* die schwer fassbaren psychischen Kräfte in eine erste räumliche Bestimmtheit und Anschaulichkeit überführt, die ihre (mögliche) Existenz überhaupt erst statuierte, schildert Brentanos Wendeltreppenphantasie bereits sehr konkret gestaltete zeiträumliche Konstellationen und Dynamiken, welche die vielfältigen potenziellen innerpsychischen Beziehungen auch innerhalb von verschiedenen Subsystemen (Salon, Cabinet etc.) genauer ausbuchstabieren. Auch Freud geht in seinen Schriften von einer ähnlichen individuell zu denkenden psychischen Komplexität des seelischen Apparates aus. Seine diversen Anläufe und Hypothesen zeigen ihn auf der Suche nach einer Modellierung der Seele, die es erlaubt, die innerpsychischen Dynamiken – ohne deren besondere individuelle Ausprägungsmöglichkeiten

92 Bauer/Ernst: Diagrammatik, S. 24.

aus den Augen zu verlieren – wieder allgemeingültigen Funktionsmechanismen zu unterstellen. Das sogenannte »diagrammatic reasoning«⁹³ – das aus modellierender beziehungsweise diagrammatischer Praxis hervorgehende Verfahren der Schlussfolgerung – lässt sich an Freuds wiederholten Ansätzen, zu einem geeigneten Vorstellungsmodell zu gelangen, besonders gut beobachten. Seine Konzeption der Seele als Instrument ist mit der spatial-optischen Betrachtungsweise der Seele, die seit Descartes für die verschiedenen Seelenvorstellungen maßgeblich war, kaum mehr vereinbar. Aus diesem Grund erkundet Freud erstmals auch topologische Raumbeziehungen. Dass die verschiedenen Modellräume nicht realistisch sind, tut ihnen dabei keinen Abbruch. Ihr Hauptzweck liegt darin, die Betrachter*innen dazu zu befähigen, »Komplexitäten zu bewältigen, die ohne das Hilfsmittel der Modellierung nicht fassbar wären«.⁹⁴ Die zum Einsatz kommenden Verfahren »zwischen Abstraktion und Anschauung, Analyse und Synthese, Evidenzerzeugung und Ausblendung«⁹⁵ gestatten eine Flexibilität, die der Wissenserzeugung immer schon zuarbeitet.

Die Betrachtung der geistig-seelischen Innenräume als Modelle beziehungsweise Diagramme bietet zudem die Möglichkeit, zeitkritische Prozesse stärker in den Blick zu nehmen. Modellierungsverfahren eignen sich durch ihren Fokus auf Relationen zur Darstellung von »Entwicklungsprozessen, von Veränderungen und Transformationen, von Krisen und außerordentlichen Begebenheiten, von erwartbaren, wahrscheinlichen oder völlig ungewissen Verlaufsprofilen«.⁹⁶ Das Modell wird – und das tritt bei Freud, der sich zeitliche Prozesse nicht anders als räumlich vorzustellen vermag, besonders deutlich hervor – zu einem abstrakten Anschauungsmedium, mit dessen Hilfe sich auch dynamische Konstellationen in ihren etwaigen Entwicklungsverläufen antizipieren lassen.

RÄUMLICHKEIT, INNERLICHKEIT UND INDIVIDUALITÄT

Gerade weil Descartes ausdehnungslose Seele (bzw. Geist) und Ausdehnung der Materie im Raum in die beiden strikt unterschiedenen Substanzen *res cogitans* und *res extensa* aufspaltet, verlangt die Seele nun in besonderer Weise nach Anschauung in einem Modell. Ihre Unzugänglichkeit als unausgedehnte Substanz beflügelt die Geschichte ihrer Verräumlichung mithilfe von

93 Charles Sanders Peirce: Lectures on Pragmatism. In: ders.: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Bd. 5/6: Pragmatism and Pragmaticism. Scientific Metaphysics. Hg. von Charles Hartshorne und Paul Weiss. Cambridge 1974, S. 11–131, hier S. 92.

94 Mahr: Modell des Modellseins, S. 193.

95 Balke/Siegert/Vogl: Editorial, S. 6.

96 Ebd., S. 7.

Metaphern und Modellen, die sich bereits bei Ignatius und Teresa abzuzeichnen begann.

Die verschiedenen Verfahren der räumlichen Modellierung der Seele – egal ob aus primär literarischen oder wissenschaftlichen Kontexten stammend – wirken sich epistemisch auch auf die entstehenden Leitideen moderner Innerlichkeit und Individualität aus. Das Konzept einer spezifischen »Innerlichkeit« – ein Begriff, der laut dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* im Deutschen 1779 zum ersten Mal von Friedrich Gottlieb Klopstock verwendet wurde⁹⁷ – geht davon aus, dass alle Vorstellungen, Gedanken und Gefühle des Menschen in ihm selbst entstehen, »während die Gegenstände in der Welt, auf die sich diese geistigen Zustände beziehen, ›draußen‹ sind«. ⁹⁸ Erst in seiner strikten Abgrenzung zur gesellschaftlichen Außenwelt kann sich der Mensch zu einem Bollwerk authentischer Selbstbestimmung stilisieren. Damit lässt sich auch das moderne Individualitätskonzept, das vielleicht als eine der »wirmächtigsten ›Erfindungen‹ und Illusionen der Moderne«⁹⁹ die Konstitution des ›modernen Subjekts‹ fundiert, auf die räumliche Modellierung des Ichs seit Teresa und Descartes rückbeziehen. Die Möglichkeit, zahlreiche unterschiedliche Konstellierungen von psychischen Kräften ›durchzuspielen‹, befördert emphatische Vorstellungen von Individualität, die vor allem im 18. Jahrhundert Konjunktur haben und bis heute zahlreiche Entwürfe zu einer ›authentischen‹ Lebensgestaltung wie auch die meisten psychologischen Identitätskonzepte anleiten.¹⁰⁰ Selbst die Introspektion, die im 19. Jahrhundert von der Psychologie als eine Methode der »Beobachtung von inneren Erscheinungen oder Inhalten des Selbstbewußtseins«¹⁰¹ entdeckt wird und bis in die heutige Zeit wirksam ist, lässt sich bis auf die Hintergrundmetaphorik der Camera obscura zurückverfolgen. Der Begriff der Introspektion (lat. *introspicere*, dt. in sich hineinsehen), der als philosophischer Terminus insbesondere mit Descartes und den britischen Empiristen (v. a. Locke, Hume und Ber-

97 Vgl. Renate von Heydebrand: Innerlichkeit. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Darmstadt 1976, Sp. 386–388, hier Sp. 386.

98 Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 1994, S. 207.

99 Undine Eberlein: *Einzigartigkeit. Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*. Frankfurt a. M./New York 2000, S. 7.

100 Vgl. ebd., bes. S. 17–61 sowie S. 283–350. Vgl. hierzu auch Andreas Reckwitz: *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist 2006; ders.: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2017.

101 Wolfgang Metzger: *Das Experiment in der Psychologie*. In: *Studium generale* 5 (1952), S. 142–163, hier S. 148. Zit. nach Manfred Koch: *Introspektion*. In: Ritter/Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, Sp. 522–524, hier Sp. 523.

keley) in Verbindung gebracht wird,¹⁰² bezeichnet eine Erkenntnismethode, die ebenfalls bereits in den Verfahren von Ignatius und Teresa zur Anwendung kommt, auch wenn sie erst von Psychologen wie William James und Wilhelm Wundt in den Stand einer eigenständigen psychologischen Forschungsmethode gehoben wurde. Auch sie basiert bis in die zeitgenössische Forschung hinein auf der Vorstellung eines räumlich imaginierten Inneren, zu dem Einzelne als Beobachter*innen ihrer selbst über einen privilegierten (imaginären) Zugang verfügen.¹⁰³

Schlussendlich lassen sich die Auswirkungen der Raummodellierung der Seele bis in die analytische Philosophie hinein nachspüren, auf deren verdeckte Verbindungen zu Descartes' Modell der Camera obscura der amerikanische Philosoph Daniel Dennett hingewiesen hat. In seinem Buch *Consciousness Explained* (1991) kritisiert er, dass selbst diejenigen Philosoph*innen, die den cartesianischen Dualismus explizit von sich weisen, immer wieder von seiner Bildlichkeit eingeholt würden: »[T]he persuasive imagery of the Cartesian Theater keeps coming back to haunt us – laypeople and scientists alike – even after its ghostly dualism has been denounced and exorcized.«¹⁰⁴ Wie in Descartes' Zeichnungen mit dem beigefügten Beobachter imaginieren wir – so Dennett – bis heute Bewusstseinsprozesse im Bild des »cartesianischen Theaters«, sei es vermittels eines Homunkulus, der seine Innenwelten vor seinen eigenen Augen vorbeiziehen lässt, oder in Form der daraus (mit Kant) abgeleiteten Vorstellung eines »single functional summit or central point«,¹⁰⁵ an dem alle unsere Vorstellungen zentral im Gehirn verknüpft werden. Die gemäß Dennett auf Descartes rekurrierende Vorstellung, dass wir über *eine* zentrale Schaltstelle im Gehirn verfügen, sei auch von den Kognitionswissenschaften meist fraglos übernommen worden. Der amerikanische Philosoph und Kognitionswissenschaftler Alva Noë teilt diese Einschätzung: »In many ways, the new thinking about consciousness and the brain is really just the old-fashioned style of traditional philosophical thinking about these questions but presented in a new, neuroscience package.«¹⁰⁶ Laut Noë kämpfe man auch in den Kognitionswissenschaften immer noch mit dem historischen Erbe der Metaphorik. Der deutsche Neurophysiologe und Hirnforscher Wolf Singer stellt

102 Vgl. Sara Dellantonio/Luigi Pastore: Introspektion. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 1. Hamburg 2010, S. 1156–1160, hier S. 1156–1159.

103 Zur Anwendung der Introspektion in jüngeren Forschungskontexten vgl. Michel Bitbol/Claire Petitmengin: On the Possibility and Reality of Introspection. In: *Mind & Matter* 14 (2016). H. 1, S. 51–75.

104 Daniel C. Dennett: *Consciousness Explained*. Boston u. a. 1991, S. 107.

105 Ebd., S. 111.

106 Alva Noë: *Life is the Way the Animal is in the World. A Talk with Alva Noë*. In: *Edge.org*. URL: stage.edge.org/conversation/alva_no-life-is-the-way-the-animal-is-in-the-world (07.07.2023).

ebenfalls heraus, dass die »plausible Annahme eines Konvergenzzentrums, eines Cartesianischen Theaters mit einem singulären Zuschauer, [...] in dramatischer Weise falsch«¹⁰⁷ sei. Eine der größten Herausforderungen der zeitgenössischen Kognitionswissenschaften sei es daher, die Existenz von zerebralen Netzwerkstrukturen ohne zentrale Schaltstelle verständlich zu machen.¹⁰⁸ Die Schwierigkeit bestehe demnach darin, darzulegen, wie »trotz dieser distributiven Organisation kohärente Repräsentationen aufgebaut«¹⁰⁹ werden.

Auch wenn neuere Ansätze wie derjenige Wolf Singers bemüht sind, alternative Konzeptionen zur Bestimmung des Bewusstseins zu finden, fußen sie doch weiterhin auf der metaphorischen Leitvorstellung beziehungsweise dem Modell, dass sich Kognition *im* Gehirn abspielt. Alva Noë geht es hingegen darum, auch diese letzte unhinterfragte Annahme außer Kraft zu setzen. Gemeinsam mit seinem Kollegen Kevin O'Regan hat er eine externalistische sensomotorische Wahrnehmungstheorie entworfen, die das Gehirn und seine Wahrnehmungsprozesse nicht im *Inneren* des Bewusstseins, sondern als *externes* zwischenmenschliches Phänomen versteht:

We propose a very different conception of what vision is and of the role of the brain in vision. [...]

According to this view, vision is not a process in the brain. Though the brain is necessary for vision, neural processes are not, in themselves, sufficient to produce seeing. Instead we claim that seeing is an exploratory activity mediated by the animal's mastery of sensorimotor contingencies. That is, seeing is a skill based activity of environmental exploration. Visual experience is not something that happens *in* individuals. It is something they *do*.¹¹⁰

In einem Interview zu seinem Buch *Out of Our Heads* (2009) führt Noë für das Bewusstsein eine neue Metapher ein – den Tanz:

A much better image is that of the dancer. A dancer is locked into an environment, responsive to music, responsive to a partner. The idea that the dance is a state of us, inside of us, or something that happens in us is

107 Wolf Singer: Der Beobachter im Gehirn. In: ders.: Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt a. M. 2002, S. 144–170, hier S. 144.

108 Vgl. ebd., S. 150. Zum »idealistische[n] Erbe der Hirnforschung« vgl. auch Thomas Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart 2008, S. 25–50.

109 Singer: Beobachter im Gehirn, S. 150.

110 Alva Noë/J. Kevin O'Regan: On the Brain-Basis of Visual Consciousness: A Sensorimotor Account. In: Alva Noë/Evan Thompson (Hg.): Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception. Cambridge 2002, S. 567–598, hier S. 567.

crazy. Our ability to dance depends on all sorts of things going on inside of us, but that we are dancing is fundamentally an attunement to the world around us.¹¹¹

Es wird sich zeigen, ob sich eine derartige neue Metaphorik durchzusetzen vermag. In den Worten von Dennett: »In order to break this bad habit of thought [the Cartesian Theater; J. W.], we need to explore some instances of the bad habit in action, but we also need a good image with which to replace it.«¹¹² Vermutlich wird die Konstituierung neuer Metaphern weniger von den inzwischen zahllosen Kritiken am Bild des cartesianischen Theaters abhängen als von der Überzeugungskraft der neuen Tanz- oder einer gänzlich anderen Metaphorik beziehungsweise Modellierung.

111 Noë: *Life is the Way*.

112 Dennett: *Consciousness Explained*, S. 111.

VIRTUELLE WELTEN (STIMMUNG)

VON DEN SEELENVERMÖGEN ZUR »KRAFT« DER LITERATUR

DIE VERABSCHIEDUNG DER SEELE

Die Vielfalt und Fülle an philosophischen Diskussionen und Neubestimmungen, die im 17. Jahrhundert ihren Anfang nahmen, setzt sich im 18. Jahrhundert fort. In der Folge werden sich das Programm einer philosophischen Ästhetik und neue Disziplinen wie die Anthropologie und die Psychologie ausbilden. Insbesondere wird in diesem Zeitraum der Seelenbegriff allmählich aus den Wissenschaften verabschiedet: Ein Konzept, das über 2000 Jahre lang in der europäischen Philosophiegeschichte von größter Bedeutung war, verliert im Zuge der epistemischen Umwälzungen des 18. und 19. Jahrhunderts seine verbindliche Geltung und wird von den sich ausdifferenzierenden Wissenschaften durch Begrifflichkeiten wie »Psyche«, »Geist« oder »Bewusstsein« ersetzt.

Auch wenn in dieser Arbeit der Versuch unternommen wird, Vorstellungen von eindeutigen epistemischen »Brüchen« entgegenzuwirken, und stattdessen Ungleichzeitigkeiten und allmähliche kulturgeschichtliche Übergänge aufgezeigt werden, sind doch die zahlreichen Erneuerungen, die sich im 17. und 18. Jahrhundert vollziehen, ohne die Neubestimmungen von Teresa und Descartes kaum denkbar. Die Betrachtung der Seele als einer inneren Burg und die Bezugnahme auf die Camera obscura zur Bestimmung von Wahrnehmungsvorgängen bereiten, wie in den beiden vorherigen Kapiteln gezeigt, den Boden für eine neue Metaphorik der Innerlichkeit, welche die vormals nicht-räumliche Seele als einen im Körper des Menschen befindlichen Innenraum imaginiert. Indem er den über Jahrhunderte gültigen Seelenbegriff in eine dualistische Konzeption überführte, konnte Descartes die Seele zudem von allen leiblichen, affektiven und emotionalen Prozessen separieren und damit die Diskussion um das »Leib-Seele-Problem« auf eine neue Grundlage stellen, die für den philosophischen Diskurs bis ins 19. Jahrhundert hinein zu einer zentralen Fragestellung werden sollte. Mit Descartes' dualistischer Seelenkonzeption einerseits und den Vorstellungen eines abgeschlossenen (Gefühls-) Innenraums der Person andererseits treffen zwei Modelle mit unterschiedlichen

Leitunterscheidungen – »Leib/Seele« versus »Innen/Außen« – aufeinander, die schwerlich zu vereinen sind und zu erheblichen epistemologischen Schwierigkeiten führen.¹ Die Seele gerät nun »zu einem Wissenschaftspolitikum, an dem sich gerade die jungen Disziplinen herausbilden, erproben und voneinander abzugrenzen versuchen.«² Während in der »transzendentalen Physiologie«³ versucht wird, den Sitz der Seele zu bestimmen, arbeiten die Anthropologie in ihrem Bemühen um den »ganzen Menschen« wie auch die Ästhetik an der Integration der Empfindungstätigkeit des Menschen. In der sich ebenfalls herausbildenden Psychologie wird hingegen versucht, die Seelentätigkeiten von der empirischen Beobachtung her zu bestimmen.⁴

Die sich an diese Diskussionen anschließende Verabschiedung des Seelenbegriffs aus den Wissenschaften wurde besonders in der deutschen Forschung wiederholt thematisiert. Hier sind seit den 1980er Jahren eine ganze Reihe von Sammelbänden erschienen, deren Beiträge der Geschichte der Seele und ihrer allmählichen Auflösung nachgehen.⁵ Sie bieten Einsichten in die Seelenkonzeptionen einzelner Autor*innen, doch gelingt es ihnen kaum, übergeordnete epistemische Verschiebungen zwischen den verschiedenen Konzeptionen und Diskursen herauszuarbeiten.⁶ Angefangen bei dem umfangreichen begriffs-

1 Vgl. hierzu Campe/Weber: *Rethinking Emotion*, S. 1–18.

2 Christiane Holm: *Amor und Psyche. Die Erfindung eines Mythos in Kunst, Wissenschaft und Alltagskultur (1765–1840)*. München/Berlin 2006, S. 12.

3 Der Begriff einer »transzendentalen Physiologie« wird von Samuel Thomas Soemmerring in seiner Studie *Über das Organ der Seele* (1796) geprägt. Ders.: *Über das Organ der Seele*. Amsterdam 1966 (Nachdr. d. Ausg. Königsberg 1796), S. 37. Zur Geschichte der modernen Hirnforschung und ihrer historischen Bezogenheit auf Descartes' Bestimmung eines im Körper lokalisierbaren Seelenorgans siehe Michael Hagner: *Homo cerebialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Berlin 1997.

4 Vgl. Michael Sonntag: *Vermessung der Seele. Zur Entstehung der Psychologie als Wissenschaft*. In: Richard van Dülmen (Hg.): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln u. a. 2001, S. 361–383; Fernando Vidal: *The Sciences of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*. Chicago 2011.

5 Vgl. u. a. Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): *Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos*. Berlin 1988; Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim 1991; Jens Holzhausen (Hg.): *Psychē – Seele – anima. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998*. Stuttgart/Leipzig 1998; Hans-Dieter Klein (Hg.): *Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte*. Würzburg 2005; Emil Angehrn/Joachim Küchenhoff (Hg.): *Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse*. Göttingen 2009; Peter Nickl/Georgios Terizakis (Hg.): *Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit. Philosophische Ergründungen*. Bielefeld 2010; Katja Crone/Robert Schnepf/Jürgen Stolzenberg (Hg.): *Über die Seele*. Berlin 2010.

6 Ausnahmen bilden die Aufsätze von Walter Sparr: *Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung. Eine historische Anfrage an das Paradigma der Subjektivität*. In: Dietrich Korsch/Jörg Dierken (Hg.): *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Tübingen 2004, S. 29–48 und Roderich Barth: *Von Wolffs »Psychologia empirica« zu*

und kulturgeschichtlich argumentierenden Artikel »Seele« im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* von Friedo Ricken et al. kommt noch eine Reihe von philosophie- und kulturgeschichtlich angelegten Studien über die Seele hinzu.⁷ Doch abgesehen von Roderich Barths (bisher unveröffentlichter) Habilitationsschrift *Seele nach der Aufklärung. Studien zu Herder und Harnack*⁸ reihen auch diese Untersuchungen die Seelenkonzepte verschiedener Philosoph*innen aneinander, ohne die tieferen Gründe für semantische Verschiebungen oder konzeptionelle Umbrüche zu erörtern.⁹

Um über eine nur begriffsgeschichtliche Rekonstruktion verschiedener Konzeptionen der Seele hinauszugehen und die tieferen Zusammenhänge der epistemischen Verschiebungen im Zusammenspiel der Diskurse freizulegen, möchte ich im Folgenden drei für meine weitere Argumentation zentrale Aspekte herausgreifen: Zunächst werde ich auf die wissenschaftliche und philosophische Krafterdiskussion im Anschluss an Newtons Formulierung der physikalischen Gesetze eingehen, die in ihrer Fokussierung auf mechanische Kraftwirkungen die virtuellen Kräfte aus dem Blick verliert. Im Anschluss werde ich die Vermögenspsychologie in den Mittelpunkt meiner Überlegungen stellen, die im 18. und zum Teil auch noch im 19. Jahrhundert eine letzte Blütezeit erlebt. Sie soll in ihrer doppelten Bedeutung als »Schwundform theoretischer Bewältigung«¹⁰ wie auch als Wegbereiterin für eine philosophische Ästhetik ins Auge gefasst werden. In einem dritten Schritt werde ich mich mit Johann Gottfried Herders (1744–1803) »naturalistischer Ästhetik«¹¹ befassen und die sich in seinem Werk mit besonderer Schärfe abzeichnende Umstellung

Herders »Psychologie aus Bildwörtern«. Beobachtungen zur Umformung des Seelenbegriffs in der Aufklärung. In: Crone/Schnepf/Stolzenberg (Hg.): *Über die Seele*, S. 174–209.

7 Vgl. Ricken u. a.: *Seele*, Sp. 1–89; Hartmann Hinterhuber: *Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein*. Wien 2001; Umberto Galimberti: *Die Seele. Eine Kulturgeschichte der Innerlichkeit*. Wien 2005; Sandro Nannini: *Seele, Geist und Körper. Historische Wurzeln und philosophische Grundlagen der Kognitionswissenschaften*. Frankfurt a. M. u. a. 2006; Ole Martin Høystad: *Die Seele. Eine Kulturgeschichte*. Wien u. a. 2017.

8 Roderich Barth: *Seele nach der Aufklärung. Studien zu Herder und Harnack*. Unv. Habilitationsschrift, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2008.

9 Dies gilt in besonderer Weise für die beiden umfassenden »Kulturgeschichten« der Seele von Hinterhuber: *Die Seele*, sowie Høystad: *Seele. Eine Kulturgeschichte, die von antiken Seelenkonzepten bis in die jüngste Gegenwart reichen*.

10 Martin von Koppenfels/Cornelia Zumbusch: Einleitung. In: dies. (Hg.): *Handbuch Literatur & Emotionen*. Berlin/Boston 2016, S. 1–36, hier S. 4.

11 Auch wenn Herder selbst den Terminus »Naturalismus« nicht verwendet hat, lässt sich sein Denken (aus heutiger Sicht) als ein naturalistisches bezeichnen. Damit ist zunächst nichts anderes gemeint, als dass er die »Natur« zur Grundlage und Norm aller Erscheinungen erklärt und auch geschichtliche, kulturelle, moralische und künstlerische Entwicklungen auf natürliche Grundlagen zurückführt. Vgl. hierzu Rachel Zuckert: *Herder's Naturalist Aesthetics*. Cambridge 2019.

von der vermögenspsychologischen Diskussion der Seelenvermögen hin zu ästhetischen Betrachtungen über die »Kraft« einer sich von den Regelpoetiken zunehmend befreienden Literatur beschreiben. In seinem Rekurs auf aristotelische und spinozistische Kräftevorstellungen, so meine These, versucht Herder eine neue ästhetische Perspektive zu gewinnen, die die spezifischen Kraftdynamiken in literarischen Texten ergründet und ihre möglichen Funktionen für die Bildung der Seele neu zu bestimmen versucht.

Das Kapitel rückt mit Herder einen Denker des Zeitalters der Aufklärung in den Mittelpunkt, der in der Forschung bis heute kontrovers diskutiert wird. Nachdem ihm lange Zeit der Ruf eines eher poetischen als philosophischen »Querdenker[s]«¹² anhaftete und er im Vergleich zu den »wahren Größen« seiner Zeit (Goethe und Schiller) weitaus weniger Beachtung fand, werden seine ästhetischen Schriften in den letzten Jahrzehnten intensiv rezipiert, wovon eine ständig anwachsende und inzwischen kaum mehr zu überblickende Sekundärliteratur zeugt.¹³

Die Überlegungen zu Herder beziehen sich vor allem auf seine bereits 1773 verfasste (und 1775 sowie 1778, also zweimal überarbeitete) Abhandlung *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, ziehen darüber hinaus aber auch seine geschichtsphilosophischen und kunsttheoretischen Schriften zu Rate. Herders aus Anlass einer Preisfrage der *Berliner Académie Royale des Sciences & Belles Lettres* verfasste Seelenabhandlung kann – schon mit Blick auf ihren Titel – als eines der letzten in der Tradition der vermögenspsychologischen Diskussionen stehenden Seelentraktate angesehen werden.¹⁴ Die

12 Sabine Groß: Johann Gottfried Herder – Anregung, Ärgernis, Provokation. Zur Einleitung. In: dies. (Hg.): Herausforderung Herder. Herder as Challenge. Ausgewählte Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft, Madison 2006. Heidelberg 2010, S. 9–24, hier S. 9.

13 Ohne in eine Forschungsdiskussion eintreten zu können, seien an dieser Stelle zumindest einige einschlägige Untersuchungen genannt: Hans Adler: Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. Hamburg 1990; Marion Heinz: Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763–1778). Hamburg 1994; Georg Braungart: Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne. Tübingen 1995; Inka Mülder-Bach: Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der »Darstellung« im 18. Jahrhundert. München 1998; Ralf Simon: Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder. Hamburg 1998; Ulrike Zeuch: Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der frühen Neuzeit. Tübingen 2000; Hans Adler/Wulf Koepke (Hg.): A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder. Rochester 2009; Elisabeth Décultot/Gerhard Lauer (Hg.): Herder und die Künste. Ästhetik, Kunsttheorie, Kunstgeschichte. Heidelberg 2013; Stefan Greif/Marion Heinz/Heinrich Clairmont (Hg.): Herder Handbuch. Paderborn 2016.

14 Die erste Fassung von Herders Schrift erschien im Jahr 1774 unter dem Titel *Uebers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele*. Da man in der Berliner Akademie mit den Ergeb-

Tatsache, dass sich in dieser Schrift jedoch kaum mehr schulphilosophische Betrachtungen auffinden lassen und der Begriff der Seele vor den Augen der Leser*innen in eine »Philosophie des Lebens«¹⁵ überführt wird, macht Herders Traktat für die Untersuchung der Transformation des traditionellen alteuropäischen Seelenbegriffs in neue anthropologisch-psychologische Kontexte besonders interessant. So wie Descartes' Bestimmungen in den *Passions de l'âme* dazu dienten, sowohl den neueren optischen wie auch den älteren philosophischen Wissenstraditionen gerecht zu werden, zeichnen sich auch Herders Überlegungen dadurch aus, dass sie im Entstehen begriffene biologisch-naturalistische Sichtweisen und ältere metaphysische Erklärungsansätze verschränken und in der Vermittlung von neuen und tradierten Wissensbeständen eine eigene philosophische Position entwickeln. Anders als die meisten seiner Zeitgenossen befreit Herder die Kunst von jedweder konkreten Funktionalisierung in Hinblick auf moralische Wirkungen und stellt sie in einen umfassenden anthropologischen Funktionszusammenhang – eine Sichtweise, auf die meine eigenen Thesen zur affektiven Kommunikation der Kunst im fünften Kapitel dieser Arbeit aufbauen werden.

Meine Beschäftigung mit Herder, der als einer der wenigen Denker des 18. Jahrhunderts die Philosophie von Baruch de Spinoza enthusiastisch aufgenommen und mit Blick auf ästhetische Fragestellungen weiterzudenken versucht hat,¹⁶ erfolgt auch aus einem strategischen Kalkül. In den folgenden Kapiteln möchte ich eine Art ›Gegenontologie‹ zu dem bis heute wirkenden Descartes'schen Dualismus nachzeichnen, dessen wirkmächtige Konzeption mit seiner strikten Trennung zwischen *res cogitans* und *res extensa* es zu verabschieden und durch alternative Beschreibungen zu ersetzen gilt.¹⁷ Um eine nicht-dichotomische Sichtweise auf materiell-geistige Geschehenszusammenhänge zu entwerfen, werden sich die folgenden Kapitel verstärkt auf

nissen nicht zufrieden war, wurde dieselbe Frage 1775 noch einmal ausgeschrieben. Herder beteiligte sich erneut mit einer überarbeiteten Fassung, die 1775 unter dem Titel *Vom Erkennen und Empfinden, den zwei Hauptkräften der Menschlichen Seele* erschien. 1778 hat er diese Fassung nochmals zu eigenen Zwecken überarbeitet, sie erschien nun unter dem Titel *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*. Ich stütze mich im Folgenden vor allem auf die dritte Fassung von 1778, beziehe aber gelegentlich Textstellen aus den ersten beiden Fassungen mit ein. Für einen Vergleich der einzelnen Fassungen siehe Marion Heinz: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. In: dies./Greif/Clairmont (Hg.): *Herder Handbuch*, S. 122–140 und Heinz: *Sensualistischer Idealismus*, S. 109–173.

15 Heinz: *Vom Erkennen und Empfinden*, S. 124.

16 Zur Rezeption Spinozas im 18. Jahrhundert vgl. grundlegend Eva Schürmann/Norbert Waszek/Frank Weinrich (Hg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

17 Zu den zahlreichen Komplikationen, die Descartes' Konzeption hervorgerufen hat, vgl. u. a. Müller-Tamm: *WeltKörperInnenraum*, S. 100–111. Vgl. außerdem Gilbert Ryle: *The Concept of Mind*. Chicago 1949.

philosophische und theoretische Ansätze stützen, die darauf zielen, die Entstehung von Affekten und Emotionen aus der individualisierenden Perspektive des modernen Subjekt Denkens zu lösen und anders zu konzipieren. Auf diese Weise soll es möglich werden, eine Genealogie zu beschreiben, die in der Affektphilosophie Spinozas ihren Ausgang nimmt und sich über Herders Übertragung auf ästhetische Kontexte bis zu Gilles Deleuzes Affektphilosophie und die auf Spinoza wie Deleuze gleichermaßen rekurrierenden jüngeren Theoriebildungen aus dem Bereich der *affect studies* verfolgen lässt.

TRANSFORMATIONEN DES KRAFTBEGRIFFS

Der Kraftbegriff hat in der Neuzeit eine wesentliche Verengung erfahren. Während Aristoteles in seiner Naturphilosophie unter Kräften (*dynameis*) sowohl aktive wie auch passive Fähigkeiten verstand, mit deren Hilfe Veränderungen hervorgerufen, aber auch erlitten werden können, werden Kräfte im Anschluss an die naturwissenschaftlichen Forschungen von Johannes Kepler (1571–1630) und Isaac Newton (1643–1727) im 17. und 18. Jahrhundert vornehmlich hinsichtlich ihrer aktiven Fähigkeit, Wirkungen hervorzubringen, betrachtet. Die zweite Begriffsverengung besteht darin, dass sogenannte »Fernwirkungen« von Kräften, die – besonders in der Diskussion um virtuelle Kräfte – bis in die Frühe Neuzeit hinein philosophische Beachtung fanden, von den hauptsächlich physikalisch ausgerichteten Krafttheorien der Neuzeit tendenziell vernachlässigt werden. Konträr zu Aristoteles, der in seinen naturphilosophischen Überlegungen nicht auszuschließen scheint, dass Kräfte auch über den Raum und die Zeit hinweg wirken können, fokussiert die im 17. Jahrhundert entstehende moderne Physik (zunächst) auf unmittelbare mechanische Kraftwirkungen, die auf eine direkte Berührung von Bewegter und Bewegtem zurückzuführen sind. Spätestens im Anschluss an das von Newton 1687 in seiner *Philosophiae naturalis principia mathematica* formulierte Kraftgesetz, demzufolge Kraft als Masse mal Beschleunigung ($F = m \times a$) definiert wird, kann sich die Mechanik als die bestimmende Wissenschaft von den Kräften etablieren: Die Newton'schen Bestimmungen erlauben es, »allgemeine Bewegungsgesetze ohne Bezugnahme auf spezielle physikalische Situationen zu formulieren«¹⁸ und diese mathematisch eindeutig zu berechnen. Dadurch avancieren sie schnell zu einer allumfassenden Methode, die das moderne Verständnis von Kräften bis ins 19. Jahrhundert hinein dominiert – und auch auf die philosophischen Betrachtungen über Kraft beziehungsweise Kräfte ausstrahlt. Eines der besten Beispiele hierfür ist Descartes, der in seinen *Passions de l'âme* (1649) eine Perspektive auf die Seele entwickelt, die der neuen mechanistischen

18 Friedrich Kaulbach: Kraft. In: Ritter/Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4, Sp. 1177–1184, hier Sp. 1179.

Weltsicht entspricht. Gemäß den physikalischen Bestimmungen zur Übertragung von Bewegung durch Berührung erklärt er die Zirbeldrüse zum zentralen Berührungspunkt zwischen geistigen und körperlichen Bewegungen. Auch seine Rede von den »esprits animaux«, die er als »des corps tres-petits«,¹⁹ als »sehr kleine Körper« bezeichnet, kann als Versuch gedeutet werden, die verschiedenen Übertragungsprozesse entsprechend seiner mechanistischen Perspektive auf den Körper als fortgesetzte punktuelle Berührungen vorzustellen.

Wann immer in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts von nicht-mechanischen Kräften die Rede ist, werden diese meist als »dunkle Kräfte« beschrieben. Die »dunklen« oder auch »verworrenen Kräfte« verweisen oftmals auf ungeklärte Stellen der Theoriebildung. Sie kommen vorrangig da zum Einsatz, wo sich bestimmte Ereignisse dem physikalischen Paradigma verweigern und unbeweisbare Hypothesen für das fehlende Wissen über genaue Zusammenhänge eintreten müssen. So erklärt etwa Newton, der in seinen Schriften mögliche Fernwirkungen von Kräften (»actio in distans«) durchaus noch für möglich hält: »For these are manifest Qualities, and their Causes only are occult.«²⁰ Newton, dessen Denken entgegen seiner Reputation als einem der Begründer moderner Wissenschaft auch starke okkultistische Züge aufweist,²¹ weist mit Aussagen wie dieser auf die Defizite bisheriger wissenschaftlicher Erklärungsansätze zur physikalischen Begründung von Fernwirkungen wie etwa der Gravitation hin, hält ihre Wirkungen jedoch keinesfalls für inexistent. In der Begrifflichkeit der »dunklen«, sich den Sinnen entziehenden und im Verborgenen wirkenden Kräfte artikulieren sich oftmals auch mystische Überzeugungen. Sie überkreuzen sich auf vielfache Weise mit den philosophischen Diskursen, wie beispielsweise in Alexander Gottlieb Baumgartens und Johann Gottfried Herders Rückgriff auf die mystische Rede von den dunklen Kräften der Seele deutlich wird. Wenn Baumgarten in seiner *Metaphysica* (1751) erklärt, dass es »in der Seele dunkle Wahrnehmungen [gibt]«,²² dann ruft er damit eine Trope aus der mittelalterlichen Mystik auf, die besonders bei Meister Eckhart eine große Rolle spielte. Eckhart zufolge ist zwischen dem

19 Descartes: *Passions* I, X; S. 334 f.

20 Isaac Newton: *Optics* III, qu. 31. Zit. nach ders.: *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*. New York 1952 (Nachdr. d. vierten Ausg. London 1730), S. 401. Vgl. auch Kaulbach: *Kraft*, Sp. 1179.

21 Vgl. hierzu u. a. Richard S. Westfall: *Newton and Alchemy*. In: Brian Vickers (Hg.): *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*. Cambridge 1984, S. 315–335 und Xiaona Wang: »Though their Causes be not yet discover'd: Occult Principles in the Making of Newton's Natural Philosophy. Diss., University of Edinburgh 2019. URL: <http://hdl.handle.net/1842/35857> (07.07.2023).

22 Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica*, § 511. Zit. nach ders.: *Metaphysica/Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Hg., eingel. und übers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 271.

Seelengrund (»fundus animae«) und den verschiedenen Fakultäten der Seele streng zu unterscheiden: Während die Fakultäten genau bestimmt werden können, sei der dunkle Seelengrund als ein offener und unbestimmter Verbindungspunkt zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen anzusehen.²³

Dem Siegeszug mechanistischer Kraftmodelle stehen in besonderer Weise die philosophischen Überlegungen von Gottfried Wilhelm Leibniz entgegen. Er spricht seinen ausdehnungslosen Monaden eine ursprüngliche *vis viva* zu und unterscheidet fortan zwischen »toten« und »lebendigen Kräften«:

Daher ist auch die *Kraft* zweifach: die eine elementar, die ich auch *tot* nenne, denn in ihr existiert noch keine Bewegung, sondern lediglich die Anregung zur Bewegung, wie es die der Kugel in der Röhre ist, oder eines Steins in der Schleuder, solange er noch durch das Band gehalten wird; die andere aber ist die gewöhnliche Kraft, mit wirklicher Bewegung verbunden, die ich *lebendig* nenne.²⁴

Leibniz' Bestimmungen zu den toten und lebendigen Kräften übernehmen in den philosophischen Diskussionen um Kraft und Kräftewirkungen des 18. Jahrhunderts eine kaum zu überschätzende Rolle, deren Wirkung sich bis zu Kants Unterscheidung zwischen bewegenden und bildenden Kräften nachverfolgen lässt.²⁵ In seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) erklärt Kant, dass es neben der mechanistisch gedachten »bewegende[n] Kraft«, die er am Beispiel der Zahnräder einer Uhr illustriert, bei »organisierte[n] Wesen« auch »bildende Kraft« gebe, die man ebenso als »sich fortpflanzende bildende Kraft«

23 Vgl. Héribert Fischer/Fernand Jetté: Fond de l'âme. In: Marcel Viller u. a. (Hg.): Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Bd. 5. Paris 1964, Sp. 650–666, hier Sp. 651 ff.

24 Gottfried Wilhelm Leibniz: Specimen Dynamicum I, 6–7. Zit. nach ders.: Specimen Dynamicum. Lateinisch–Deutsch. Hg. und übers. von Hans Günter Dosch, Glenn W. Most und Enno Rudolph. Hamburg 1982, S. 13.

25 Max Jammer bezeichnet in seiner Studie zur Geschichte des modernen Kraftbegriffs Leibniz zudem als einen wichtigen Vordenker der modernen Kinetik und Thermodynamik. Vgl. ders.: Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics. Cambridge 1957, S. 158 f.: »With Leibniz the concept of force undergoes a radical change of meaning: from a mechanical mode of operation it becomes a principle of almost vitalistic activity. Strictly speaking, Leibniz's concept of force is what we call today kinetic energy, but conceived as inherent in matter and representing the innermost nature of matter. Because of the great importance attached to this concept in Leibniz's metaphysical and scientific outlook, he may rightly be considered as the first proponent of modern dynamism in natural science.«

bezeichnen könne.²⁶ Ihre Wirkungen könnten laut Kant »durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden«.²⁷

Wenn also nicht-mechanische Kraftwirkungen im Rahmen des physikalischen Paradigmas im 18. Jahrhundert auch (noch) nicht wissenschaftlich erklärt werden können, so kann man doch davon ausgehen, dass nach wie vor ein vages Bewusstsein über das erhalten blieb, was ehemals unter dem Begriff der »virtuellen Kraftwirkungen« (»vis virtualis«) gefasst wurde. Vor allem in der Anthropologie, Medizin und Biologie entstehen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zahlreiche neue vitalistische Überlegungen zu den sogenannten »Lebenskräften«. Im Anschluss an Georg Ernst Stahls eher animistisch zu nennender Vorstellung der Seele als einer Art universaler Lebenskraft sind hier vor allem Johann Friedrich Blumenbachs Konzeptionen zum Bildungstrieb (*nisus formativus*), Christoph Wilhelm Hufelands Erörterungen über die organischen Lebenskräfte und auch Franz Anton Mesmers Überlegungen zum animalischen Magnetismus zu nennen.²⁸ So unterschiedlich ihre Ansätze im Einzelnen auch ausfallen, sie alle bemühen sich darum, körperliche und biologische Wirkungszusammenhänge auf eine neue, explizit nicht-mechanische Grundlage zu stellen.²⁹ In seiner 1795 erschienenen Schrift *Ideen über die Pathogenie und Einfluß der Lebenskraft auf Entstehung und Form der Krankheiten als Einleitung zu pathologischen Vorlesungen* wird Hufeland, der eine Zeit lang Herders Hausarzt und mit dessen Ideen gut vertraut war, die Lebenskraft beispielsweise als eine den ganzen organischen Körper durchdringende, genuin wandelbare vitale Grundkraft postulieren:

Lebenskraft ist eine, durch die ganze organische Natur verbreitete, und wesentlich von allen andern todten und chemischen verschiedene, Kraft, die, ohneracht sie immer dieselbe ist, sich dennoch in verschiedenen Organisationen auf die mannichfaltigste Art äußert. [...]

26 Immanuel Kant: KdU, B 292 f.; S. 322. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich hier und im Folgenden auf: ders.: Werkausgabe. Bd. 10: Kritik der Urteilskraft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 2002.

27 Ebd., B 293; S. 322. Vgl. hierzu auch Gernot Böhme: Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen. In: Kant-Studien 65 (1974). H. 1–4, S. 239–258.

28 Zu den konzeptuellen Diskussionen um Kraft, Trieb und Energie im 18. Jahrhundert vgl. grundlegend Cornelia Zumbusch: Romantische Thermodynamik. Dichtung, Natur und die Verwandlung der Kräfte 1770–1830. Berlin/Boston 2023, bes. S. 44–129.

29 Vgl. hierzu die bis heute aufschlussreiche Studie von Otto Bütschli: Mechanismus und Vitalismus. Leipzig 1901 sowie Hagner: Homo cerebrialis, S. 33–61 und Carsten Zelle: Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750. In: ders. (Hg.): »Vernünftige Ärzte«. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001, S. 5–24.

1. Sie ist die Fähigkeit eines organischen Körpers Eindrücke als Reize zu percipieren, und darauf nach ganz eignen, weder in der chemischen noch mechanischen Natur existirenden, Gesetzen zu reagieren.
2. Sie ist die Fähigkeit des organischen Körpers, selbst die Kräfte, Gesetze, und Verhältnisse, der chemischen Natur zu verändern, zum Theil ganz aufzuheben, zum Theil zu modificiren.³⁰

Die körperlichen Wirkungen von derart unsichtbaren und unerklärlichen (Lebens-)Kräften fesseln auch die Schriftsteller: Werke wie *Der Magnetiseur* (1814) von E. T. A. Hoffmann, Heinrich von Kleists *Das Käthchen von Heilbronn* (1810) oder *The Facts in the Case of M. Valdemar* (1845) von Edgar Allan Poe zeugen von der Faszination, die die Vorstellung von »tätigen«, wenngleich wissenschaftlich umstrittenen Kräften – wie beispielsweise animalischer Magnetismus, Galvanismus oder Hypnotismus – bis ins 19. Jahrhundert hinein ausübt.

Erst mit der Entdeckung der Thermodynamik in der Mitte des 19. Jahrhunderts wird es möglich, Phänomene wie Magnetismus, Gravitation, Wärmeleitung, Elektrizität oder die Verbrennung von Energie als Umwandlungsprozesse von wirkenden Kräften zu deuten. Im Anschluss an Hermann von Helmholtz' im Jahre 1847 erfolgender Bestätigung des von Julius Robert Mayer aufgestellten Erhaltungsgesetzes der Energie als ersten Hauptsatz der Thermodynamik tut sich ein ganzes Spektrum von neuen Erklärungsmöglichkeiten zu den Wirkungen von Kräften auf, die fortan meist als »Energien« konzeptualisiert werden: »Energetische Vorgänge ergänzten nun die Physik der Materie, der Stoffe und Körper und präsentierten die Welt als Folge von Metamorphosen, Transformationen und Transsubstantiationen, die vom Erhaltungsgesetz regiert wurden.«³¹ Der sich im 19. Jahrhundert vollziehende wissenschaftliche Umbau von einem mechanischen Kraft- zu einem thermodynamischen Energiebegriff erlaubt es, Transformationen von einer Kraft- beziehungsweise Energieform nicht mehr als eindimensionale Ursache-Wirkungs-Mechanismen, sondern als vielschichtige dynamische Geschehenszusammenhänge zu begreifen, bei denen verschiedene Aggregatzustände von Kräften aufeinander einwirken und sich dabei kontinuierlich gegenseitig umwandeln. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts wird das Naturgeschehen schließlich »zunehmend in Termini von ›Kraft‹, ›Bewegung‹ und ›Energie‹ gefasst«.³² In einer Art

30 Christoph Wilhelm Hufeland: Ideen über Pathogenie und Einfluß der Lebenskraft auf Entstehung und Form der Krankheiten, als Einleitung zu pathologischen Vorlesungen. Jena 1795, S. 49.

31 Michael Gamper: Masse als Kraft. Energetische Konzepte des Sozialen. In: Barbara Gronau (Hg.): Szenarien der Energie. Zur Ästhetik und Wissenschaft des Immateriellen. Bielefeld 2013, S. 25–43, hier S. 26.

32 Ebd.

Umkehrbewegung zum bisherigen mechanischen Paradigma werden vielfach sogar stoffliche Elemente auf energetische Grundlagen zurückgeführt. Wenn der Kraftbegriff im Anschluss an Julius Robert Mayer weitgehend aus der Wissenschaft verdrängt wird, so wird ihm ein ähnliches Schicksal wie dem Seelenbegriff zuteil, der in zunehmendem Maß in den Bereich der Pseudo- oder Gegenwissenschaften abrutscht. Beide Begriffe, so scheint es, werden von den (neuen) Experimentalsystemen der Wissenschaften zunächst einkassiert. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist jedoch eine geradezu »atemberaubende[] Konjunktur künstlerischer und kulturtheoretischer Aneignungen und Verarbeitungen« der thermodynamischen Kräftelehre zu beobachten: »Für zahlreiche Autoren und Künstler wird *Energie* zum Signum einer Moderne, die sich vom älteren Konzept der substanziellen Identitäten radikal verabschiedet und die Wirklichkeit als prozessuale Relation, als ›Funktion‹ auffasst«. ³³ Die Rede von der Seele und den Kräften kehrt unter anderen begrifflichen Vorzeichen in vielgestaltiger Weise zurück.

VOM ENDE DER VERMÖGENSPSYCHOLOGIE UND DER BEGRÜNDUNG DER ÄSTHETIK

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts stehen energetische Ansätze zur Erklärung von nicht-mechanischen Kraftwirkungen noch nicht zur Verfügung. Angesichts der sich von Affekt- und Regelpoetiken allmählich emanzipierenden Literatur, die innovative Ausdrucksmöglichkeiten für sich entdeckt und die Leser*innen auf neue Weise zu affizieren vermag, ³⁴ geraten jedoch die Funktionen und Wirkungsmöglichkeiten von Literatur neu in den Blick. Hierbei sieht man sich jedoch vor eine Vielzahl von ungelösten Problemen gestellt, nicht zuletzt, weil die offensichtlichen ›Fernwirkungen‹ von Literatur sowohl dem physikalischen Kraftparadigma wie auch den sich etablierenden physiologischen Reizmodellen entgegenstehen. Kunstwerke werden zunehmend als eine eigenständige Form der Verwirklichung von Kraftdynamiken begriffen – beziehungsweise von »Energien«, wie sie besonders in der französischen Diskussion seit Étienne Bonnot de Condillac nun meist bezeichnet werden. ³⁵

33 Frank Fehrenbach/Robert Felfe/Karin Leonhard: Die Kräfte der Künste. Zur Einleitung. In: dies. (Hg.): Kraft, Intensität, Energie, S. IX–XIX, hier S. XIV.

34 Zum Wandel von rhetorischen Formen der Affekterzeugung zur Ausdrucksästhetik des 18. Jahrhunderts vgl. Campe: Affekt und Ausdruck, bes. S. 445–486.

35 Vgl. hierzu Caroline Torra-Mattenkott: Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert. München 2002, S. 47–56 und S. 227–293; Michel Delon: L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770–1820). Paris 1988, S. 74–130.

Die im 18. Jahrhundert stattfindenden epistemischen Verschiebungen führen zur Neukonfigurierung zahlreicher Diskussionszusammenhänge.³⁶ Interessiert man sich für die Überführung von affekttheoretischen Fragestellungen in die Ästhetik, so sollte man im Blick behalten, dass die Diskussion um seelische Kraftwirkungen und Affekte ihren angestammten Ort eigentlich in der Rhetorik und ferner in der Vermögenspsychologie hatte. Ausgehend von Thomas von Aquin, der die Plastizität (Wandelbarkeit) der aristotelischen Seele als problematisch erachtete, begegnete man in der aristotelisch-thomistischen Tradition der mangelnden Differenziertheit zwischen den einzelnen Seelenvermögen meist durch die Erstellung von (mehr oder weniger) systematischen Affektkatalogen. Im Zuge des sich in der Frühen Neuzeit ausbildenden Kontingenzbewusstseins gerieten die Seelenvermögen hierbei auch vermehrt ins Visier von moralischen Betrachtungen. Mit der sich immer stärker durchsetzenden Einsicht, dass sich nicht nur Vermögen, sondern auch die – von Aristoteles im Rahmen seiner *dynamis*-Diskussion weitgehend ausgeblenden – Zufälle (griech. *tyche*) realisieren können, entstanden bereits in der Spätantike und im Mittelalter zahlreiche Ansätze zu Tugendlehren, mit deren Hilfe die menschlichen Vermögen gegenüber dem Zufall in Stellung gebracht werden sollten. Die seelischen Vermögen wurden dabei zu Kardinaltugenden (*virtutes*) stilisiert, die ein moralisches Raster bilden, um den Menschen gegenüber den Zufällen und Widrigkeiten des Lebens (*fortuna*) zu wappnen. Wie Peter Vogt in seiner ideen- und begriffsgeschichtlichen Studie zu *Kontingenz und Zufall* (2010) anführt, habe sich spätestens in der Renaissance dadurch eine Art »Fortunabewältigungspraxis«³⁷ ausgebildet, was an dem über Jahrhunderte äußerst beliebten *virtù vince fortuna*-Topos in der Literatur festzumachen sei. Diese literarische Verarbeitungsstrategie stoße jedoch bereits in der Frühen Neuzeit an ihre Grenzen.³⁸ Dies zeige sich in den vielfach ambivalenten Bezugnahmen auf den Topos, die Vogt von der spanischen Literatur des *siglo de oro* (Baltasar Gracián) in die dramatische Literatur des Elisabethanischen Zeitalters (Christopher Marlowe) und die Literatur des deutschen Barock (Daniel Caspar von Lohenstein und Andreas Gryphius) hinein verfolgt.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts wird der Begriff der »Fortuna« schließlich in Begrifflichkeiten der »Laune« beziehungsweise »Launen« überführt. Anders als die *fortuna* gründen Launen im Subjekt selbst. Sie sind nicht von Göttern initiiert, sondern im Menschen selbst verankert und äußern sich in den zahl-

36 Vgl. für diesen Zusammenhang grundlegend Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München 1999.

37 Peter Vogt: *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Berlin 2011, S. 507.

38 Vgl. ebd., S. 508 f.

reichen Gefühlsschwankungen, denen jede*r Einzelne unterliegt.³⁹ Als »unberechenbare[r] und kaum ergründbare[r] Faktor des inneren – ob psychischen oder physischen – Lebens«⁴⁰ verweist die Laune, ähnlich wie der im 18. Jahrhundert aufkommende Begriff der »Stimmung«, bereits auf die epistemischen Schwierigkeiten, in die sowohl traditionelle vermögenspsychologische Ansätze zu einer systematischen Klassifikation von Affekten wie auch die literarischen Versuche einer von moralischen Grundsätzen geleiteten allgemeinen Affektsteuerung geraten.

Bei manchen Philosophen verstärkt die zunehmende Entdeckung und Ausdifferenzierung von neuen Gefühlswelten dagegen den Wunsch nach noch differenzierteren Klassifikationen. Als einer der großen eklektischen Systematisierer der schulphilosophischen Affektpsychologie gilt zweifellos der rationalistische Frühaufklärer Christian Wolff, dessen viel gelesene *Psychologia empirica* und *Psychologia rationalis* 1732 und 1734 im Rahmen seiner vielbändigen *Metaphysica* erscheinen.

Für den hier interessierenden Zusammenhang kommen gleich mehrere Aspekte der beiden Abhandlungen zum Tragen: Zum einen die Tatsache, dass Wolff die Vorstellungskraft zum seelischen Hauptvermögen erklärt. Die grundlegende Aufwertung der »vis repraesentativa«⁴¹ zur Hauptkraft der Seele ermöglicht es ihm, die von Aristoteles eher am Rande thematisierten Vorstellungsbilder des untergeordneten Seelenvermögens *phantasia* neu zu profilieren und endgültig aus ihrer ambivalenten Abhängigkeit von zuvor empfangenen Sinneseindrücken herauszulösen.⁴² Hinzu kommt, dass die von Wolff in Anlehnung an Leibniz unternommenen begrifflichen Unterscheidungen zwischen oberen und unteren, intellektuellen und sensitiven Erkenntnis- und Strebevermögen für die weitere philosophische Begriffsbildung im 18. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielen. Im Anschluss an Leibniz unterscheidet auch Wolff zwischen »perceptiones clarae« und »perceptiones obscurae« und verfestigt damit

39 Zum Begriff der Laune vgl. Kurt Wölfel: Capriccio/Laune. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 7. Stuttgart/Weimar 2005, S. 66–88, hier S. 80: »Der partiell unfertige, durch Undeutlichkeit oder Mehrdeutigkeit markierte Begriffsgehalt ihres Vokabulars ist ein charakteristischer Zug der deutschen Poetik und Literaturkritik in der 2. Hälfte des 18. Jh. An ›Laune‹ – im Mittelhochdeutschen als Lehnwort (>lune<) nach dem lat. >luna< gebildet und die dem Mondwechsel gleiche, wechselnde Gestimmtheit des Gemüts bezeichnend – tritt er exemplarisch zutage.«

40 Christiane Frey: Laune. Poetiken der Selbstsorge von Montaigne bis Tieck. Paderborn 2016, S. 12.

41 Christian Wolff: *Psychologia rationalis*, § 497. Zit. nach ders.: *Gesammelte Werke*. II. Abt., Bd. 6: *Psychologia rationalis*. Hg. von Jean École. Hildesheim/New York 1972 (Nachdr. d. Ausg. Frankfurt/Leipzig 1740), S. 413.

42 Zur Bedeutung der im 18. Jahrhundert von vielen Seiten erfolgenden Aufwertung der Einbildungskraft vgl. Gabriele Dürbeck: *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen 1998.

die Unterscheidung zwischen intellektuellen und sinnlichen Erkenntnisformen,⁴³ die bei Baumgarten für die Ausbildung der Ästhetik als einer eigenen philosophischen Disziplin zentral werden wird. In der Trennung zwischen einer *Psychologia rationalis* und einer *Psychologia empirica* als zwei distinkten philosophischen Werken trägt Wolff im Weiteren der bereits bei Descartes offen zutage tretenden Problematik Rechnung, systematisch-deduktive und empirisch-induktive Herangehensweisen zu vermitteln. Dass die empirischen Methoden für Wolff von größter Bedeutung sind, lässt sich schon am unterschiedlichen Umfang seiner beiden Abhandlungen ablesen. Im Gegensatz zur *Psychologia rationalis*, die ein nur kurzes, aber äußerst konzentriertes Kapitel zur Konzeption der Affekte enthält, erstreckt sich die Diskussion der Affekte in der *Psychologia empirica* auf über 270 Paragraphen. Wolffs Werk weist damit bereits auf die empirische Wende voraus, die sich in den neuen literarischen Verfahren die im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (1783–1793) erprobt werden, in der Ausbildung der experimentellen Reizphysiologie oder auch in der sich fachwissenschaftlich institutionalisierenden Psychologie ab der Mitte des 18. Jahrhunderts vollzieht.

Auch wenn bereits bei Wolff deduktive Systematik und induktive Empirie in eine prekäre Schiefelage geraten, erhält sich das mit der Vermögenspsychologie verbundene Streben nach einer allgemeingültigen wissenschaftlichen Bestimmung der seelischen Vermögen und der aus ihnen resultierenden Affekte. So wünscht sich etwa Johann Jakob Bodmer in seinen *Kritischen Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter* von 1741

ein vollständiges Werck von dergleichen Erfahrungen [...], wo die Affecte ihrem Range nach in Classen und Capitel eingetheilet, und von einem jeden etliche affectreiche Beyspiele der besten Scribenten zusammengetragen, und mit geschickten Anmerckungen von ihrer natürlichen Verfassung, Kunst, und Uebereinstimmung des Ausdrucks mit einem gewissen in dem Affect liegenden Grunde, erkläret würden.⁴⁴

43 Die »perceptiones clarae« werden von Wolff nochmals in »perceptiones clarae distinctae« und »perceptiones clarae confusae« unterschieden. Nur die »clarae distinctae« führen zu rationaler Erkenntnis, die »clarae confusae« und die »perceptiones obscurae« führen hingegen zu einer »sinnlichen Erkenntnis«. Vgl. Christian Wolff: *Psychologia empirica*, §§ 30–47. Zit. nach ders.: *Gesammelte Werke*. II. Abt., Bd. 5: *Psychologia empirica*. Hg. von Jean École. Hildesheim 1968 (Nachdr. d. Ausg. Frankfurt/Leipzig 1738), S. 21–30. Vgl. hierzu auch Newmark: *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 192.

44 Johann Jakob Bodmer: *Kritische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter*. Frankfurt a. M. 1971 (Nachdr. d. Ausg. Zürich 1741), S. 338.

Doch so detailliert und differenziert sie auch sind, die vermögenspsychologischen Klassifikationen gestatten es kaum, den sich immer weiter ausdifferenzierenden Gefühlswelten des erstarkenden Bürgertums gerecht zu werden. Immer häufiger werden nun Phänomene wie »Launen« und »Stimmungen« oder die prozessuale Ausbildung und Wechselhaftigkeit von »Gefühlen« diskutiert, wodurch der Affektbegriff allmählich in den Hintergrund tritt.⁴⁵ Die Einsicht, dass all diese »Empfindungen« möglicherweise ganz anders, nämlich im Sinne einer evolutionären Genese zu verstehen sind, und dass die verschiedenen Seelenvermögen damit zu keinem Zeitpunkt überindividuell festgeschrieben werden können, artikuliert sich – in dieser Deutlichkeit – zum ersten Mal bei Johann Gottfried Herder.

Bevor ich mich Herders Traktat *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* und seinen Überlegungen zur Kraft der Literatur widme, die ich als einen ersten – wenn auch nicht in allen Punkten überzeugenden – Versuch ansehe, Spinozas Affekttheorie auf die im 18. Jahrhundert entstehenden ästhetischen Fragestellungen zu beziehen, sollen zum besseren Verständnis seiner Position zunächst einige wesentliche Züge von Spinozas Affekttheorie vorgestellt werden.

(GEGEN-)ONTOLOGIE DER IMMANENZ: AFFEKTTHEORIE NACH SPINOZA

Der 1632 in Amsterdam geborene Philosoph Baruch de Spinoza hat mit einer ganzen Reihe zentraler Annahmen der abendländischen Denktradition gebrochen. Seine Philosophie lässt sich am ehesten als Substanzen- oder Wirkungsmonismus charakterisieren, da sie von der Vorstellung ausgeht, dass alle Phänomene in der Welt, egal ob geistiger oder materieller Art, auf ein einziges Grundprinzip zurückgeführt werden können.⁴⁶ Damit steht sein Denken in

45 Vgl. Monique Scheer: Topografien des Gefühls. In: Ute Frevert u. a. (Hg.): *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. Frankfurt a. M./New York 2011, S. 41–64, hier S. 59 ff.; Ute Frevert: *Gefühle definieren: Begriffe und Debatten aus drei Jahrhunderten*. In: ebd., S. 9–39, hier bes. S. 24–32; Johannes F. Lehmann: *Geschichte der Gefühle. Wissensgeschichte, Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte*. In: Koppenfels/Zumbusch (Hg.): *Handbuch Literatur & Emotionen*, S. 140–157, hier S. 150 ff.

46 Zu dieser Sichtweise von Spinozas Philosophie vgl. Michael Della Rocca: *Spinoza's Substance Monism*. In: Olli Koistinen/John Biro (Hg.): *Spinoza. Metaphysical Themes*. Oxford/New York 2002, S. 11–37. Rainer Mühlhoff spricht in seiner Monographie *Immersive Macht* von einem »Wirkungsmonismus«. Ders.: *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt a. M./New York 2018, S. 36. Vgl. grundlegend zu Spinozas Philosophie auch Martin Saar: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin 2013 sowie den Sammelband Michael Hampe/Robert Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin 2006.

erheblichem Widerspruch zu Descartes' ontologischem Dualismus, der geistige und materielle Entitäten einander als strikt getrennte Sphären gegenüberstellte. Spinoza zufolge existiert nur eine einzige umfassende Substanz, die er zugleich mit Gott und der Natur als identische Potenz (*potentia*) identifiziert.⁴⁷ Sie wird von ihm als eine schaffende Kraft (*natura naturans*) gedacht, durch die verschiedene Modi einer geschaffenen Natur (*natura naturata*) erzeugt werden.⁴⁸ Diese Substanz ist die erste Ursache der Welt, aus der alle natürlichen Phänomene hervorgehen – eine Konzeption, die auf die Vorstellung eines unbewegten Bewegers im Sinne eines außenstehenden, das Weltengeschehen lenkenden Gottes dezidiert verzichtet.⁴⁹ Für Spinoza gibt es keine Trennung von Gott und Welt und damit auch kein Außerhalb und keine Transzendenz. Alle Erscheinungen beruhen auf einem übergreifenden Affektionsgeschehen, das als eine »allgemeine Dynamik des Affizierens- und des Affiziert-Werdens«⁵⁰ von Körpern jeglicher Art bezeichnet werden kann. Die in dieser Konzeption unentwegt aufeinander einwirkenden Körper affizieren sich permanent gegenseitig, wobei *affectiones* (lat. für Einwirkungen) nicht nur mechanische Formen von Kraftwirkungen beinhalten, sondern im Sinne des allumfassenden vormodernen Kraftbegriffs verstanden werden.

Neben der Substanz, die allem Sein zugrunde liegt, unterscheidet Spinoza in seinem Hauptwerk *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt* (1677) zwischen Modi und Attributen. Unter Modi versteht er die verschiedenen Zustände der einen Substanz, die aus den jeweiligen Prozessen des Affizierens und Affiziertwerdens hervorgehen.⁵¹ Es liegt daher nahe, mit Spinoza alle Erscheinungen der Welt – Menschen, Tiere, Pflanzen oder auch Dinge – als Modi zu betrachten. Die allem zugrunde liegende Substanz lässt sich Spinoza zufolge jedoch auch mit Blick auf ihre Attribute analysieren. Spinoza gesteht der Substanz prinzipiell unendlich viele Attribute zu, geht in seiner *Ethik* aber nur auf zwei von ihnen genauer ein: das Grundattribut der Ausdehnung und dasjenige des Denkens.⁵² Alle Modi der Welt ließen sich demnach unter anderem in

47 Vgl. Mühlhoff: *Immersive Macht*, S. 35.

48 Vgl. Wolfgang Bartuschat: *Baruch de Spinoza*. München 2006, S. 68.

49 Spinoza widerspricht damit nicht nur seinen offensichtlichen Gegenspielern Platon und Descartes, seine Konzeption unterscheidet sich darüber hinaus auch von Aristoteles, der die Idee eines unbewegten Bewegers gelten ließ. Vgl. das erste Kapitel dieser Arbeit, S. 35–62.

50 Kerstin Andermann: *Differenzphilosophie und Affekt*. In: Kappelhoff u. a. (Hg.): *Emotionen*, S. 109–115, hier S. 110.

51 Vgl. Baruch de Spinoza: *Ethik I*, Def. 5; S. 5. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich hier und im Folgenden auf die Ausgabe: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 2: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch–Deutsch. Hg. und übers. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2015.

52 Mühlhoff vermutet, dass diese Ausrichtung seiner Auseinandersetzung mit Descartes geschuldet sei. Vgl. ders.: *Immersive Macht*, S. 37.

Bezug auf ihre Körperlichkeit und auf ihre Ideen perspektivieren: »[E]in Modus von Ausdehnung und die Idee dieses Modus [sind] ein und dasselbe Ding [...], aber in zwei Weisen ausgedrückt.«⁵³ Laut Spinoza sind »Geist und der Körper ein und dasselbe Ding [...], das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird.«⁵⁴ Damit stehen sich Affekte und Erkenntnisprozesse (»Ideen«) nicht gegenüber, sondern bauen vielmehr aufeinander auf: »Ein Mensch erkennt sich selbst nur durch die Affektionen seines Körpers und deren Ideen.«⁵⁵ Auf der Grundlage der Wahrnehmung seiner Affekte werde sich der Mensch auch seines eigenen *conatus* bewusst, den man – sehr vereinfacht – als eine Art homöostatisches Selbsterhaltungsstreben bezeichnen kann, das Spinoza für alle Lebewesen postuliert: »*Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren.*«⁵⁶

Die Beziehung zwischen körperlichen Affekten und den Ideen, die wir uns von diesen Affekten machen, verbleibt bei Spinoza hingegen weitgehend unbestimmt. Auf die Frage, wie man sich den Übergang zwischen Affekten und Ideen und die damit einhergehenden Prozesse der Versprachlichung und kognitiven Bewusstseinsbildung vorzustellen habe, geht er in seiner *Ethik* kaum genauer ein. Diese Erklärungslücke hat dazu geführt, dass bis heute keine Einigkeit darüber besteht, ob man bei Spinoza von einer Art Parallelismus von Affekten und Ideen auszugehen habe oder ob das Verhältnis zwischen materiellen Affizierungen und geistigen Ideen eher im Sinn einer Übergänglichkeit zu denken sei.⁵⁷

53 Spinoza: *Ethik* II, Lehrs. 7, Anm.; S. 111.

54 Ebd., III, Lehrs. 2, Anm.; S. 227.

55 Ebd., Lehrs. 53, Bew.; S. 317.

56 Ebd., Lehrs. 6; S. 239.

57 Zur »Übergänglichkeit der Affekte« vgl. Janine Firges/Juliane Vogel: *Gradatio*. Zur Darstellung des Gefühls im Theater des 18. Jahrhunderts. In: Koppenfels/Zumbusch (Hg.): *Handbuch Literatur & Emotionen*, S. 313–328, hier S. 316; Janine Firges: *Gradation als ästhetische Denkmform des 18. Jahrhunderts. Figuren der Steigerung, Minderung und des Crescendo*. Berlin/Boston 2019, S. 46–50. Pierre-François Moreau nennt den Parallelismus eine »fälschliche« Bezeichnung. Ders.: *Imitation der Affekte und zwischenmenschliche Beziehungen*. In: Hamppe/Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza*, S. 183–195, hier S. 183. Auch Chantal Jaquet lehnt den Begriff »Parallelismus« ab und plädiert für ein Konzept der »égalité«. Vgl. dies.: *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions passions chez Spinoza*. Paris 2004. Neuperspektivierungen der Parallelismuskonzeption unternehmen u. a. Yitzak Y. Melamed: *Spinoza's Metaphysics of Thought: Parallelisms and the Multifaceted Structure of Ideas*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 86 (2013). H. 3, S. 636–683; Davide Monaco: *The Fundamental Equation of Nature: Spinoza's Theory of Parallelism Revisited*. Diss., University of Aberdeen 2018. URL: <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.752681> (07.07.2023). Vgl. zum Problem des Parallelismus bei Spinoza auch Michael Della Rocca: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford/New York 1996, S. 49–53 und S. 118–140; Dominik Perler: *Verstümmelte und verworrene Ideen. Sinneswahrnehmung und Erkenntnis bei Spinoza*. In: ders./Markus Wild (Hg.): *Sehen und Begreifen. Theorien der Sinneswahrnehmung in der frühen*

Ungeachtet dieser offenen Fragen und ohne an dieser Stelle in eine tiefergehende Diskussion von Spinozas Philosophie eintreten zu können, lässt sich festhalten, dass seine Konzeption dem traditionellen Umgang mit Affekten in der Philosophie des 17. Jahrhunderts in mindestens drei Punkten entgegensteht: *Erstens* stehen bei Spinoza Vernunft (die Ideen) und Emotionen einander nicht gegenüber. Der kognitive Bereich bildet sich vielmehr aus den Vorstellungen heraus, die wir über die uns berührenden Affizierungsdynamiken entwickeln. Affekte stellen somit die Grundlage unserer Ideen und unseres gesamten rationalen Denkens dar. *Zweitens* wird in dieser Konzeption die implizite Abwertung von Emotionalität gegenüber der von den meisten Denkern höher bewerteten Rationalität umgedreht. Nicht das Descartes'sche »Ich denke, also bin ich«, sondern die von Herder im Anschluss an Spinoza auf den Punkt gebrachte Formel »Ich fühle mich! Ich bin!«⁵⁸ begründet das Subjekt. *Drittens* negiert Spinoza die Vorstellung eines Individuums, das sich ganz auf sich selbst zurückziehen und kraft seines Verstandes eine Gegenposition zur Gesellschaft einnehmen kann. Slavoj Žižek hat diese Anschauung als eine »Ontologie vollkommener Immanenz in der Welt« bezeichnet, bei der »ich [nichts] ›bin‹ [...] als das Netzwerk meiner Beziehungen zur Welt und in ihm vollkommen ›entäußert«.⁵⁹ Auch wenn damit der »Gegensatz von Egoismus und Altruismus«⁶⁰ nicht, wie Žižek meint, überwunden ist, so ist damit doch zumindest eine Perspektive auf eine Subjektkonzeption eröffnet, die den Menschen nicht mehr als isoliertes Selbst, sondern als Teil eines Geschehenszusammenhangs begreift, der das Subjekt als solches erst hervorbringt.⁶¹

Neuzeit. Berlin/New York 2008, S. 177–202. Im Kontext von Spinozas Affekttheorie vgl. zum Parallelismus außerdem Mühlhoff: Immersive Macht, S. 38 f.; Barbara Handwerker Küchenhoff: Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt. Würzburg 2006, S. 38–46 sowie Kerstin Andermann, die den »Begriff des Parallelismus« als »höchst unzureichend« erklärt. Dies.: Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation. Hamburg 2020, S. 120.

58 Johann Gottfried Herder: Zum Sinn des Gefühls. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 4: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994, S. 233–242, hier S. 236.

59 Slavoj Žižek: Die politische Suspension des Ethischen. Übers. von Jens Hagedstedt. Frankfurt a. M. 2005, S. 38.

60 Ebd.

61 Spinozas Ansatz wurde in den letzten Jahren vor allem innerhalb der politischen Philosophie mit Blick auf neue Macht- und Subjektkonzeptionen diskutiert. Vgl. hierzu u. a. Saar: Immanenz der Macht, und Étienne Balibar: Spinoza politique. Le transindividuel. Paris 2018.

HERDERS *VOM ERKENNEN UND EMPFINDEN DER
MENSCHLICHEN SEELE*

Herder, der sich schon früh mit Spinozas Philosophie auseinandersetzte, hat dessen Konzeptionen in seine eigenen philosophischen und ästhetischen Überlegungen vielfach zu integrieren versucht.⁶² Als einer der größten Gegner der Vermögenspsychologie und der auf die Wolff'schen Unterscheidungen aufbauenden Philosophie seines Lehrers Kant stellt er den explikatorischen Wert von deskriptiven Klassifikationssystemen, die besonders in der deutschen Vermögensphilosophie hoch gehandelt wurden, prinzipiell in Frage. Seine Kritik richtet sich nicht gegen eine bestimmte Strategie der Systematisierung der verschiedenen Seelenvermögen. Es widerstrebt ihm vielmehr ganz generell, den »dunklen Empfindungen« der Seele durch ihre Einordnung in verschiedene »Vermögen« oder »Fakultäten« zu begegnen:

Vor solchem Abgrunde dunkler Empfindungen, Kräfte und Reize graut nun unsrer hellen und klaren Philosophie am meisten: sie segnet sich davor, als vor der Hölle unterster Seelenkräfte und mag lieber auf dem Leibnitzischen Schachbrett mit einigen tauben Wörtern und Klassifikationen von *dunklen* und *klaren*, *deutlichen* und *verworrenen* Ideen, vom *Erkennen in* und *aufser sich*, *mit sich* und *ohne sich selbst* u. dgl. spielen.⁶³

Die Frage, was die dahinter liegenden dunklen »Empfindungen, Kräfte oder Reize« eigentlich seien und woher sie kämen, werde im Rahmen derartiger »tauber« Klassifikationen gar nicht gestellt: »[I]ch habe noch keine Philosophie gekannt, die, was *Kraft* sei, erkläre, es rege sich Kraft in Einem oder in zween Wesen. Was Philosophie tut, ist *bemerken*, unter einander *ordnen*, *erläutern*, nachdem sie Kraft, Reiz, Wirkung schon immer *voraussetzt*.«⁶⁴ Anstatt sich also an den Diskussionen um die Möglichkeiten der Einteilung der Seele in

62 Zur Bedeutung von Spinoza für Herders Philosophie vgl. allgemein Michael N. Forster: Herder and Spinoza. In: Eckart Förster/Yitzhak Y. Melamed (Hg.): *Spinoza and German Idealism*. Cambridge 2012, S. 59–84, hier v. a. S. 77–80.

63 Johann Gottfried Herder: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. Bemerkungen und Träume [1778]. In: ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 4, S. 327–393, hier S. 340. Herders Schriften werden hier und im Folgenden aus der zehnbändigen Frankfurter Herder-Ausgabe zitiert. Lediglich Zitate aus der zweiten Fassung von *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* [1775] folgen der Suphan-Ausgabe [Johann Gottfried Herder: *Sämmtliche Werke*. 33 Bde. Hg. von Bernhard Suphan, Carl Redlich und Reinhold Steig. Berlin 1877–1913]. Die Textfassung von 1775 wurde in der Frankfurter Ausgabe nicht mitaufgenommen. Vgl. dazu Jürgen Brummack/Martin Bollacher: *Kommentar zu Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. In: Herder: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 4, S. 1076–1155, hier S. 1082.

64 Herder: *Vom Erkennen und Empfinden* [1778], S. 337 f.

verschiedene Fakultäten zu beteiligen, geht Herder einen Schritt zurück zu den aristotelischen »Grundkräften« (*dynameis*), die er in ihrer weit gefassten antiken Bedeutung als plastische »Kräfte«, »Mächte« oder »Potenzen« versteht.

In der (älteren) Herder-Forschung wurde diese Rückbesinnung auf Aristoteles oft als ein »Rückschritt« in einen »metaphysischen« und »vorkritischen« Kraftbegriff abgetan.⁶⁵ Begreift man Herders Betonung der Plastizität der aristotelischen Seelenkräfte jedoch als eine auf der Grundlage von Spinozas Philosophie erfolgende produktive Radikalisierung der aristotelischen Naturphilosophie, so wird deutlich, dass Herders doppelte Bezugnahme auf Aristoteles und Spinoza die Entwicklung einer neuen Epistemologie dynamischer Kraftwirkungen einleitet.

Herders Überlegungen sind schon deshalb nicht als simpler Rückschritt zu Aristoteles zu bewerten, weil sie sich in wesentlichen Punkten von den aristotelischen Bestimmungen unterscheiden: *Erstens* hebt Herder, anders als Aristoteles und vielmehr in Anlehnung an Spinoza, auf die Existenz einer *einzig*en, tief im Inneren wirkenden dunklen Lebenskraft ab, die er als »*Energie der Seele*« bezeichnet:

Kurz, alle diese Kräfte sind im Grunde nur Eine Kraft, wenn sie menschlich, gut und nützlich sein sollen, und das ist *Verstand, Anschauung* mit innerm *Bewußtsein*. Man nehme ihnen dieses, so ist die Einbildung Blendwerk, der Witz kindisch, das Gedächtnis leer, der Scharfsinn Spinnweb; in dem Maß aber, als sie jenes haben, vereinigen sich, die sonst Feindinnen schienen, und werden nur Wurzeln oder sinnliche Darstellungen Einer und derselben *Energie der Seele*.⁶⁶

65 Diese Sichtweise lässt sich bis zu Kants eigener Kritik an Herder zurückführen. Sie setzt sich in Rudolf Hayms Biographie *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt* fort und bestimmt auch noch Hugh B. Nisbets Studie *Herder and Scientific Thought*, der feststellt, dass Herders Kraftkonzept jeglicher wissenschaftlicher Status abgesprochen werden müsse. Vgl. Rudolf Haym: *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*. 2 Bde. Berlin 1880; 1885 sowie Hugh B. Nisbet: *Herder and Scientific Thought*. Cambridge 1970, S. 9. Zuletzt wurde der Vorwurf, dass Herder mit einem vorkritischen Begriff der Kraft arbeite, von Gérard Raulet wiederholt. Vgl. ders.: *Die Kunst, »an die Seele zu gehen« – Kraft und *energeia* in Herders erstem *Kritisches Wäldchen**. In: Décultot/Lauer (Hg.): *Herder und die Künste*, S. 33–62, hier S. 49 f. Zur Kontroverse zwischen Kant und Herder vgl. auch Hans Dietrich Irmscher: *Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder*. In: Bernhard Gajek (Hg.): *Hamann – Kant – Herder*. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn. Frankfurt a. M. u. a. 1987, S. 111–192.

66 Herder: *Vom Erkennen und Empfinden* [1778], S. 357.

Während Aristoteles anhand der vegetativen, der wahrnehmenden, der strebenden und der vernünftigen Seelenvermögen eindeutig zwischen Pflanzen-, Tier- und Menschenseelen differenziert, insistiert Herder auf eine allen Lebewesen gleichermaßen zugrunde liegende, genuin plastische Lebenskraft: »[D]ie eingeborne, genetische Lebenskraft ist in dem Geschöpf, das durch sie gebildet worden, in allen Teilen und in jedem derselben nach seiner Weise, d. i. organisch noch *einwohnend*. [...] Und diese Lebenskraft haben wir alle in uns.«⁶⁷ Zweitens naturalisiert Herder den Seelenbegriff. Im Gegensatz zu der sich von Aristoteles herleitenden und im 18. Jahrhundert allgemein geteilten Sichtweise, dass Erkennen und Empfinden zwei klar voneinander zu unterscheidende Vermögen seien, erklärt er sie – wiederum im Anschluss an Spinoza – zu einem organisch aufeinander bezogenen Kräfteband.⁶⁸ Der Verstand des Menschen, der als eine »*dunkel fühlende Auster*«⁶⁹ auf die Welt komme, sei in seiner ersten Phase ganz Empfindung und bilde sich erst langsam zu einem eigenen Erkenntnisvermögen aus. Damit sei auch die Seelentätigkeit des Menschen letztlich auf seine Empfindungsfähigkeit zurückzuführen. Daraus folgt *drittens*, dass Herder – anders als Aristoteles, der die menschliche Seele als eine Art universelles Axiom behandelt – keinen allgemeinen Seelenbegriff mehr anerkennt. Dass die Seele immer schon Ausdruck von zutiefst individuellen Erfahrungen ist, streicht er in der ersten Fassung *Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele* (1774) besonders hervor: »[J]eder erkennt nur nach seiner Empfindung. Er stellt sich das Weltall nur nach den Formeln vor, die ihm sein Körper zubrachte.«⁷⁰ In der dritten Fassung von 1778 wird er noch deutlicher: »Der tiefste Grund unsres Daseins ist individuell, sowohl in Empfindungen als in Gedanken.«⁷¹ Im Gegensatz zu den althergebrachten

67 Johann Gottfried Herder: Werke in zehn Bänden. Bd. 6: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Hg. von Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1989, S. 272. Zum Begriff der Lebenskraft im 18. Jahrhundert siehe auch Stefan Goldmann: Von der »Lebenskraft« zum »Unbewussten«. Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie. In: Michael G. Buchholz (Hg.): Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse. Gießen 2005, S. 125–152.

68 Vgl. dazu auch Hans Dietrich Irmscher: Die Kontroverse zwischen Kant und Herder über die Methode der Geschichtsphilosophie. In: Marion Heinz/Violetta Stolz (Hg.): »Weitstrahl-sinniges« Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher. Würzburg 2009, S. 295–334, hier S. 315 und Robert S. Leventhal: »Eins und Alles«: Herders Spinoza-Aneignung in *Gott, einige Gespräche*. In: Publications of the English Goethe Society 86 (2017). H. 2, S. 67–89.

69 Johann Gottfried Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften 1764–1772. Hg. von Ulrich Gaier. Frankfurt a. M. 1985, S. 695–810, hier S. 774.

70 Johann Gottfried Herder: Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele [1774]. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 4, S. 1090–1127, hier S. 1111.

71 Herder: Vom Erkennen und Empfinden [1778], S. 365.

philosophischen und den zeitgenössischen reizphysiologischen Erklärungsansätzen, die trotz ihrer unterschiedlichen Herangehensweisen weiterhin darauf zielen, die Funktionszusammenhänge von Seele und Körper auf allgemeingültige Weise zu bestimmen, entwickelt Herder in Bezugnahme auf und in gleichzeitiger Radikalisierung der aristotelischen Plastizität von Kräften eine naturalistische Weltsicht, nach der das Weltall von organischen Kräftedynamiken durchdrungen ist, die in jedem Lebewesen auf ganz spezifische, individuelle Art und Weise wirken.

Diese ebenfalls weitgehend auf Spinozas Philosophie aufbauende Konzeption eines dynamischen Universums, in dem eine ursprüngliche und ungeteilte (göttliche) Kraft in allen Lebewesen und materiellen Erscheinungen der Welt auf je eigene Weise zum Ausdruck kommt, wird Herder in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–91) noch genauer entfalten.⁷² Darin entwickelt er seine Vorstellung von der Genese einer materiellen Welt, die aus der kontinuierlichen Ausdifferenzierung von sichtbaren und unsichtbaren Kraftwirkungen entsteht:

Je organisierter ein Geschöpf ist, *desto mehr ist sein Bau zusammengesetzt aus den niedrigen Reichen*. Unter der Erde fängt diese Vielartigkeit an und sie wächst hinauf durch Pflanzen, Tiere, bis zum vielartigsten Geschöpf, dem Menschen. Sein Blut und seine vielnamigen Bestandteile sind ein Kompendium der Welt: Kalk und Erde, Salze und Säuren, Öl und Wasser, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindungen sind in ihm organisch vereint und ineinander verwebet.

Entweder müssen wir diese Dinge als Spiele der Natur ansehen (und sinnlos spielte die verstandreiche Natur nie), oder wir werden darauf gestoßen, auch ein *Reich unsichtbarer Kräfte* anzunehmen, das in eben demselben *genauen Zusammenhänge und dichten Übergänge* steht, als wir in den äußern Bildungen wahrnehmen.⁷³

Ausgehend von den »niedrigen Reichen« der Natur verfolgt Herder seine Theorie von den aufsteigenden Lebenskräften bis hin zur Entwicklung des Menschen, den er ebenfalls in erster Linie als einen biologischen Organismus begreift. Wie alle Lebewesen habe auch der Mensch seine spezifischen Eigenarten in Reaktion auf die Kraftwirkungen der ihn umgebenden Umwelten ausgebildet:

72 Diese Konzeption liegt seiner Schrift *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* jedoch bereits in ihrer ersten Fassung zugrunde, wie bereits in der Sichtweise eines organischen Kontinuums zwischen dunklen sinnlichen Empfindungen und abstrakten rationalen Erkenntnisformen deutlich wird.

73 Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 167.

Je mehr wir die Natur kennenlernen, desto mehr bemerken wir diese *inwohnenden Kräfte* auch sogar in den niedrigsten Geschöpfen, Moosen, Schwämmen u. dgl. In einem Tier, das sich beinahe unerschöpflich reproduziert, in der Muskel [sic!], die sich vielartig und lebhaft durch eignen Reiz bewegt, sind sie unleugbar und so ist alles voll organisch-wirkender Allmacht. Wir wissen nicht, wo diese anfängt, noch wo sie aufhört: denn wo Wirkung in der Schöpfung ist, ist Kraft, wo Leben sich äußert, ist inneres Leben. Es herrscht also allerdings nicht nur ein *Zusammenhang*, sondern auch eine *aufsteigende Reihe von Kräften* im unsichtbaren Reich der Schöpfung, da wir diese in ihrem sichtbaren Reich, in organisierten Formen vor uns wirken sehen.⁷⁴

Herders Betrachtungsweise der Natur ist von zahlreichen Spannungen durchzogen und kann als *dynamisch* und *holistisch* zugleich bezeichnet werden: dynamisch in dem Sinne, dass er alle Erscheinungen der Welt als gewordene und sich fortentwickelnde Wirkungen von allgegenwärtigen Kräften betrachtet.⁷⁵ Holistisch (und bis zu einem gewissen Grad auch metaphysisch) ist Herders Ansatz insofern, als diese Kräfte, ähnlich wie bei Spinoza, als sich gegenseitig affizierende Kräfte verstanden werden, die alle auf die gleiche *göttliche* Grundkraft rekurrieren: »Die Natur ist kein selbstständiges Wesen; sondern *Gott ist Alles in seinen Werken*«. ⁷⁶

Wenn Herder hier (und andernorts) immer wieder von einem »unsichtbaren Reich der Schöpfung« spricht, so ist das nicht unbedingt als »nur fühlbare[r] Zusammenhang des Einzelnen mit dem Weltganzen« im Sinne seines »mystische[n] Monismus« zu verstehen.⁷⁷ Man kann seine Rede von den »unsichtbaren« und »*inwohnenden Kräfte[n]*« der Natur auch im Kontext des sich langsam ausbildenden entwicklungsgeschichtlichen Denkens deuten, das bestrebt ist, eine neue Perspektive auf die Genese des Menschen und seiner

74 Ebd., S. 167 f.

75 Die dynamische Sichtweise Herders wird vor allem von der jüngeren US-amerikanischen Forschung hervorgehoben. Vgl. Michael N. Forster: *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford 2010; John H. Zammito: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago/London 2002; ders.: *Herder and Historical Metanarrative: What's Philosophical about History?* In: Adler/Koepke (Hg.): *A Companion*, S. 65–91; Zuckert: *Herder's Naturalist Aesthetics*.

76 Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 17.

77 Leonhard Herrmann: *Gefühlte Freiheit? Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Individualität im Sturm und Drang – Herders mystischer Monismus in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele**. In: Sonja Koroliov (Hg.): *Emotion und Kognition. Transformationen in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Berlin/Boston 2013, S. 46–62, hier S. 56.

Kultur zu entwerfen.⁷⁸ Anders als in den Metaphysiken von Wolff und Baumgarten, die anhand von abstrakten obersten Prinzipien vorgehen, versucht sich Herder an einer »Psychologie neuen Typs«.⁷⁹ Deren Zielsetzung ist es, das »so verschiedene Concert unsrer Gedanken und Empfindungen«⁸⁰ konsequent auf organische Kraftwirkungen und Empfindungen zurückzuführen und den Menschen »je in seiner ganzen Kunst, mit seinen wunderbaren Gegensätzen und Kontrapunkten«,⁸¹ d. h. in seiner ganzen Individualität, als ein Produkt von weitgehend unsichtbaren natürlichen Kräften zu begreifen. In diese historisch-genealogische Perspektive werden auch kulturelle Entwicklungen wie die Entstehung der Sprache und der Künste eingebunden. Sie verweisen bei Herder wie bei Spinoza zwar noch auf transzendente Kategorien (Gott), sind aber zugleich immer auch Ausdruck (und Reflexion) von natürlichen, dynamischen Lebenskräften.

Mit dem vieldeutigen Begriff der »Kraft« zur Bestimmung des seelischen Grundvermögens greift Herder eine Thematik auf, die in den vermögenspsychologischen Diskussionen des 18. Jahrhunderts Konjunktur hat. »Kraft«, so Ulrike Zeuch, werde »als Bezeichnung für die Einheit der Seele zu einer Zeit populär [...], da man über das, was die menschliche Seele eint, kaum mehr Bestimmtes sagen kann.«⁸² Die Seele werde nun oftmals allgemein, wie bei Karl Philipp Moritz, als ein »innres Prinzip der Möglichkeit oder Wirklichkeit gewisser Erscheinungen«⁸³ im »Sinne eines nicht näher bestimmbar Ausgangspunktes von Wirkungen«⁸⁴ betrachtet. Im Gegensatz zu den meisten Autoren seiner Zeit besteht die entscheidende Pointe in Herders Rede vom »dunkeln Abgrund der menschlichen Seele«⁸⁵ allerdings darin, dass er diesen

78 Herder schrieb sein Traktat knapp 100 Jahre vor Darwin. Seine Überlegungen wurden gelegentlich als »proto-evolutionär« charakterisiert. Vgl. Walter Ch. Zimmerli: *Evolution or Development? Questions Concerning the Systematic and Historical Position of Herder*. In: Kurt Mueller-Vollmer (Hg.): *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference*. Nov. 5–8, 1987. Stanford, California. Berlin/New York 1990, S. 1–16.

79 Heinz: *Vom Erkennen und Empfinden*, S. 131.

80 Johann Gottfried Herder: *Vom Erkennen und Empfinden, den zwo Hauptkräften der Menschlichen Seele* [1775]. In: ders.: *Sämmtliche Werke*. Bd. 8. Hg. von Bernhard Suphan. Hildesheim 1967 (Nachdr. d. Ausg. Berlin 1892), S. 263–333, hier S. 266.

81 Ebd., S. 267.

82 Ulrike Zeuch: »Kraft« als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung (Herder und Moritz). In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 43 (1999), S. 99–122, hier S. 99.

83 Karl Philipp Moritz/Karl Friedrich Pockels/Salomon Maimon (Hg.): *Gnōthi sautōn oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Bd. 9, St. 3. Berlin 1792, S. 6 f. Zit. nach Zeuch: »Kraft« als Inbegriff, S. 99.

84 Zeuch: »Kraft« als Inbegriff, S. 100.

85 Johann Gottfried Herder: *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten*. In: ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 1, S. 651–694, hier S. 685.

unergründlichen Ort als ein der Bildung des Menschen genuin zuträgliches und produktives Wesensmerkmal deutet, das die besondere Wandlungsfähigkeit des Menschen begründet: Obgleich die Seele ein »tief verborgene[s] Geheimnis« sei, zu dessen »Tiefe [...] man noch bisher weder Grund hat, noch zum Grunde zu kommen ein Senkblei weiß«,⁸⁶ bestehe, wie er bereits in seiner *Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten* (1767) ausführt, »in dem Grunde der Seele unsere Stärke als Menschen«. ⁸⁷ Anders als Baumgarten, der sich in seiner *Aesthetica* für die ›unteren‹ Seelenkräfte interessierte, um diese mit den ›oberen‹ Erkenntnisvermögen zu vermitteln, geht es Herder in seiner Bezugnahme auf die mystische Trope vom Seelengrund nicht darum, das Feld der sinnlichen Dunkelheit in rationale Klarheit aufzulösen. Seine Rede von der grundlegenden »Tiefe« und »Elastizität der Seele«⁸⁸ dient ihm vielmehr dazu, die prinzipielle Offenheit und Wandelbarkeit (der Seele) des Menschen herauszustellen, der sich nicht zuletzt durch ästhetische Selbstpraktiken immer wieder neu zu formen, sich aus- und umzubilden vermag. In der gegen Kants *Kritik der Urteilskraft* polemisierenden Schrift *Kalligone* (1800) erklärt er folglich, dass die »bildende[n] Wissenschaften und Künste« deshalb »unentbehrlich« seien, weil durch sie des Menschen »Seelenkräfte [...] durch lehrhafte Muster und Übungen kultiviert werden können«. ⁸⁹

Dass sich Herder für die Möglichkeiten der Ausbildung und Kultivierung von Seelenkräften besonders interessiert und sie in seinen poetologisch-ästhetischen Schriften weiterverfolgen wird, deutet sich in seiner Schrift *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* bereits an, wenn er drei mögliche Wege beschreibt, um sich der unergründlichen Seele versuchsweise anzunähern: »Lebensbeschreibungen: Bemerkungen der Ärzte und Freunde: Weisungen der Dichter«. ⁹⁰ Vor allem von den »Lebensbeschreibungen« ließen sich tief reichende Aufschlüsse über die Besonderheiten und »Abgründe« des Einzelnen erwarten:

Verfolgte der treue Geschichtschreiber sein selbst dies sodenn durch alle Folgen, zeigte, daß kein Mangel und keine Kraft an *Einem* Ort bleibe, sondern fortwürke, und daß die Seele nach solchen gegebenen Formeln unvermutet fortschließe: zeigte, wie jede Schiefheit und Kälte, jede falsche

86 Herder: *Vom Erkennen und Empfinden* [1778], S. 343.

87 Herder: *Begründung einer Ästhetik*, S. 665.

88 Herder: *Vom Erkennen und Empfinden* [1778], S. 357.

89 Johann Gottfried Herder: *Kalligone*. In: ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 8: *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*. Hg. von Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt a. M. 1998, S. 641–964, hier S. 944.

90 Herder: *Vom Erkennen und Empfinden* [1778], S. 340.

Kombination und fehlende Regung notwendig immer vorkommen und in jeder Wirkung man den Abdruck seines ganzen Ich mit Kraft und Mangel liefern *müsse* – welche lehrende Exempel wären Beschreibungen von der Art! Das werden philosophische Zeiten sein, wenn man solche schreibt; nicht, da man sich und Alle Menschengeschichte in allgemeine Formeln und Wortnebel einhüllet.⁹¹

Der entscheidende Vorteil eines – jenseits von jeglichen Regelpoetiken – sich selbst »treuen Geschichtschreiber[s]« ist, dass er das unentwegte »Fortwirken« und »Fortschließen« von Kräften der Seele genauso wie deren »Mangel« in allen denkbaren, (auch) »falschen Kombination[en]« erkunden kann – und damit auch die möglichen pathologischen Abweichungen, für die das 18. Jahrhundert ein besonderes Interesse entwickelt. Wenn sich die Seele aufgrund ihrer genuinen Plastizität einer allgemeinen Bestimmung verweigert, könnten durch derartige Herangehensweisen zumindest verschiedene konkrete Ausdrucksformen (Wirkungen) der verborgenen Seelenkräfte erkundet werden. Herders polemische Verabschiedung der Vermögenspsychologie überführt den alteuropäischen Seelenbegriff damit vor den Augen seiner Leser*innen in eine Art individuelles ›Unbewusstes‹, dessen Erforschung er der Literatur – hier vor allem hinsichtlich ihrer (auto-)biographischen und narrativierenden Beschreibungsverfahren – überantwortet. Seine Überlegungen weisen damit bereits auf die besondere Rolle hin, die der Literatur zur ›Entschlüsselung‹ des Psychischen seit dem 18. Jahrhundert zugewiesen wird; wobei mit ›Entschlüsselung‹ nicht die Entdeckung einer bereits zuvor existierenden individuellen Psyche, sondern vielmehr ihre hervorbringende Modellierung gemeint ist.

Darüber hinaus artikuliert sich in Herders Äußerungen zum Potenzial literarischer Lebensbeschreibungen auch eine neuartige Sichtweise auf das Vermögen der Literatur, bei den Leser*innen bislang unbekannte, »neue Erfahrungen« und Empfindungen zu produzieren:

Wenn ein Gegenstand, von dem wir nicht träumten, nichts hofften, sich plötzlich so nahe unserm Ich zeigt, daß, wie der Wind die Grasesspitzen, der Magnet den Feilstaub regt, ihm die geheimsten Triebe unsres Herzens willig folgen: – was ist da zu grübeln, zu argumentieren? es ist neue *Erfahrung*, [...]. Es ist ein neuer weissagender Trieb, der uns Genuß zusagt, dunkel ihn ahnden läßt, Raum und Zeit überspringet, und uns Vorgeschmack gibt in die Zukunft.⁹²

91 Ebd., S. 341 f.

92 Ebd., S. 344 f.

Während die Vermögenspsychologie die Seelenregungen nachträglich in verallgemeinernder und abstrakter Weise klassifiziert(e), bieten literarische Darstellungen in ihrer Fähigkeit, die in der Wirklichkeit geltenden Regeln von Raum und Zeit zu »überspringen«, die Möglichkeit, bei den Rezipient*innen neue, fremdartige Seelenregungen zu erzeugen und ihnen dadurch die *ästhetische »Erfahrung«* zu eröffnen, die Herder hier auch als einen »Vorgeschmack [...] in die Zukunft« bezeichnet. Damit rücken zum einen Fragen nach den besonderen Kraftdynamiken in der Kunst und nach den Möglichkeiten und Wirkungen ästhetischer Erfahrung und der Selbstaffizierung in den Vordergrund, die Herder in seinen ästhetisch-philosophischen Schriften adressiert. Zum anderen lässt sich bereits ein neuer Literaturbegriff erahnen, demzufolge in der Fiktion *neue* Erfahrungen erschlossen werden können, die uns anders nicht zugänglich wären.

DIE »KRAFT« DER LITERATUR

Vor dem Hintergrund des bisher Geschilderten lässt sich die besondere Rolle genauer untersuchen, die Herder der Literatur zuweist. Im Sinne seiner dynamisch-genealogischen Perspektive auf die Geschichte der Menschheit versteht Herder auch die Künste als natürliche Ausdrucksformen des Menschen, die in verschiedenen Epochen und Kulturen unterschiedlich ausfallen. So wie die »Silberschuppe am Rücken des Fisches, wie die ganze Symmetrie seines Baues« in seinen Augen »*Ausdruck dessen, was er Kraft seines Elements sein konnte, lebendige Darstellung seines innern und äußern elementarischen Daseins in Verhältnissen, Kräften, Gliedern*« ist,⁹³ betrachtet er auch die Kunstproduktion des Menschen als Verkörperungen der jeweils im Vordergrund stehenden Kräfte und Fähigkeiten, an denen dieser sich mit seiner künstlerischen Tätigkeit erfreut: »[S]eine Energie und ihr vollendetes Werk sind seine Belohnung.«⁹⁴ Die verschiedenen Kunstformen werden als unterschiedliche »Sinnenkünste«⁹⁵ verstanden, die jeweils primär auf einen bestimmten körperlichen Sinn rekurrieren, über den sie dann auch ihre Wirkung auf den*die Rezipient*in entfalten. Die Literatur sei als eine »geistige Kunst«⁹⁶ anzusehen, die auf alle Sinne gleichzeitig einwirke, wohingegen die Musik nur über das Gehör, die Malerei allein über den Gesichtssinn und die Plastik über den Tastsinn wirkten. Durch ihren Wirkungsreichtum entfalte die Literatur eine besondere »poetische

93 Herder: Kalligone, S. 715.

94 Ebd., S. 763.

95 Hannsjörg Salmony: Die Philosophie des jungen Herder. Zürich 1949, S. 177.

96 Johann Gottfried Herder: Viertes Wäldchen. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Hg. von Gunter E. Grimm. Frankfurt a. M. 1993, S. 247–442, hier S. 411.

Kraft«, die im Sinne eines sich synästhetisch vollziehenden Empfindungs- und Erkenntnisprozesses »unmittelbar auf die Seele wirkt«. ⁹⁷

Im *Ersten Wäldchen* (1769), Herders Auseinandersetzung mit Lessings drei Jahre zuvor erschienener Abhandlung *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie* (1766), bemüht er sich darum, diese besondere »poetische Kraft« der Dichtung näher zu bestimmen. Um bildende Kunst, Tanz, Musik und Dichtung voneinander abzugrenzen, rekurriert er im Anschluss an James Harris auf die Unterscheidung zwischen den griechischen Begriffen *ergon* als einem abgeschlossenen Kunstwerk und der *energeia* als den sich während der Realisierung eines Kunstwerkes verwirklichenden Kräftedynamiken. ⁹⁸ Während ein Werk der bildenden Kunst »in allen seinen Teilen auf einmal da [ist]« ⁹⁹ und daher als abgeschlossenes Werk anzusehen sei, spiele in den »durch die Zeit und Abwechselung der Augenblicke« wirkenden Künsten wie Tanz, Musik und Poesie (gemeint ist Dichtung) die dynamische Realisierung beziehungsweise Wahrnehmbarmachung von Kräftedynamiken im Sinne der *energeia* die zentrale Rolle:

Die schönen Künste und Wissenschaften dagegen, die durch die Zeit und Abwechselung der Augenblicke wirken, die Energie zum Wesen haben, müssen keinen einzelnen Augenblick ein Höchstes liefern, nie auch unsere Seele in dies augenblickliche Höchste verschlingen wollen; denn sonst wird eben die Annehmlichkeit gestört, die in der Folge, in der Verbindung und Abwechselung dieser Augenblicke und Handlungen beruht, und jeden Augenblick nur also als ein Glied der Kette, nicht weiter nutzt. ¹⁰⁰

Die zeitliche Abfolge sei vor allem in der Musik von größter Bedeutung: »Malerei wirkt ganz *durch den Raum*, so wie Musik *durch die Zeitfolge*. Was bei jener das Nebeneinander der Farben und Figuren ist, [...], das ist bei dieser das Aufeinanderfolgen der Töne«. ¹⁰¹ In scharfem Widerspruch zu Lessing, der die Malerei als die Kunst des Nebeneinanders, die Dichtung hingegen als Kunst des Nacheinanders bestimmt hatte, erklärt Herder, dass man die besondere

⁹⁷ Johann Gottfried Herder: *Erstes Wäldchen*. In: ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 2, S. 63–245, hier S. 194.

⁹⁸ Vgl. James Harris: *Three Treatises. The First Concerning Art. The Second Concerning Music, Painting, and Poetry. The Third Concerning Happiness*. London 1744. Deutsche Übersetzung: ders.: *Drey Abhandlungen die erste über die Kunst, die andere über die Music, Malerey und Poesie, die dritte über die Glückseligkeit*. Danzig 1756. Die Unterscheidung geht auf Aristoteles zurück. Vgl. Aristoteles: *Met.* IX 8, 1050a21 ff.

⁹⁹ Herder: *Erstes Wäldchen*, S. 135.

¹⁰⁰ Ebd., S. 136 f.

¹⁰¹ Ebd., S. 193.

Wirkung der Poesie auf keinen Fall auf die Zeitfolge reduzieren dürfe, sondern auch ihre Wirkungen im Raum berücksichtigen müsse. Die Dichtung beruhe nämlich, anders als die Malerei, nicht auf natürlichen, sondern auf arbiträren Zeichen – ein wesentlicher Unterschied, den Lessing in seine Überlegungen nicht einbezogen habe:

Die Zeichen der Poesie sind *willkürlich*, die artikulierten Töne haben mit der Sache nichts gemein, die sie ausdrücken sollen; sondern sind nur durch eine allgemeine Konvention für Zeichen *angenommen*. Ihre Natur ist also sich völlig ungleich und das Tertium comparationes schwindet. Malerei wirkt ganz im Raume, neben einander, durch Zeichen, die die Sache *natürlich* zeigen. Poesie aber nicht so *durch die Sukzession*, wie jene durch den Raum. [...] Poesie, wenn sie freilich durch aufeinander folgende Töne, das ist, Worte wirkt: so ist doch das Aufeinanderfolgen der Töne, die Sukzession der Worte nicht der Mittelpunkt ihrer Wirkung.¹⁰²

Das Wesen der Poesie, die »durch willkürliche Zeichen, durch den Sinn der Worte auf die Seele wirkt«, müsse daher auf einen anderen »Hauptbegriff«¹⁰³ gebracht werden:

Wir wollen das Mittel dieser Wirkung *Kraft* nennen: und so wie in der Metaphysik *Raum*, *Zeit* und *Kraft* drei Grundbegriffe sind, wie die mathematischen Wissenschaften sich alle auf einen dieser Begriffe zurückführen lassen; so wollen wir auch in der Theorie der schönen Wissenschaften sagen: die Künste die *Werke* liefern, wirken im Raume; die Künste die durch Energie wirken, in der Zeitfolge; die schönen Wissenschaften, oder vielmehr die einzige schöne Wissenschaft, die Poesie, wirkt durch *Kraft*. – Durch *Kraft*, die einmal den Worten beiwohnt, durch *Kraft*, die zwar durch das Ohr geht, aber unmittelbar auf die Seele wirkt. Diese *Kraft* ist das Wesen der Poesie, nicht aber das Koexistente oder die Sukzession.¹⁰⁴

Herder scheint hier darauf anzuspielen, dass in der schulphilosophischen Metaphysik vor Kant die drei Begriffe »Raum«, »Zeit« und »Kraft« als metaphysische Grundbegriffe behandelt wurden, Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die Kraft als metaphysische Kategorie allerdings fallen gelassen und Zeit und Raum zu reinen Anschauungsformen erklärt hat. Ohne seine Gründe ausführlich zu explizieren, scheint Herder an dieser Stelle darum bemüht, die »Kraft« als dritten Grundbegriff zu rehabilitieren und als eine genuine Wirkungsform

102 Ebd., S. 192 f.

103 Beide Zitate ebd., S. 194.

104 Ebd.

der Literatur zu bestimmen. Literatur wirke demnach weder wie die Malerei allein im Raum noch wie die Musik in der Zeit, sondern in beiden Dimensionen zugleich – und dies im Sinne einer »Kraft«.

Herders Festlegung einer solchen besonderen Kraft der Literatur sollte sich gegenüber Lessings Deutung der Literatur als einer ›Zeitkunst‹ kaum durchsetzen. Das mag vor allem darin begründet sein, dass Herder seinen Kraftbegriff an keiner Stelle präzisiert und seine Andeutungen zu den drei (historischen) metaphysischen Grundbegriffen »Zeit«, »Raum« und »Kraft« nicht weiter ausgeführt hat. Dass seine begrifflichen Unterscheidungen zwischen den allgemeinen »energischen« Wirkungen aller zeitlichen Künste und den besonderen »Kraft«-Wirkungen von Literatur äußerst vage bleiben, mag ebenfalls dazu beigetragen haben, dass seine Bestimmungen zur »Kraft« der Literatur kaum wahr- beziehungsweise ernst genommen wurden. Lässt man diese Einwände einmal beiseite, so ist sein Vorschlag einer besonderen Kraftwirkung der Literatur, die auf ihre räumliche *und* zeitliche Wirkung zugleich zurückzuführen ist, dennoch beachtenswert. Schließlich hatte Lessing, dessen *Laokoon* im Gegensatz zu Herders *Kritischen Wäldern* eine breite Wirkungsgeschichte erfahren sollte, die räumliche Dimension von Literatur gänzlich ignoriert.¹⁰⁵ Herder macht dagegen für die Literatur gleich zwei Arten der »anschauenden Erkenntnis« geltend, die auf den Raum zurückzuführen seien, und stellt damit das gesamte Fundament von Lessings Theorie der Literatur als einer Zeitkunst in Frage. Die »[e]rste Art der anschauenden Erkenntnis«¹⁰⁶ lautet:

Sie [die poetische Kraft; J. W.] wirkt im *Raume*: dadurch, daß sie ihre ganze Rede *sinnlich* macht. Bei keinem Zeichen muß das Zeichen selbst, sondern der Sinn des Zeichens empfunden werden; die Seele muß nicht das Vehikulum der Kraft, die Worte, sondern die Kraft selbst, *den Sinn*, empfinden.¹⁰⁷

Herders erstes Argument für die räumlichen Wirkungen der Poesie basiert auf seiner zeichentheoretischen Unterscheidung zwischen natürlichen und willkürlichen Zeichen: Dadurch, dass die Worte arbiträr sind und nicht wie die

105 Die weitreichenden Folgen, die Lessings Deutung der Literatur als einer reinen Zeitkunst hatte, wurden mehrfach hervorgehoben. Seine Bestimmungen wurden besonders aus der Perspektive des *spatial turn* oftmals für die bis weit ins 20. Jahrhundert anhaltende literaturwissenschaftliche Vernachlässigung von Aspekten textueller Räumlichkeit verantwortlich gemacht. Vgl. hierzu u. a. Sylvia Sasse: Poetischer Raum: Chronotopos und Geopoetik. In: Stephan Günzel (Hg.): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar 2010, S. 294–308, hier S. 294.

106 Herder: Erstes Wäldchen, S. 195.

107 Ebd.

natürlichen Zeichen auf eine Sache selbst verweisen, sei es ihnen möglich, als eine Art unbestimmte Kraft (»Sinn«) auf alle Sinne gleichzeitig einzuwirken. Um derart sinnliche Vorstellungen bei den Leser*innen hervorzurufen, müsse die Dichtung dabei jedoch selbst eine räumliche Kohärenz oder Ganzheit herstellen. Damit ist die zweite Art der anschauenden Erkenntnis benannt, die Herder als das »Wesen der Poesie« bezeichnet:

Sie [die poetische Kraft; J. W.] bringt aber auch jeden Gegenstand gleichsam sichtlich vor die Seele, d. i. sie nimmt so viel Merkmale zusammen, um mit Einmal den Eindruck zu machen, der Phantasie ihn vor Augen zu führen, sie mit dem Anblicke zu täuschen: zweite Art der anschauenden Kenntnis, und das Wesen der Poesie. Jene Art kann jeder lebhaften Rede, die nicht Wortklauberei oder Philosophie ist: diese Art der Poesie allein zukommen und macht ihr Wesen, *das sinnlich Vollkommene der Rede*. Man kann also sagen, daß das erste Wesentliche der Poesie wirklich eine *Art von Malerei, sinnliche Vorstellung* sei.¹⁰⁸

Herders Rede von dem einen »Ganzen« und seiner »Vollkommenheit« lässt sich auf die Annahme beziehen, dass in einem fiktionalen Text nicht nur eine Geschichte (*fabula*) erzählt, sondern auch eine literarische Welt (»ein Ganzes«) erschaffen werden müsse, innerhalb der diese *fabula* stattfindet. Anders als in nicht-literarischen Texten könne in der Poesie die zeitliche Wirkung der Geschichte nur auf einer hierfür extra erschaffenen räumlichen Grundlage (der diegetischen Welt) entwickelt werden:

Keines von beiden, allein genommen, ist ihr ganzes Wesen. Nicht die Energie, das Musikalische in ihr; denn dies kann nicht Statt finden, wenn nicht das Sinnliche ihrer Vorstellungen, das sie der Seele *vormalet*, vorausgesetzt wird. Nicht aber das Malerische in ihr; denn sie wirkt energisch, eben in dem Nacheinander bauet sie den Begriff vom sinnlich vollkommenen *Ganzen* in die Seele: nur beides zusammen genommen, kann ich sagen, das Wesen der Poesie ist Kraft, die *aus dem Raum*, (Gegenstände, die sie sinnlich macht) in der Zeit (durch eine Folge vieler Teile zu Einem poetischen *Ganzen*) wirkt: kurz also *sinnlich vollkommene Rede*.¹⁰⁹

Herder argumentiert, dass das Wesen der dichterischen »Kraft«-Wirkung auf die Verschränkung zwischen der räumlichen Ausgestaltung der Diegese und den sich in ihr entfaltenden zeitlichen Entwicklungen zurückzuführen ist. Erst in ihrer intrinsischen Bezogenheit aufeinander entstehe ihre eigentliche

108 Ebd.

109 Ebd., S. 196 f.

Besonderheit: die sich räumlich und zeitlich zugleich entfaltende »sinnlich vollkommene Rede« und »Kraft« der Dichtung.

Die spezielle Wirkung von Dichtung wird damit genau genommen auf drei – und nicht, wie Herder selbst behauptet, auf zwei – Kriterien zurückgeführt: 1.) die Arbitrarität der Sprache, 2.) die räumliche Ganzheit und 3.) die zeitliche Sukzession. Herders Überlegungen greifen damit nicht nur, wie in der Sekundärliteratur immer wieder angeführt wird, auf »semiotische Prinzipien der Zeichenkonstitution, die den einzelnen Künsten zugrunde liegen«,¹¹⁰ zurück. Sie umkreisen auch – und diesem Aspekt wurde bisher kaum Beachtung geschenkt – die besondere Fähigkeit von Literatur, im Medium der Sprache eine fiktionale Welt zu erschaffen, die sich von den zeitlichen und räumlichen Vorgaben der Realität zu befreien vermag. Erst auf der Grundlage von Herders Unterscheidung der Zeichentypen (1) und einer der Dichtung zugestandenem raumzeitlichen Eigenlogik (2 und 3) entstehe die besondere »Kraft«-Wirkung von Literatur, durch die die genuin plastische Seele der Leser*innen zu einer Reihe von sukzessiven Empfindungen in »Einem poetischen Ganzen« angeregt wird, die sich von den in der Wirklichkeit möglichen Erfahrungen aufgrund der raumzeitlichen Eigenlogik von Fiktion grundlegend unterscheiden (können).

Zu (1): Herder unterstreicht die Besonderheit der sprachlichen Zeichen an zahlreichen Stellen im *Ersten Kritischen Wäldchen*. Aufgrund ihrer Unbestimmtheit wohne den Worten eine »Zauberkraft« inne, die »dem Innern der Worte anklebt« und dadurch »auf meine Seele durch die Phantasie und Erinnerung wirkt: sie ist das Wesen der Poesie.«¹¹¹ Die grundlegende Bedeutung der zeichentheoretischen Fundierung seines Arguments wird hier etwas deutlicher: Bestehend aus nicht-natürlichen Zeichen, die in keiner Weise auf eine konkrete Situation bezogen sind, verfügt die Sprache in Herders Sichtweise über eine Vieldeutigkeit und Offenheit, die sich für die Rezeption von Dichtung als besonders anschlussfähig erweist. Die assoziative Ambiguität der Sprache, die Ferdinand de Saussure in seinem *Cours de linguistique générale* (1916) als paradigmatische Achse der Sprache bezeichnen und deren besondere Wirkung Roman Jakobson in seiner *Poetik* zum zentralen Merkmal poetischer Sprache erklären wird, wird im Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts, wie Hans Adler in seiner Studie *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder* (1990) herausgearbeitet hat, in der Begrifflichkeit der »Prägnanz« diskutiert.¹¹² Der übertragenen Bedeutung von *praegnans* (lat. für schwanger, bedeutungsschwanger, bedeutungs-

110 Hans Adler: *Kritische Wälder*. In: Heinz/Greif/Clairmont (Hg.): Herder Handbuch, S. 443–469, hier S. 449.

111 Herder: *Erstes Wäldchen*, S. 197.

112 Vgl. Adler: *Prägnanz des Dunklen*, bes. S. 90–101.

trächtig) entsprechend, zeichnen sich *prägnante* Vorstellungen durch »das Merkmal der Reichhaltigkeit in einfacher Form«¹¹³ aus. Einzelne prägnante Worte können in ihren vieldeutigen Konnotationen eine ganze Reihe von Empfindungen hervorrufen: »Dasjenige, was im übertragenen Sinne ›prägnant‹ ist, enthält Vieles, und dieses Viele kann entwickelt werden.«¹¹⁴ Herder knüpft an die zeitgenössischen sprachphilosophischen Überlegungen zur Prägnanz der Zeichen an, um seine (durchaus als schemenhaft zu bezeichnenden) Vorstellungen über eine vielschichtige gefühlvolle Kommunikation zwischen Autor*in und Leser*innen im Sinne einer synästhetisch wirkenden sprachenergetischen Übertragung von Empfindungen, die auch »in der Ferne«¹¹⁵ wirken, zu plausibilisieren. Ähnlich wie Wilhelm von Humboldt, der die Sprache als eine »Thätigkeit (*Energie*)«¹¹⁶ bezeichnen wird, betont auch Herder ihre besondere Gestaltungskraft, die er auf ihre konnotative Vieldeutigkeit und dynamische Transformativität zurückführt. Die Vorstellung einer frei zirkulierenden Sprachenergie, die im Vergleich zu den natürlichen Zeichen der Malerei nicht an konkrete Objekte gebunden ist, erlaubt es ihm, Sprache als eine Art ›Produktivkraft‹ vorzustellen. Dank dieser Kraft können Dichter*innen ihre Seelenregungen in vieldeutige Worte überführen, deren »Sinn« dann im Rahmen der aktivierenden »Phantasie und Erinnerung« durch die Rezipient*innen sinnlich wahrgenommen wird und in der »elastischen« Seele jedes und jeder Einzelnen seine eigenen Kraftwirkungen entfalten kann. Die unentwegt stattfindenden Transformationen der hier wirkenden »Zauber- kraft« der Sprache lassen sich in den vielen metonymischen Verschiebungen der verwendeten Begrifflichkeiten bis in Herders sprachliche Syntax hinein nachverfolgen. Vormalig distinkte Termini wie »Seele«, »Kraft«, »Sinn« und »Sinn« werden von ihm wie selbstverständlich ineinander überführt und an vielen Stellen synonym verwendet, ohne dass die zahlreichen Modifikationen, die dabei am Werk sind, jemals thematisiert würden. Es scheint zum Wesen des von der (älteren) Forschung meist problematisierten schillernden Herder'schen Kraftbegriffs zu gehören, dass er in seiner grundlegenden Metaphorizität immer wieder neue Formen annehmen und an keinem Punkt begrifflich fixiert werden kann.¹¹⁷ Indem er letztlich auf die stets gleichbleibende

113 Ebd., S. 92.

114 Ebd., S. 91 f.

115 Johann Gottfried Herder: Journal meiner Reise im Jahr 1769. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 9.2: Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften. Hg. von Rainer Wisbert. Frankfurt a. M. 1997, S. 9–126, hier S. 112.

116 Wilhelm von Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Berlin 1836, S. 41 (§ 8).

117 Vgl. hierzu auch Hannsjörg Salmony, der Herders Kraftbegriff eine undurchdringliche »Dunkelheit« attestiert. Ders.: Philosophie des jungen Herder, S. 194. Zu Herders Kraftkonzeption vgl. auch die beiden (wenig ergiebigen) Aufsätze von Robert T. Clark Jr.: Herder's Conception

(göttliche) Kraft bezogen bleibt, verweist er in all seinen möglichen Zustandsänderungen immer auf dieselbe Grundkraft zurück. Herders Konzeption zeigt damit erstaunliche Ähnlichkeit zum etwa sechzig Jahre später formulierten zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, demzufolge die universale Energiemenge bei dauernder Transformation ihrer Zustände stets gleich bleibt. »Herders Beschreibungen von Kräftewirkungen«, stellt Cornelia Zumbusch fest, nehmen »an dem Umbau des Kraftkonzepts selbst teil, in dessen Verlauf Kraft nicht mehr als etwas der Materie äußerliches, sondern als ihr inhärentes«¹¹⁸ und »in einer auf den Energiebegriff vorausweisenden Richtung«¹¹⁹ gedacht wird. Die oftmals beklagte Unbestimmtheit und Bildlichkeit des Herder'schen Kraftverständnisses erweist sich in dieser Perspektive als ausgesprochen produktiv: In ihrer formalen Bestimmungsoffenheit, ihrer Bedeutungsvielfalt und in ihrer Befähigung, verschiedene mediale Formen anzunehmen, trägt die Vorstellung von unbestimmten Kräften dazu bei, dass ein neues Kraft- beziehungsweise (im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts) »Energieverständnis« denkbar wird, das Kräfte als »Wirkung des Einen ins Andre«¹²⁰ und nicht mehr als mechanische Kraftwirkungen verschiedener Substanzen aufeinander begreift.

Zu (2 und 3): Die besondere »Kraft«-Wirkung von Dichtung wird von Herder, wie bereits angeführt, nicht nur auf die Arbitrarität der Zeichen, sondern auch auf ihre raumzeitliche Eigenlogik bezogen. Herder nennt die besonderen räumlichen und zeitlichen Wirkungen von Poesie »*ein Sukzessives durch Kraft*«,¹²¹ das Lessing nicht bedacht habe. Seine Kritik bezieht sich vor allem auf dessen Handlungsbegriff: »Gegenstände, die aufeinander, oder deren Teile auf einander folgen, sind Handlungen.« Wie? Ich lasse so viel ich will aufeinander folgen, jedes soll ein Körper, ein toter Anblick sein; vermöge der Sukzession ist keines noch Handlung.«¹²² Herder hält Lessings »halbe[r] Idee«¹²³ entgegen, dass erst dann von Handlung in einem vollen Sinne gesprochen werden könne, wenn die Sukzession von einzelnen Elementen nicht willkürlich erfolge, sondern aus jener Kräftedynamik hervorgehe, die sich innerhalb der

of »Kraft«. In: *Publications of the Modern Language Association of America* 57 (1942). H. 3, S. 737–752 und Robert E. Norton: Herder's Concept of »Kraft« and the Psychology of Semiotic Functions. In: Wulf Koepke (Hg.): *Johann Gottfried Herder. Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge*. Columbia 1996, S. 22–31.

118 Cornelia Zumbusch: »es rollt fort«. Energie und Kraft der Dichtung bei Herder. In: *Poetica. Zeitschrift für Sprache und Literaturwissenschaft* 49 (2017/2018). H. 3–4, S. 337–358, hier S. 340.

119 Ebd., Anm. 11.

120 Herder: *Vom Erkennen und Empfinden* [1778], S. 338.

121 Herder: *Erstes Wäldchen*, S. 196.

122 Ebd.

123 Ebd.

raumzeitlichen Eigengesetzlichkeit von Dichtung entfalte. Die »anschauende Erkenntnis« von »koexistierenden Dingen«¹²⁴ könne schon deshalb nicht allein auf die Sukzession der Töne zurückgeführt werden, weil Dichtung auch (räumliche) *Bilder* erschaffen müsse: »So sehe ich nicht, wie irgend die Rede *zusammenhangende* Bilderbegriffe erwecken könne; denn die sukzessiven Töne hängen nicht zusammen.«¹²⁵

PERVASIO STATT PERSUASIO: HERDERS ERNEUERUNGEN

Herders Überlegungen zu den »*zusammenhangende[n]*« und »koexistierenden Dingen« und zum »*Sukzessive[n] durch Kraft*« in der Literatur bleiben an vielen Stellen unklar. Auch wenn es sich schwierig gestaltet, seinen Ausführungen im Einzelnen durchgängig zu folgen, möchte ich sie dennoch als einen innovativen Versuch deuten, den spezifischen raumzeitlichen Eigenlogiken von fiktionalen Texten nachzuspüren. Offenbar ist seine – nur in Ansätzen entwickelte – Konzeption zur Behandlung von Raum und Zeit in der Literatur von der Annahme geleitet, dass Dichtung nicht nur aus einer Abfolge von willkürlich bestimmten Handlungsschritten bestehen könne, sondern als Grundlage für die Darstellung von Handlung notwendig eine (möglichst kohärente) *virtuelle Welt* miterschaffen müsse. Literatur – und Herder scheint sich hier vor allem auf die Entwicklungen des modernen Romans zu beziehen – spricht nicht nur über Raum und Zeit, sondern muss sich zu ihnen im Rahmen ihrer Herstellung verhalten. Sie schafft ihre eigene Welt, in der die Wirkungsdynamiken verschiedenster Kräfte in ihrem zeitlichen Verlauf beobachtet werden können.

Man kann Herders Einbeziehung der literarischen Räumlichkeit vor dem Hintergrund seiner polemischen Auseinandersetzung mit Lessing zunächst als einen (wenig überzeugenden) Versuch abtun, dessen systematische Trennung von Malerei und Dichtung als Raum- und Zeitkünste zu desavouieren.¹²⁶ Betrachtet man seine Überlegungen hingegen vor der Folie größerer literarhistorischer Zusammenhänge wie den seit der Renaissance zunehmenden Darstellungen von fiktionalen Welten, die nicht mehr primär als Nachahmung der Natur, sondern als eindeutig erfundene Welten wahrgenommen werden, dann lässt sich sein Interesse für die zeitlichen und räumlichen Verfahrensweisen bei der Herstellung dieser Welten vielleicht besser verstehen und mit der allmählichen Ausbildung dessen, was in dieser Arbeit als *virtuelle Welten* bezeichnet wird, in Verbindung bringen. Laut Elena Esposito entwickelt das moderne

124 Ebd., S. 201.

125 Ebd.

126 Aussagen wie »Ich leugne Hrñ. L. viel, und in seinem Grunde Alles« zeugen davon, dass er sich über das Ausmaß seiner Kritik an Lessing durchaus bewusst ist. Ebd.

Erzählen eine gänzlich andere Beziehung zur Realität. Während beispielsweise in der *Odysee* noch offenbleibe, »ob es sich um eine Erfindung handelt oder ob es eine Verbindung mit der Realität oder der Geschichte gibt«,¹²⁷ werde Literatur seit der Frühen Neuzeit zunehmend als Fiktion und damit als eindeutig ›nicht-real‹ ausgewiesen:

In der Neuzeit hat sich eine Auffassung von Fiktion stabilisiert, die über eigene Koordinaten verfügt und von der realen Welt getrennt, also grundsätzlich autonom ist. Die Fiktion gilt nicht als Fehler, als Illusion, als Lüge und auch nicht als Allegorie für verborgene Ebenen der Realität. Mit Bezug auf die Medien kann diese Autonomie der Fiktion interpretiert werden als eine radikale Veränderung der Art und Weise, sowohl den Raum als auch die Zeit zu behandeln.¹²⁸

In dem Moment, in dem ein literarisches Werk plausible alternative Welten ausbilde, folge es, so Esposito, seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten. »Die Kunst hat nicht mit dem ›nur Möglichen‹ als solchem zu tun, sondern mit den ›Ordnungszwängen‹, die darin geschaffen und gezeigt werden können.«¹²⁹ Die entstehende spezifische Eigengesetzlichkeit stelle ein wesentliches Charakteristikum fiktionaler Welten dar und könne auf die mediale Form eines Kunstwerks zurückgeführt werden:

Das Kunstwerk folgt sehr strengen Einschränkungen, die – obwohl kontingent – das Gegenteil von jedem »anything goes« sind. Wenn einmal ein Schritt in der Produktion des Werks vollzogen worden ist, kann man nicht beliebig weitergehen, sondern ist durch die vorhergegangene Wahl gebunden und eingeschränkt in dem, was künftig noch möglich sein wird. Ein Pinselstrich, die Wahl einer Note, eine Bewegung im Tanz, ein Wort in der Dichtung, schränken die noch möglichen Bewegungen ein, weil anschließend etwas eingeführt werden muss, das »passt« [...].¹³⁰

Herders Überlegungen zur Kraft der Literatur entstehen nicht zufällig zu einer Zeit, in der sich nicht nur die Ästhetik als eigene philosophische Disziplin, sondern auch ein ganz neues Verständnis von Literatur ausbildet. Davon zeugen sowohl die Diskussionen über die Dichtkunst und ihre Funktionen, wie sie

127 Elena Esposito: Die Realität des Virtuellen. In: Susanne Knaller/Harro Müller (Hg.): Realitätskonzepte in der Moderne. Beiträge zu Kunst, Literatur, Philosophie und Wissenschaft. München 2011, S. 265–283, hier S. 270.

128 Esposito: Fiktion und Virtualität, S. 271.

129 Esposito: Realität des Virtuellen, S. 281.

130 Ebd., S. 268 f.

im deutschsprachigen Raum zwischen Gottsched, Bodmer und Breitinger geführt werden, als auch die ästhetischen Neubestimmungen Baumgartens. Nicht zuletzt behandelt Christian Friedrich von Blanckenburgs *Versuch über den Roman* (1774) ein neu etabliertes Genre, das sich gegenüber den rhetorischen Bestimmungen der Dichtung durch eine bisher unbekannte Regellosigkeit auszeichnet.¹³¹

Liest man Herders Überlegungen zur raumzeitlichen Sukzession der Kraft vor dem Hintergrund des sich zu seiner Zeit neu formierenden Literaturverständnisses, gemäß dem sich der Roman aus dem rhetorischen Kanon löst und sich auf die Erkundung eines radikal Unbekannten (»fictio prorsus ignota«¹³²) auszurichten beginnt, so lassen sich seine Reflexionen als Versuch begreifen, die spezifischen Eigenlogiken von literarischen Texten in Bezug auf ihre Möglichkeiten der Raum- und Zeitbehandlung in den Blick zu bekommen. Sein Ansatz unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von der bisherigen Tradition und den ästhetischen Debatten seiner Zeit: Herder wendet sich von dem vor allem in der Renaissance beliebten literarischen *virtù vince fortuna*-Topos ab, mit dem die aristotelischen Vermögen als gerichtete und beherrschbare Kräfte gedeutet und die Tugenden des Menschen bestärkt werden sollten. Der passive Aspekt der *dynamis* – die Fähigkeit, Wirkungen und Kräfte zu empfangen und auf sich einwirken zu lassen –, der bei Aristoteles den aktiven Fähigkeiten gleichgesetzt war und eine ebenso wichtige Rolle spielte, wurde hier zunehmend ausgeblendet. Durch die Bezugnahme auf die mystische Metapher des »Seelengrundes« wertet Herder die ursprüngliche aristotelische Sichtweise einer grundlegenden Plastizität der Seele wieder auf, die auch in der thomistischen Tradition, der es um eine wissenschaftliche Bestimmung der seelischen Vermögen ging, oftmals einkassiert wurde. Herder erklärt den unbestimmbaren »Seelengrund« dagegen zu einem wesentlichen Bestim-

131 Vgl. dazu u. a. Hans Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: Hans Robert Jauß (Hg.): Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963. Vorlagen und Verhandlungen. München 1969, S. 9–27.

132 Rüdiger Campe: »Mögliche Welt« und »Fictio Analogica«. Baumgarten und der Sinn der modernen Fiktionstheorie. In: Constanze Peres (Hg.): Wie entsteht Neues? Analogisches Denken, Kreativität und Leibniz' Idee der Erfindung. Paderborn 2020, S. 131–155, hier S. 140. Campe zitiert dabei nach Baumgartens *Aesthetica*. Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica*, § 518: »FICTIO POETICA novum ita creans orbem, ut eum nec cuidam ex mundo poetico regioni faciat admodum similem, aut conducentem et aptius haerentem, est PRORSUS IGNOTA.«/»Eine POETISCHE DICHTUNG, die eine neue Welt so schafft, daß sie diese nicht einem Bereich der bereits bestehenden dichterischen Welt überaus ähnlich oder zu dieser hinführend oder mit dieser füglich zusammenhängend macht, ist GANZ UND GAR UNBEKANNT.« Ders.: Ästhetik. Lateinisch–Deutsch. Bd. 1. Hg. und übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007, S. 494 und S. 495.

mungsmerkmal des Menschen, dessen aktive und passive Offenheit sowie Plastizität seine eigentliche Stärke darstellen.

Des Weiteren stehen seine Überlegungen zur »Kraft« der Literatur auch den mechanistisch ausgerichteten Krafttheorien seiner Zeit entgegen. Diese fokussierten meist darauf, die Wirkungen von Kräften *aufeinander* zu betrachten, was dazu führte, dass nicht kausal zu erklärende Zustandsveränderungen von Kräften aus dem wissenschaftlichen Diskurs ausgeschlossen wurden. Herders Ansatz ist darauf ausgerichtet, die ehemals als »virtuell« bezeichneten unsichtbaren Kräftedynamiken der Seele über ihre zahlreichen Ausdrucksformen in der Literatur zu entschlüsseln.

Herders Konzeption widerspricht all denjenigen Tendenzen, welche die Selbstbestimmung, den freien Willen und die Souveränität des Menschen rationalistisch zu bekräftigen suchen. In Herders im Anschluss an Spinozas Philosophie des Affizierens und Affiziertwerdens erfolgender Betonung des Gefühls scheint eine neue Betrachtungsweise von Literatur auf, welche die Dichtkunst von derartigen Zweckbestimmungen befreit. Für Herder steht die Anerkennung der grundlegenden Mannigfaltigkeit des Seelischen im Mittelpunkt, womit er sich beispielsweise von Lessing unterscheidet, dem weit mehr an der Bestimmung der moralischen Funktionen von Kunst gelegen ist. Anstatt den Versuch anzugehen, die Entwicklung der seelischen Vermögen des Menschen (mithilfe von Literatur) in eine bestimmte Richtung zu lenken, setzt Herder auf die Möglichkeiten der Literatur, die potenziell unendlichen Affizierungsmodi der Seele zu erschließen und für die Bildung des eigenen Selbst produktiv zu machen. Daher geraten auch die Leser*innen auf neue Weise in den Fokus: Die vielschichtigen Geschehenszusammenhänge, die zu den unterschiedlichsten literarischen Ausgestaltungen führen, sollen von den Rezipient*innen eines literarischen Textes möglichst aktiv nachvollzogen werden. Die beste Art, sich einem literarischen Text zu widmen, sei, wie Herder empfiehlt, »*lebendige[s] Lesen*«, das er als »das *einzig* Lesen und das tiefste Mittel der Bildung« bezeichnet.¹³³ Herders Gedanken zur Praxis eines lesenden »*Innewerdens*«¹³⁴ rücken die Literatur in die Nähe von ästhetischen Einübungspraktiken wie denjenigen der ignatianischen *Exerzitien*, mit deren Hilfe die Leser*innen verschiedene Arten von Empfindungen losgelöst von einem praktischen Handlungsbezug erlernen und sich immer wieder neu affizieren lassen können. Der bei Herder zu erahnende Literaturbegriff hat sich damit von dem Kontext der rhetorischen *persuasio* weitgehend gelöst. An seine Stelle tritt das Prinzip einer vieldeutigen *pervasio*: Die Vorstellungen innerhalb des zeit-räumlichen Ganzen der fiktionalen Welt durchdringen die Leser*innen, ohne

133 Herder: Vom Erkennen und Empfinden [1778], S. 366.

134 Johann Gottfried Herder: Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8, S. 303–640, hier S. 387.

sie notwendigerweise von etwas Bestimmtem zu überzeugen. Die Literatur, die sich im 18. Jahrhundert aus ihren rhetorischen Funktionalisierungen und ihrer Verpflichtung auf das Nachahmungsparadigma befreit, wird damit zu einem ›Wahrnehmungsmedium‹ umcodiert, das neue und andere Erfahrungen ermöglicht, deren sich die Rezipient*innen lesend »innewerden«:

Wozu dies alles? Bemerkbar zu machen, daß unsre Natur, so viel Kräfte wir ihr auch mit Recht zuschreiben, nur Eine Hauptkraft des *Innewerdens*, und zwar unter dem großen Gesetz: »*Eins in Vielem*« kenne, das das Wort *Innewerden* selbst ausdrückt. Und zwar geschieht dies durch ein sich uns aufdringendes, uns analoges, mitgeteiltes Merkmal; wir empfinden. Jedes Empfinden ist Empfangen, d. i. *Aneignen eines Einen aus Vielem*, das unsrer Natur zugehöret.¹³⁵

Damit gestattet die Rezeption eines literarischen Textes, sinnliche Wahrnehmungserfahrungen oder – mit den Worten Herders – »Empfindungen« zu erleben, die anders gar nicht möglich wären. Wichtig ist ihm, dass diese Erfahrungen den Leser*innen nicht nur rationalen Einblick in und ein Nachdenken über die Vielfältigkeit von möglichen psychischen Kräftedynamiken gewähren, sondern dass sie ganz konkret sinnlich »empfunden« werden. Folglich wird die Kunst in einen neuen Funktionszusammenhang gestellt, den auch Christoph Menke – ohne dabei auf Herders eigenen Kraftbegriff im Einzelnen einzugehen – zu konturieren versucht hat. Ihm zufolge richtet sich die moderne Kunst vor allem auf die Entdeckung von unbewussten Kräften aus: »[Das] ästhetische Denken der Kunst beruht auf der Erfahrung, daß sich in der Kunst eine Kraft entfaltet, die das Subjekt aus sich herausführt, ebenso hinter sich zurück wie über sich hinaus; eine Kraft also, die unbewußt ist – eine ›dunkle Kraft (Herder).«¹³⁶ Laut Menke wirken in der Kunst Kräfte, die »nicht vom Subjekt geführt und daher vom Subjekt nicht gewußt«¹³⁷ werden. Im Unterschied zu den Vermögen, die »von Subjekten in bewußter Selbstkontrolle handelnd ausgeübt werden«, entstehe dadurch in der Kunst die Möglichkeit zu einem freien, »vorsubjektive[n]« Kräftespiel, das Menke als »*formlos*«, »ohne Ziel und Maß« und »erfinderisch, ohne Zweck« begreift.¹³⁸

Im Gegensatz zu den religiösen Selbstpraktiken, die im zweiten Kapitel dieser Arbeit beleuchtet wurden, ist die ästhetische Selbstaffizierung im Herder'schen Sinne nicht mehr unmittelbar auf Gott ausgerichtet, gleichwohl sie

135 Ebd.

136 Christoph Menke: *Die Kraft der Kunst*. Frankfurt a. M. 2013, S. 12. Vgl. auch ders.: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008.

137 Menke: *Kraft der Kunst*, S. 13.

138 Ebd.

durch die Vorstellung, dass die Leser*innen in der Rezeption von Dichtung auch der »eine[n] Hauptkraft« innerwerden, hier letztlich noch theologisch motiviert ist. In den Vordergrund rückt vielmehr ein anderes Moment: Das empfindende »Empfangen« von verschiedenen Berührungsdynamiken und die dadurch entstehenden Seelenformationen – die man hier bereits als Formen von Subjektivität fassen könnte – sind, obgleich sie kaum unterschiedlicher sein könnten, dennoch alle als Ausdruck *einer* Grunddynamik zu verstehen. Herder zufolge werde man sich beim Lesen von Poesie der verschiedenen Ausdrucksformen der Natur bewusst, die alle Lebewesen teilen.

Zuletzt gilt es, darauf zu verweisen, dass Herder in seinen Reflexionen den neuzeitlichen Einbruch der Kontingenz akzeptiert zu haben scheint: Der Mensch wird von ihm als ein Gestalt gewordenes Wesen in den Blick gerückt, das sich über die dunklen Kräfte, die zu seiner Phylo- und Ontogenese beigetragen haben, kaum Auskunft zu geben vermag. In dieser Sichtweise kommt ein spezifisch moderner Subjektbegriff zum Ausdruck, der sich von den ihm vorausgehenden anthropologischen Bestimmungen des Menschen darin unterscheidet, dass in ihm die konstitutive Angewiesenheit des Menschen auf das »Zufällige, Nichtintendierte [und] Nichtherstellbare«¹³⁹ als maßgeblich mitgedacht wird: »Unser Erkenntnis ist also, obs gleich freilich das tiefste Selbst *in uns ist*, nicht so eigenmächtig, willkürlich und los, als man glaubet. [...]. Diese Lehre, dieser Sinn eines Fremden, der sich in uns einprägt, gibt unserm Denken seine ganze Gestalt und Richtung.«¹⁴⁰

139 Sarah Rosenhauer: Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an das Phänomen der Kontingenz. Paderborn 2018, S. 8.

140 Herder: Vom Erkennen und Empfinden [1778], S. 358.

ZUR SUBJEKTIVIERUNG FIKTIONALER RAUMENTWÜRFE UND HERAUSBILDUNG DER ÄSTHETISCHEN STIMMUNG IM 18. JAHRHUNDERT

Mit der im vorangegangenen Kapitel bereits anvisierten Frage nach der Bedeutung der fiktionalen Raumgestaltung für einen literarischen Text soll nun ein Zusammenhang vertieft werden, der in Bezug auf die epistemischen Verschiebungen in der Aufklärung bislang zumeist am Rande behandelt und kaum auf die Entstehung von Literatur in ihrem modernen emphatischen Sinn bezogen wurde. Denn obgleich die Einschätzung, *dass* die literarische Raumbehandlung sich im 18. Jahrhundert grundlegend verändert und Raumdarstellungen seit dieser Zeit auf eine neue Weise ›sinnhaft aufgewertet‹ werden, in der jüngeren germanistischen und romanistischen Forschung Konsens zu sein scheint,¹ sind die Fragen, worin genau die ›Aufladung‹ oder ›Semantisierung‹ des literarischen Raumes besteht, wie man fiktionale Räume narratologisch im Einzelnen zu fassen bekommt und welche Funktionen den neuen stimmungshaften Raumdarstellungen im Rahmen des sich etablierenden neuen Literaturverständnisses zukommen, bisher weitgehend ungeklärt.

Für eine Annäherung an diese Fragen wird zunächst ein kurzer Überblick über jüngere raumbezogene literaturwissenschaftliche Ansätze gegeben – auch in Hinsicht auf bestehende Desiderate der Raumnarratologie, die vor allem die Vermittlung von systematischen und diachronen Ansätzen betreffen. Diese Betrachtungen werden anschließend in eine größere literarhistorische Perspektive eingebettet, um bestimmen zu können, welche raumbezogenen erzählerischen Verfahrensweisen bereits vor dem 18. Jahrhundert bestanden und welche neu entwickelt werden. Auf dieser Grundlage wird die Entstehung einer subjektivierten Raumdarstellung als das wichtigste Novum der literarischen Raumgestaltung des 18. Jahrhunderts identifiziert. Schließlich wird das

1 Vgl. exemplarisch hierzu Albrecht Koschorke: Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern. Frankfurt a. M. 1990; Wellbery: Sinnraum und Raumsinn, S. 103–116; Jörn Steigerwald/Rudolf Behrens (Hg.): Räume des Subjekts um 1800. Zur imaginativen Selbstverortung des Individuums zwischen Spätaufklärung und Romantik. Wiesbaden 2010.

von der Forschung auch mit dem Begriff der Stimmung in Verbindung gebrachte Phänomen der subjektivierten Raumdarstellung in Johann Wolfgang von Goethes Roman *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) detailliert analysiert und der Versuch unternommen, den Stimmungsbegriff mithilfe von jüngeren Überlegungen aus den *affect studies* neu zu perspektivieren.

Während bisherige Lesarten die subjektivierten literarischen Raumdarstellungen meist als Verbildlichung bereits bestehender Sinnzusammenhänge auffassen, deute ich diese genau umgekehrt als eine Form der Erschließung von unterschwelligem Kräftedynamiken. Die Darstellung von Stimmungen eröffnet der Literatur, wie ich zeigen möchte, neue Möglichkeiten zu einer *affektiven Kommunikation*, welche die sinnfixierte (aufklärerische) Lektürepraxis nicht nur um sinnliche Qualitäten ergänzt, sondern auch grundlegende gefühlerschließende Funktionen im Rahmen von virtuellen Welten entfaltet.

RAUMBEZOGENE ANSÄTZE UND DESIDERATE

Zu Beginn seines Aufsatzes »Sinnraum und Raumsinn: Eine Anmerkung zur Erzählkunst von Brentano und Eichendorff« beschreibt David Wellbery das Spektrum an Möglichkeiten, das Erzähltexten im Umgang mit Raum zur Verfügung steht, als zwischen zwei Polen aufgespannt: Auf der einen Seite finde man Texte, »in denen die Handlung die Umgebung völlig dominiert und die Szenerie auf der Schwundstufe einer semantischen Voraussetzung gehalten wird, die zur selbstständigen Gestaltung nicht gelangt«.² Zwar wüssten die Leser*innen solcher Texte, »dass die Handlung ›im Raume‹ stattfindet, womöglich verfügt er über elementare, die Topographie betreffende Informationen wie Ortsnamen« oder »rudimentäre Unterscheidungen wie innen und außen, oben und unten«.³ Doch das sei »nur die leere oder mit wenigen Requisiten ausgestattete Bühne, auf der sich die Handlung dieser raumarmen Erzählwelten vollzieht«.⁴ Den anderen Pol bildeten Texte, in denen der Raum gegenüber der Handlung dominiere. In diesen Texten finde man

kinematische] Erzähleingänge, in denen der Erzähler zunächst einen Raum in seinen diversen Abstufungen, Flächen und Nischen, in seiner dinglichen Fülle und internen Bewegtheit dem Blick des Lesers ausbreitet, bis dieser Blick – anscheinend zufällig – diejenige Figur fixiert, die als Handlungsträger der Geschichte fungieren wird. In solchen Texten ist die Handlung eine Funktion des Raumes, in dem sie entsteht und sich voll-

2 Wellbery: Sinnraum und Raumsinn, S. 103.

3 Ebd.

4 Ebd.

zieht, und das Innenleben der Figuren ist unauflöslich mit dem Ort und mit den Dingen, die ihn füllen, verwoben, [...]»⁵

Im Weiteren versucht Wellbery seinen systematischen Befund historisch zu begründen. Er argumentiert, dass die Raumgestaltung in den Erzähltexten der deutschen Romantik eine eher untergeordnete Rolle spiele. Die Romane des Realismus schilderten oftmals »pragmatische Räume alltäglicher Gewohnheiten« in großer Detailliertheit, was zu einer »Dominanz des Raumes gegenüber der Handlung« führe,⁶ wohingegen sich die Helden der Romantik meist auf Durchreise befänden, sodass die narrative Ausgestaltung ihrer Umwelten eher spärlich ausfalle. Diesem Befund zum Trotz ließen sich in der Romantik jedoch erste Anzeichen zu einer »selbständigen Raumgestaltung«⁷ ausmachen, deren Charakteristika Wellbery anhand der beiden Romane *Godwi, oder Das steinerne Bild der Mutter* (1801) von Clemens Brentano und *Ahnung und Gegenwart* (1815) von Joseph von Eichendorff exemplarisch herausarbeitet. In Brentanos Roman macht er eine Tendenz zu literarischen »Sinnräumen« aus und ordnet ihn literarischen Texten zu, in denen »der Sinn als solcher dem Gesetz der Verräumlichung untersteht«.⁸ In Texten dieser Art werden semantische oder konzeptuelle Verhältnisse, die nicht primär räumlich sind, räumlich abgebildet und dargestellt. Für Eichendorff hingegen diagnostiziert er einen gesteigerten »Raumsinn«, den er als »textuelle Simulation bestimmter Raumerlebnisse«⁹ aus Figurenperspektive begreift.

Auch Carsten Lange geht in seiner Dissertation zu den *Architekturen der Psyche. Raumdarstellung in der Literatur der Romantik* (2007) davon aus, dass sich der historische Übergang von raumarmen zu raumbezogenen Darstellungsweisen im langen 18. Jahrhundert vollzieht. Dadurch, dass Räume zu dieser Zeit erstmals als durch die Wahrnehmungsperspektive der Erzähler gefärbte Räume dargestellt werden, scheinen sie nun auf deren »innere« Gefühle und Stimmungen zu verweisen. Bei Autoren wie Joseph von Eichendorff, Novalis, Clemens Brentano, E. T. A. Hoffmann oder Achim von Arnim würden die emotionalen Zustände der Figuren weniger in Form von innerem Monolog, Erzählerkommentar oder durch psychologische Deutungen anderer Figuren vermittelt. Stattdessen leisteten in diesen Texten oftmals Landschaften und Gebäude die »Verbildlichung dessen, was im Inneren des Subjekts

5 Ebd., S. 103 f.

6 Ebd., S. 104.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 109.

9 Ebd., S. 111.

geschieht«. ¹⁰ Die Geschichte der von Lange als ›zeichenhaft‹, ›sinnbildlich‹ oder ›semantisiert‹ bezeichneten fiktionalen Raumdarstellungen lässt sich über die realistischen Romane von Honoré de Balzac, Theodor Fontane oder Gottfried Keller bis ins 20. Jahrhundert zu Franz Kafka, Robert Musil und W. G. Sebald weiterverfolgen, in deren Texten die fiktionalen Raumdarstellungen sich nicht nur auf die Figuren, sondern darüber hinaus vielfach auch auf kulturelle Wissensordnungen oder poetologische Fragestellungen nach den Konstruktionsmöglichkeiten eines literarischen Textes beziehen lassen.

Die hier genannten literarischen Verfahren wurden im Zuge des sogenannten *spatial turn* in einer Vielzahl von literaturwissenschaftlichen Studien zu fiktionalen Raumentwürfen untersucht. ¹¹ Dennoch steht die Raumnarratologie noch immer vor reichlichen Herausforderungen. Nachdem im Vergleich zu den vielzähligen Analysekatégorien für temporale Beziehungen in literarischen Texten lange Zeit nur wenige differenzierte narratologische Methoden für eine raumbezogene Untersuchung zur Verfügung standen, ¹² wurde inzwischen eine ganze Reihe von Beschreibungskategorien und Analysetools für eine präzise erzähltheoretische Raumanalyse entwickelt. ¹³ Da in diesen Studien jedoch oftmals von der unhinterfragten Vorstellung eines dreidimensionalen Containerraumes ausgegangen und Fragen nach der historischen Variabilität von Raumvorstellungen weitgehend ausgeblendet werden, ist die Einsatzfähigkeit dieser Methoden durchaus fraglich. Besonders auf vormoderne

10 Carsten Lange: *Architekturen der Psyche. Raumdarstellung in der Literatur der Romantik*. Würzburg 2007, S. 20.

11 Ein detaillierter Forschungsüberblick zu den zahlreichen Studien, die im Umfeld des *spatial turn* entstanden sind, findet sich bei Kathrin Winkler/Kim Seifert/Heinrich Detering: *Die Literaturwissenschaften im Spatial Turn. Versuch einer Positionsbestimmung*. In: *Journal of Literary Theory* 6 (2012). H. 1, S. 253–269; Dorit Müller/Julia Weber: *Einleitung: Die Räume der Literatur. Möglichkeiten einer raumbezogenen Literaturwissenschaft*. In: dies. (Hg.): *Die Räume der Literatur. Exemplarische Zugänge zu Kafkas Erzählung »Der Bau«*. Berlin/Boston 2013, S. 1–21, hier S. 1–9.

12 Während in den meisten Erzähltheorien die Verfahren der zeitlichen Gestaltung detailliert aufgefähert werden, werden diejenigen der literarischen Raumgestaltung meist in nur wenigen Sätzen abgehandelt. Vgl. hierzu auch Katrin Dennerlein, die in ihrer Studie zur *Narratologie des Raumes* neunzehn Erzähltheorien auf ihre Behandlung der Kategorie des Raumes überprüft hat. Dies.: *Narratologie des Raumes*. Berlin/New York 2009.

13 Vgl. u. a. ebd. sowie Ansgar Nünning: *Formen und Funktionen literarischer Raumdarstellung: Grundlagen, Ansätze, narratologische Kategorien und neue Perspektiven*. In: Wolfgang Hallet/Birgit Neumann (Hg.): *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*. Bielefeld 2015, S. 33–52; Laura Bieger: *Some Thoughts on the Spatial Forms and Practices of Storytelling*. In: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 64 (2016). H. 1, S. 11–26; Caroline Frank: *Raum und Erzählen. Narratologisches Analysemodell und Uwe Tellkamps »Der Turm«*. Würzburg 2017; Franziska Hammer: *Räume erzählen – erzählende Räume. Raumdarstellung als Poetik. Mit einer exemplarischen Analyse des Nibelungenliedes*. Heidelberg 2018.

Texte, so der Mediävist Harald Haferland, könnten die an der Beobachtung von modernen Lebensverhältnissen und Texten gewonnenen erzähltheoretischen Analysekat­egorien kaum unbedenklich angewendet werden.¹⁴

Um nicht von vornherein eine bestimmte, gewissermaßen *a priori* unterstellte Raumvorstellung auf die Untersuchungen zu projizieren, haben Andreas Mahler und Jörg Dünne in dem von ihnen herausgegebenen Handbuch *Literatur & Raum* (2015) einen anderen Ansatz gewählt. Sie beziehen eine Vielzahl von jüngeren kulturwissenschaftlichen Ansätzen zum Raum auf jeweils konkrete literarische Raumfiktionen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten und Epochen und loten anhand von konkreten Textanalysen die Beziehungen zwischen außerliterarischen Raumkonzeptionen und fiktionalen Raumentwürfen immer wieder aufs Neue aus, ohne einer bestimmten theoretischen Raumkonzeption den Vorrang zu gewähren.¹⁵ Auch innerhalb der sogenannten ›postklassischen‹ Erzähltheorie¹⁶ hat man sich in den letzten Jahren von deduktiven systematischen Zugängen zunehmend distanziert, um sich stattdessen der Analyse ausgewählter literarischer Raumdarstellungen zu widmen. In jüngerer Zeit wurden dazu neue Vorgangsweisen entwickelt, die – beispielsweise in Anlehnung an das von Clifford Geertz entwickelte Verfahren der »dichten Beschreibung« – jeweils zu bestimmten ausgewählten Zeitpunkten die Beziehungen zwischen literarischen Erzählverfahren und den zeitgenössischen kulturellen und politischen Raumvorstellungen ins Licht rücken.¹⁷ Dabei wurde jedoch bis heute vor allem die diachrone Perspektive vernachlässigt. Es fehle laut Caroline Frank an

Arbeiten zur historischen Raumnarratologie, die diachrone Veränderungen fiktionaler Raumentwürfe in unterschiedlichen narrativen Genres und unterschiedlichen Epochen untersuchen und die, wie von Michail

14 Vgl. Harald Haferland/Matthias Meyer: Streitgespräch. In: dies. (Hg.): Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven. Berlin/New York 2010, S. 429–444. »Dass man mit bestimmten Begriffen nicht einfach hinter eine bestimmte Linie zurück kann«, so Haferland, habe »seinen Grund darin, dass zwischen dem Mittelalter und der Moderne eine vielfach gestaffelte Modernitätsschwelle liegt. [...] Wenn sich [...] Herrschaftsformen und Erzählformen wandeln, sollte man dem auch ein begriffliches Gewicht geben.« Ebd., S. 429 f.

15 Vgl. Jörg Dünne/Andreas Mahler (Hg.): Handbuch Literatur & Raum. Berlin/Boston 2015.

16 Vgl. Sabine Buchholz/Manfred Jahn: Space. In: David Herman u. a. (Hg.): Routledge Encyclopedia of Narrative Theory. London 2005, S. 551–554; David Herman: Story Logic. Problems and Possibilities of Narrative. Lincoln/London 2002.

17 Damit sind vor allem diejenigen Erzähltheorien angesprochen, die sich von rein textzentrierten Analysen distanzieren und historische Kontextualisierungen zu integrieren suchen. Vgl. hierzu auch David Herman: Introduction: Narratologies. In: ders. (Hg.): Narratologies. New Perspectives on Narrative Analysis. Columbus 1999, S. 1–30.

Bachtin in seiner *Chronotopos*-Studie angedacht, nach einzeltextübergreifenden Mustern der Raumdarstellung suchen.¹⁸

Einzelne Studien legen ihren Fokus bereits auf eine solche diachrone Perspektive. In seiner *Geschichte des Horizonts* (1990) – die von Frank in ihrem Überblicksbeitrag »Raum« in dem Band *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen* erstaunlicherweise nicht erwähnt wird – hat Albrecht Koschorke anhand von zahlreichen vom 17. bis ins 20. Jahrhundert reichenden Textbeispielen die Entstehung eines »anschaulich ausgefüllten, kohärenten Imaginationsraum[es]«¹⁹ in der Literatur nachverfolgt. Koschorke zufolge werden Bildräume, »die der Einbildungskraft des Lesers nicht nur Anstöße geben, sondern sie in eine durchgliederte Raumfiktion hineinführen, [...] im wesentlichen [sic!] erst in der Dichtung des 18. Jahrhunderts entwickelt«.²⁰ Er führt die sich in dieser Zeit neu entwickelnden kohärenten literarischen Raumfiktionen in erster Linie auf innovative Techniken einer figurengebundenen Perspektivierung zurück:

Der Bedeutungszuwachs der Raumfiktion hängt damit zusammen, daß der Autor in wachsendem Maß die Perspektive der Schilderungen an seine Helden oder das erlebende Ich delegiert. Die Fokalisation von einem jenseits der visuellen Erzählsphäre liegenden Standpunkt aus weicht einer subjektiven Fokalisation aus der Mitte des Geschehens selbst.²¹

Im Gegensatz zur frühauflärerischen Rahmenschau würden die ab der Mitte des 18. Jahrhunderts entstehenden intradiegetisch fokalierten Raumdarstellungen erlebte Formen der subjektiven Raumperzeption in den Mittelpunkt stellen. An die Stelle der ehemaligen Distanz zur dargebotenen Natur träten vor allem in der Romantik panoramatische Raumbeschreibungen, bei denen die Landschaft das Subjekt auf neue Weise »umschließ[e]«.²²

Der von Inka Mülder-Bach und Gerhard Neumann 2007 herausgegebene Band *Räume der Romantik* – in dem sich der bereits erwähnte Aufsatz von David Wellbery befindet – geht ebenso von »fundamentalen Transformationen«²³ der literarischen Raumbehandlung im 18. Jahrhundert aus. »[D]ie Raumordnung der aufklärerischen Vernunft«, so Neumann und Mülder-Bach in

18 Caroline Frank: Raum. In: Wolf Schmid/Martin Huber (Hg.): *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen*. Berlin/Boston 2018, S. 352–361, hier S. 360.

19 Koschorke: *Geschichte des Horizonts*, S. 168.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Inka Mülder-Bach/Gerhard Neumann: Einleitung. In: dies. (Hg.): *Räume der Romantik*, S. 7–12, hier S. 7.

ihrer Einleitung, werde von den literarischen Texten der Romantik »in ein dezentralisiertes und instabiles topographisches Gefüge transformiert, das eine Vielzahl heterogener Räume umfasst«. ²⁴ Der 2010 erschienene Band *Räume des Subjekts um 1800*, herausgegeben von Jörn Steigerwald und Rudolf Behrens, schließt mit seinen Analysen ebenfalls an diesen Befund einer – auch hier im Einzelnen nicht präzisierten – Ausdifferenzierung und Aufwertung der literarischen Raumbehandlung im 18. Jahrhundert an. ²⁵

Was die genannten Publikationen kaum thematisieren, sind Fragen nach den Beweggründen für die seit dem 18. Jahrhundert zunehmende Aufladung literarischer Raumentwürfe mit (potenzieller) Bedeutung. Welche übergeordneten Funktionen kommen der Raumgestaltung in literarischen Texten zu und mit welchen literatur- und wissensgeschichtlichen Veränderungen lässt sich ihre Aufwertung in Verbindung bringen? Weitgehend ungeklärt ist auch, in welchem Verhältnis die Transformationen der literarischen Raumbehandlung zwischen Spätaufklärung und Romantik zu dem sich zur gleichen Zeit ausbildenden neuen Literaturbegriff im Sinne der Autonomieästhetik stehen. Zu untersuchen wäre weiterhin, in welchen Fällen die Aufwertung des fiktionalen Raumes tatsächlich als eine eigene »Sinndimension« ²⁶ des Textes verstanden werden kann und in welcher Beziehung die beiden von Wellbery ins Spiel gebrachten Verfahren des »Sinnraumes« und des »Raumsinnes« zueinander stehen.

FIKTIONALE RAUMDARSTELLUNG IN DIACHRONER PERSPEKTIVE

Im Folgenden möchte ich noch einmal einen Schritt zurückgehen und die geschilderten Entwicklungen am Beispiel einiger paradigmatischer Werke in einen größeren literarhistorischen Rahmen einbetten. Geht man mit Koschorke davon aus, dass sich im 18. Jahrhundert eine besondere Tendenz zu »durchgliederte[n] Raumfiktion[en]« ²⁷ ausmachen lässt, so bedeutet dies natürlich nicht, dass in literarischen Texten nicht schon zu früheren Zeiten kohärente Raumvorstellungen aufgebaut wurden. Bereits in antiken Epen wie der *Odyssee* oder der *Ilias* wurden weitgehend in sich stimmige Welten entworfen, die zum Teil auch ausführlich beschrieben wurden. Doch wird in der *Odyssee*, wie Erich Auerbach in seiner Studie zur *Mimesis* (1946) eindrücklich gezeigt hat, das gesamte Geschehen mit der gleichen Aufmerksamkeit aus der Perspektive einer außerhalb der Diegese verorteten Erzählinstanz behandelt:

24 Ebd., S. 7 f.

25 Vgl. Steigerwald/Behrens (Hg.): *Räume des Subjekts um 1800*.

26 Wellbery: *Sinnraum und Raumsinn*, S. 103.

27 Koschorke: *Geschichte des Horizonts*, S. 168.

[Ein] subjektivistisch-perspektivisches Verfahren, welches Vordergrund und Hintergrund schafft, so daß die Gegenwart sich nach der Vergangenheitstiefe öffnet, ist dem homerischen Stil völlig fremd; er kennt nur Vordergrund, nur gleichmäßig beleuchtete, gleichmäßig objektive Gegenwart; [...].²⁸

Obwohl die verschiedenen Landschaften und Räume der *Odyssee* »stets in voller örtlicher und zeitlicher Gegenwart«²⁹ geschildert werden, haben die mit Dennerlein als »Reiseberichte«³⁰ zu wertenden Darstellungen ausschließlich beiläufigen Charakter, der einzig der situationsbezogenen Vergabe räumlicher Hintergrundinformationen dient. Die besondere *evidentia* einzelner Szenen beruht in der *Odyssee* vorrangig auf der Verwendung von *enargeia*- und *energeia*-Metaphern, die den Leser*innen das Erzählte in großer Detailliertheit und Lebendigkeit auf eine mit Auerbach durchaus »realistisch« zu nennende Weise vor Augen führen.

Dass die räumliche Situierung des Geschehens – und damit auch die jeweiligen Funktionen der literarischen Raumgestaltung – in vormodernen Texten häufig nur schwer zu bestimmen ist, zeigt sich besonders in mittelalterlichen Heldenepen. So ist im *Nibelungenlied* (1204) die Handlung an verschiedenen Orten angesiedelt, ohne dass zwischen den Episoden Wegestrecken oder Entfernungen markiert werden oder die jeweilige räumliche Situierung immer nachvollziehbar ist. Im Verlauf der Erzählung werden verschiedene Außen- und Innenräume geschildert, die später im Text vielfach in veränderter Form wiederkehren. Die spärlichen Raumbezüge erzeugen auch hier – mit den Worten Wellberys – auf den ersten Blick nur eine »mit wenigen Requisiten ausgestattete Bühne«,³¹ ohne dabei besonderen Wert auf die Herstellung nachvollziehbarer Raumkontinuität oder auf die Verortbarkeit des Geschehens in einem übergeordneten Raumzusammenhang zu legen. Dabei lassen sich aber, wie Franziska Hammer gezeigt hat, durchaus Verweiszusammenhänge zwischen den verschiedenen Raumdarstellungen herstellen. Hammer weist nach, dass die unterschiedlichen Räume im *Nibelungenlied* jeweils zeitversetzt einer einschneidenden Transformation unterzogen werden, welche die Dynamik des Untergangs auf der Ebene der *histoire* bereits räumlich vorwegnimmt. Auf diese Weise ließen sich Raumdarstellungen und Handlung hinlänglich aufeinander beziehen.³² Selbst wenn die Raumdarstellungen von

28 Erich Auerbach: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur.* Tübingen/Basel 2001, S. 9.

29 Ebd.

30 Dennerlein: *Narratologie des Raumes*, S. 158.

31 Wellbery: *Sinnraum und Raumsinn*, S. 103.

32 Vgl. Hammer: *Räume erzählen – erzählende Räume*, S. 133–177 und S. 289–294.

mittelalterlichen Texten aus heutiger Perspektive auffällig diskontinuierlich erscheinen, können sie, so auch Jan-Dirk Müller, nicht selten bereits mit konzeptuellen Ideen in Verbindung gebracht werden.³³

In Dantes *Divina Commedia* (fertiggestellt 1321, veröffentlicht 1472) wird hingegen durchgängig eine in sich stimmige, kontinuierliche Räumlichkeit entfaltet. Das Erzählgeschehen wird als Weg durch die stufenartigen Räume des *Inferno* und *Purgatorio* hin zum *Paradiso* beschrieben, sodass die Raumvergabe, deren Abfolge bereits den die verschiedenen Räume bezeichnenden Kapitelüberschriften zu entnehmen ist, hier eine Art Koordinatensystem für den Jenseitsparcours bildet, welches das Geschehen auch inhaltlich als eine Aneinanderreihung herausgehobener Topoi strukturiert. Neben symbolischen Raumdarstellungen, wie beispielsweise dem zu Beginn geschilderten Wald, der als bekannter Topos das Abweichen Dantes vom rechten Lebensweg versinnbildlicht,³⁴ lässt sich hier ebenfalls bereits eine zumindest in Ansätzen vorhandene »räumliche Schematisierung konzeptueller Verhältnisse«³⁵ ausmachen, die Wellbery anhand von Brentano als ein Novum von Texten des 18. Jahrhunderts charakterisiert hat. Im Gegensatz zu *Odyssee* und *Ilias* lassen sich in der *Commedia* neben den bekannten rhetorischen Verfahrensweisen der *enargeia* und *energeia* auch bereits vereinzelte Momente beziehungsweise Vorformen der von Karl Bühler untersuchten »Deixis am Phantasma«³⁶ ausmachen. Die lehrenden Führer*innen Vergil, Statius und Beatrice lenken die Aufmerksamkeit der Erzählinstanz Dante immer wieder mithilfe von ausgeprägten Zeigetechniken in die erwünschte Richtung und versetzen dadurch auch die Leser*innen, die sich gemeinsam mit Dante in die vorgestellte Welt hineinbegeben, ins Zentrum des Geschehens. Doch wenngleich die entworfenen Welten in *Odyssee*, *Ilias* und *Commedia* keinen historisch realen Gegebenheiten entsprechen, handelt es sich in den genannten Werken nicht im eigentlichen Sinn um »erfundene« oder fiktionale Welten, sondern um in den antiken und christlichen Glaubensvorstellungen bestehende Universen, für welche offenbleibt, ob die Handlung so oder so ähnlich tatsächlich in ihnen stattgefunden hat oder stattgefunden haben könnte.

Wie schon Dantes *Commedia* verfügen auch Miguel de Cervantes' *Don Quijote* (1605/15) oder Daniel Defoes *Robinson Crusoe* (1719) über das, was man heute einen Ich-Erzähler nennen würde, der autobiographisches Erzählen simuliert. Als vermeintlich reale Person (Dante) oder seine eigene Realität

33 Vgl. Jan-Dirk Müller: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes. Tübingen 1998, S. 297–343.

34 Vgl. Winfried Wehle: Der Wald. Über Bild und Sinn in der *Divina Commedia*. In: Deutsches Dante-Jahrbuch 92 (2017). H. 1, S. 9–49.

35 Wellbery: Sinnraum und Raumsinn, S. 111.

36 Vgl. Bühler: Sprachtheorie, S. 121–140.

fingierender Erzähler (Crusoe) bürgen sie scheinbar für die ›Echtheit‹ des Erlebten, das sie ›getreu‹ wiederzugeben behaupten. In einer Epoche, in der sich eine deutliche Distinktion zwischen Realität und Fiktion auszubilden beginnt, dienen diese Authentifizierungsverfahren dazu, das fiktionale Geschehen zu plausibilisieren und an die Realität zurückzubinden. Eine der wesentlichen Neuerungen des *Don Quijote* ist, dass die fiktionale Handlung auf eine referenzialisierbare Geographie umgelegt werden kann. Anders als etwa im deutschen Barockroman (zum Beispiel bei Daniel Casper von Lohenstein oder Andreas Gryphius), der sich zur selben Zeit weiterhin der Darstellung von historischen Stoffen widmet und dessen Handlung in geographisch schwerlich bestimmbare Räume verlegt wird, entstehen in den oben genannten frühen europäischen Romanen erstmals erdachte, *mögliche* Welten, die zunehmend als *erfundene* Welten rezipiert werden (können). Dadurch, dass die Raumdarstellungen im *Don Quijote* zugleich auch auf konkrete geographische Räume verweisen und das fiktionale Geschehen vermeintlich genau verortet werden kann, kommt ein schillerndes Spiel zwischen Referenzialität und der literarischen Hervorbringung von eigengesetzlichen Geschehensdynamiken zustande, an dem sich eine der Grundspannungen moderner Fiktion offenbart.

Im *Don Quijote* ist der Ich-Erzähler allerdings nur auf den ersten Seiten präsent und tritt schon bald hinter die dargestellten Erlebnisse seiner Figuren zurück. Als Leser*in ist man auch hier wieder dazu angehalten, die erzählte Welt von dem letztlich übergeordneten Standpunkt der über weite Zeiträume extradiegetischen Erzählinstanz aus wahrzunehmen. Und auch wenn im *Robinson Crusoe* verschiedene idiosynkratische Eigenschaften des Ich-Erzählers immer wieder durchscheinen und die Darstellung des Handlungsgeschehens als eine subjektive Darstellung gekennzeichnet wird, wird dies im Text kaum problematisiert oder reflektiert. In beiden Romanen finden sich zwar relativ wenige »Deixis am Phantasma«-Verfahren, doch diese gewinnen neben den bekannten rhetorischen *energeia*- und *enargeia*-Metaphern an ausgewählten Stellen zunehmend an Bedeutung. Als Robinson beispielsweise die Inseleinwohner*innen entdeckt, tritt zur lebhaften und detailreichen Schilderung in verstärktem Maße auch das Zeigen mit sprachlichen Mitteln, mit denen die Leser*innen – ähnlich wie in den ignatianischen *Exerzitien* – in unmittelbare Augenzeugen*innenschaft der geschilderten Welt hineinversetzt werden:

When I was come down the Hill, to the Shore, as I said above, being the S.W. point of the Island, I was perfectly confounded and amaz'd, nor is it possible for me to express the Horror of my Mind, at seeing the Shore spread with Skulls, Hands, Feet, and other bones of humane Bodies; and particularly I observ'd a Place where there had been a Fire made, and a circle dug in the Earth, like a Cockpit, where it is suppos'd the Savage

Wretches had sat down to their inhumane Feastings upon the Bodies of their Fellow-Creatures.³⁷

Ausgehend von der eindeutig verortbaren körperlichen *hic et nunc*-Origo des Ich-Erzählers, der sich vom südwestlichen Hügel der Insel auf die Küste zubewegt, wird die von Gräueltaten zeugende Landschaft wie ein »Zeigfeld«³⁸ vor den Augen der Leser*innen ausgebreitet. Zu den seit der Antike verwendeten rhetorischen Verfahren zur Evidenzerzeugung durch die *energeia*- und *enargeia*-Metaphern tritt eine Deixis und genaue Blickführung, die ebenfalls in den Dienst größtmöglicher Affizierung beziehungsweise Vereinnahmung der Leser*innen gestellt wird.

Dennoch: Im Vergleich zu den literarischen Texten, die ab der Mitte des 18. Jahrhunderts entstehen, werden die Räume in den Romanen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts nur in Ansätzen als subjektive Wahrnehmungsräume inszeniert. Auch wenn das Erzählen an die Perspektive Robinsons gebunden ist, kann die Raumdarstellung kaum als Ausdruck seiner subjektiven Perzeptionen gewertet werden. Der fiktionale Raum bleibt ein weitgehend abstrakter Zeiger Raum, der von einem übergeordneten Beobachterstandpunkt aus überblickt wird. Die verwendeten Darstellungstechniken der fiktionalen Raumgestaltung entsprechen somit überwiegend der Vorstellung eines ausgedehnten Substanzraumes, den sie im Einklang mit dem vorherrschenden Repräsentationsdenken des *âge classique* (Foucault) mitkonstituieren.

Dies beginnt sich mit dem Aufkommen des Briefromans zu verändern, der die Entwicklung des Romans im 18. Jahrhundert grundlegend prägt. In Samuel Richardsons *Clarissa* (1748), Jean-Jacques Rousseaus *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (1761) oder Sophie von La Roches *Die Geschichte des Fräuleins von Sternheim* (1771) bringen die Briefpartner*innen verschiedene Perspektiven auf das Geschehen ein, die nun von den Leser*innen miteinander abgeglichen werden können. Die hierbei entwickelten Formen von Multiperspektivität wirken sich epistemisch auch auf die Raumwahrnehmung aus. Indem Räume nun die subjektiven Raumwahrnehmungen von verschiedenen Figuren repräsentieren, werden sie erstmals als Produkte subjektiver Wahrnehmungsleistungen ausgewiesen. Einer der ersten Romane, wenn nicht sogar *der* erste Roman, in dem alle Raumwahrnehmungen – und das obwohl sie nur einer einzigen Figur zuzurechnen sind – konsequent subjektiviert werden, ist *Die Leiden des jungen Werthers* von Johann Wolfgang von Goethe. Die Raumwahrnehmungen übernehmen dabei, wie im Folgenden gezeigt werden soll, bisher unbekanntere erzählerische Funktionen.

37 Daniel Defoe: *Robinson Crusoe*. An authoritative Text, Contexts, Criticism. Hg. von Michael Shinagel. New York/London 1994, S. 119 f.

38 Bühler: *Sprachtheorie*, S. 120.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHES *DIE LEIDEN*
DES JUNGEN WERTHERS

Ich lese Goethes 1774 erstmals erschienenen Roman *Die Leiden des jungen Werthers* als eine Art ›kritische Apotheose‹ des sich im 18. Jahrhundert immer stärker durchsetzenden Individualismus, als einen Roman, der wie kein anderer die mit der neuen »Einzigkeit« des Subjekts³⁹ einhergehenden Kommunikationsprobleme zur Diskussion stellt. Dies schlägt sich bereits in der Erzählkonstruktion nieder: Während in *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* oder in *Clarissa* die subjektiven Perspektiven der dialogischen Konstruktion einer empfindsamen Geselligkeit verpflichtet waren, gestattet Goethes monologischer Briefroman seinen Leser*innen (bis auf die wenigen fiktiven Herausgeberkommentare) nur *eine* Sichtweise. Und anders als der Protagonist im *Robinson Crusoe*, der sich allein auf einer Insel zurechtfinden muss und dessen Erlebnisse und Entwicklungsschritte genauestens beschrieben werden, stehen im *Werther* nicht die Ereignisse, sondern Werthers schwankende Gefühle und Bewusstseinsvorgänge im Mittelpunkt.⁴⁰ Werther, dessen Namensgebung laut Klaus Müller-Salget vom mitteldeutschen »Werth«, Flussinsel, abgeleitet ist,⁴¹ ist sich selbst zur ›einsamen Insel‹ geworden. Bereits der dem Roman vorangestellte fiktive Herausgeberkommentar lässt an Werthers Singularität keinen Zweifel:

Was ich von der Geschichte des armen Werthers nur habe auffinden können, habe ich mit Fleiß gesammelt und lege es euch hier vor, und weiß daß ihr mir's danken werdet. Ihr könnt seinem Geiste und seinem Charakter eure Bewunderung und Liebe, seinem Schicksale eure Thränen nicht versagen.

Und du gute Seele, die du eben den Drang fühlst wie er, schöpfe Trost aus seinem Leiden, und laß das Büchlein deinen Freund seyn, wenn du aus Geschick oder eigner Schuld keinen nähern finden kannst!⁴²

39 Gerhard Neumann: Goethes *Werther*. Die Geburt des modernen europäischen Romans. In: Bernhard Beutler/Anke Bosse (Hg.): *Spuren, Signaturen, Spiegelungen*. Zur Goethe-Rezeption in Europa. Köln u. a. 2000, S. 515–537, hier S. 515.

40 Mit dieser Ausrichtung weist der Roman bereits auf den modernen Bewusstseinsroman voraus, der im 20. Jahrhundert ganz auf die Wahrnehmungsakte der Figuren fokussiert und in den *stream of consciousness*-Darstellungen von Marcel Proust, James Joyce oder Virginia Woolf seinen Höhepunkt erreichen wird.

41 Vgl. Klaus Müller-Salget: Zur Struktur von Goethes *Werther*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100 (1981), S. 527–544, hier S. 531.

42 Johann Wolfgang Goethe: *Die Leiden des jungen Werthers*. Paralleldruck der Fassungen von 1774 und 1787. In: ders.: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Bd. 8: *Die Leiden des jungen Werthers. Die Wahlverwandtschaften. Kleine Prosa. Epen*. Hg. von Waltraud

Schon in dieser Vorbemerkung wird versucht, die Leser*innen in eine dem Protagonisten vergleichbare, ähnlich isolierte Position zu bringen. Zugleich kann die Aufforderung, sich das »Büchlein« zum Freund zu machen, als ein erster Hinweis auf den zeitgenössischen Diskurs gelesen werden, in dem der Literatur für die gesellschaftliche Kommunikation von Individuen eine scheinbar selbstverständliche Funktion zugewiesen wird. Man hat den Herausgeberkommentar daher wiederholt als eine Leseanleitung für eine neue Form des identifikatorischen oder sympathetischen Lesens gedeutet, der – wie die überwältigende zeitgenössische *Werther*-Rezeption gezeigt hat – viele Leser*innen bereitwillig gefolgt sind.⁴³

Im Gegensatz zu den bisher angesprochenen Romanen, in denen das Handlungsgeschehen und die Figuren anhand von Dialogen, Erzählerkommentaren oder Zuschreibungen durch andere Figuren immer auch von außen beobachtet werden, entfalten sich Werthers Gedanken und Gefühle durchgängig im inneren Monolog, der sich selbst noch die Antworten seines Brieffreundes Wilhelm einverleibt. Eine besondere Rolle spielen dabei die von Werther beschriebenen Räume.

Obwohl zahlreiche Briefe mit einer Raumbeschreibung ansetzen, sind die dargestellten Umgebungen nur in den seltensten Fällen konkret vorstellbar: »Die Informationen zum Raum vergibt das erzählende Ich [...] relativ beiläufig; Werther möchte keine detaillierte Topographie entwerfen, sondern seinem Freund Wilhelm ein Bild seiner Stimmungen liefern.«⁴⁴ Im ersten Brief vom 4. Mai wird seine neue Umgebung von Werther folgendermaßen geschildert:

Wiethölter. Frankfurt a. M. 1994, S. 9–267, hier S. 11. Hier und im Folgenden wird die zweite Fassung von 1787 (B-Fassung) zitiert.

43 Zum identifikatorischen oder empathischen Lektüremodus vgl. u. a. Karl N. Renner: »... laß das Büchlein deinen Freund seyn«. Goethes Roman »Die Leiden des jungen Werthers« und die Diätetik der Aufklärung. In: ders./Georg Häntzschel/John Ormrod (Hg.): *Zur Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Einzelstudien*. Tübingen 1985, S. 1–20; Katja Mellmann: *Das Buch als Freund – der Freund als Zeugnis. Zur Entstehung eines neuen Paradigmas für Literaturrezeption und persönliche Beziehungen, mit einer Hypothese zur Erstrezeption von Goethes Werther*. In: Hans-Edwin Friedrich/Fotis Jannidis/Marianne Willems (Hg.): *Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert*. Tübingen 2006, S. 201–241. Zur Wertherwirkung vgl. Klaus R. Scherpe: *Werther und Wertherwirkung. Zum Syndrom bürgerlicher Gesellschaftsordnung im 18. Jahrhundert*. Bad Homburg 1970; Anselm Haverkamp: *Die neueste Krankheit zum Tode – Das Werthersyndrom in der Verständigungsliteratur der siebziger Jahre: Fritz Zorn, Mars*. Mit einem Nachwort über Fiktion und Wirklichkeit. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 60 (1986). H. 4, S. 667–696.

44 Caroline Frank: *Prolegomena zu einer historischen Raumnarratologie am Beispiel von drei autodiegetisch erzählten Romanen*. In: *DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung* 3 (2014). H. 2, S. 22–49, hier S. 33. URL: www.diegesis.uni-wuppertal.de/index.php/diegesis/article/download/166/224 (07.07.2023).

Übrigens befinde ich mich hier gar wohl, die Einsamkeit ist meinem Herzen köstlicher Balsam in dieser paradiesischen Gegend, und diese Jahreszeit der Jugend wärmt mit aller Fülle mein oft schauerndes Herz. Jeder Baum, jede Hecke ist ein Strauß von Blüthen, und man möchte zum Maikäfer werden, um in dem Meer von Wohlgerüchen herumschweben und alle seine Nahrung darin finden zu können.

Die Stadt selbst ist unangenehm, dagegen rings umher eine unaussprechliche Schönheit der Natur.⁴⁵

Das erzählende Ich verortet sich in diesem Zitat inmitten einer »paradiesischen Gegend« von »unaussprechliche[r] Schönheit«, die sich wie »ein Strauß von Blüthen« rings um es herum »mit aller Fülle« aufspannt und den Wunsch erzeugt, in »dem Meer von Wohlgerüchen« als Maikäfer »herum[zu]schweben«. Die einzige deiktische Präposition in dieser Raumbeschreibung bezieht sich auf ein nicht weiter fassbares »hier«, das sowohl räumlich wie auch zeitlich an »diese paradiesische Gegend« und »diese Jahreszeit der Jugend« rückgebunden wird. In der konkreten Momentaufnahme, die schon aufgrund der dem Brief vorangestellten Datierung zeitlich genau bestimmt, räumlich aber nicht genauer referenzialisiert werden kann, reflektiert Werther über die »unaussprechliche Schönheit der Natur«. An die Stelle einer visuellen Kartographierung des Raumes, wie sie im *Robinson Crusoe* praktiziert wird, treten kinästhetische Wahrnehmungsbeschreibungen des Ich-Erzählers wie das »Meer von Wohlgerüchen« und die Wärmeeinwirkung auf sein »schauderndes Herz«. Dadurch dreht sich die Perspektive um: Nicht die Landschaft, sondern die *Wirkung* der Landschaft auf den Ich-Erzähler steht im Mittelpunkt seiner Schilderungen. Augenfällig ist zudem, dass die Wunschphantasie, einen anderen Körper einzunehmen und als Maikäfer herumzufattern, in Form des umfassenden Pronomens »man« geäußert wird. Diese Verallgemeinerung bezieht die Leser*innen auf ganz selbstverständliche Weise mit ein und suggeriert, dass sie fraglos an seiner Stelle den gleichen Wunsch verspüren würden.⁴⁶

Auch wenn im Verlauf des *Werthers* einige real anmutende Ortsnamen genannt werden, zielen die verschiedenen Raumdarstellungen kaum auf eine realistische Verortung des Geschehens, wie sie Roland Barthes für den realistischen Roman des 19. Jahrhunderts diagnostiziert hat.⁴⁷ Die dargestellten Räume werden vielmehr in ihren kompositorischen Qualitäten als System- oder Verhältnisräume inszeniert. Als Leser*in des Romans hat man zu ihnen

45 Goethe: Die Leiden des jungen Werthers, S. 13.

46 Zu den literarischen Funktionen solcher und ähnlicher Generalisierungen im *Werther* siehe Mellmann: Das Buch als Freund, S. 207.

47 Vgl. Roland Barthes: L'effet de réel. In: Communications 11 (1968), S. 84–89.

nur über das Figurenbewusstsein Werthers Zugang. Will man den Text rezipieren, bleibt nichts anderes übrig, als die durch den figuralen WahrnehmungsfILTER des Ich-Erzählers beschriebenen Raumwahrnehmungen Satz für Satz nachzuvollziehen, um sich daraus die diegetische Welt, in der die Handlung stattfindet, zu erschließen. Die Leser*innen wissen beziehungsweise sehen an keiner Stelle mehr als der Held, an dessen Bewusstseinsinhalte sie auf diese Weise epistemisch gebunden werden. Durch diese Deixis-Technik erleben sie das Geschehen immer in der Perspektive des Ich-Erzählers mit, ohne sich seinen subjektiven Wahrnehmungen entziehen zu können. Indem die Zeigetechnik die sinnlichen Wahrnehmungsvollzüge (und Wahrnehmungsidiosynkrasien) des Erzählers in den Vordergrund rückt, werden dessen Raumerfahrungen den Leser*innen während des aktualisierenden Nachvollzugs in ihrer Lektüre – ohne inhaltlich weiter benannt werden zu müssen – unmittelbar erfahrbar gemacht. Folgt man Hans Peter Herrmann, dass »die Landschaft im ›Werther‹ [...] als eigener Bedeutungsträger [zu lesen ist], an dem zur Sprache kommt, was anders und anderswo im Roman nicht gesagt werden kann«,⁴⁸ dann erschließt sich ihre kommunikative Funktion noch deutlicher: Durch die in der Raumwahrnehmung zusammenlaufenden Wahrnehmungsleistungen von Werther und den Leser*innen wird es möglich, die spezifischen Wahrnehmungskonfigurationen des Erzählers unabhängig von konkreten *semantischen* Bestimmungen zu kommunizieren.

Damit schließt der Text an die im 18. Jahrhundert vehement geführten Diskussionen um rhetorische Verfahren und neue Möglichkeiten der ästhetischen Affekterzeugung an. Dass der literarische Kanon ins Wanken gerät und das Lesen bestimmter Werke für Werther nicht mehr selbstverständlich ist, schwingt im Brief vom 13. Mai mit, in dem dieser auf Wilhelms Frage, ob er ihm seine Bücher zuschicken solle, antwortet:

Du fragst, ob du mir meine Bücher schicken sollst? – Lieber, ich bitte dich um Gotteswillen, laß mir sie vom Halse! Ich will nicht mehr geleitet, ermuntert, angefeuret seyn; braust dieses Herz doch genug aus sich selbst; ich brauche Wiegengesang und den habe ich in seiner Fülle gefunden in meinem Homer. Wie oft lull' ich mein empörtes Blut zur Ruhe, denn so ungleich so unstät hast du nichts gesehen als dieses Herz.⁴⁹

Werther verwehrt sich der ›Leitung‹, ›Ermunterung‹ oder ›Anfeuerung‹ durch Lektüre, die man unschwer als rhetorische Strategien der Affektlenkung erkennen kann. Stattdessen sucht er nach einer neuen Form des Lesens, die er

48 Hans Peter Herrmann: Landschaft in Goethes ›Werther‹. Zum Brief vom 18. August. In: ders. (Hg.): Goethes ›Werther‹. Kritik und Forschung. Darmstadt 1994, S. 360–381, hier S. 369.

49 Goethe: Die Leiden des jungen Werthers, S. 17.

in »[s]einem« Homer findet, dessen Dichtung er mit einem »Wiegengesang« vergleicht. Auch in dieser Textpassage ist wieder von einer vage bleibenden »Fülle« die Rede, die dieses Mal nicht auf die Natur, sondern auf die lyrischen Qualitäten von Homers Sprache bezogen wird. Wenn Werther in der Kutschenszene mit Charlotte auf dem Weg zum Ball in ihre Rede »ver[sinkt]«, ohne dabei ihre Worte zu hören, wird deutlich, dass es nicht immer wichtig ist, den Inhalt des Gesagten im Einzelnen zu verstehen:

Wie ich mich unter dem Gespräche in den schwarzen Augen weidete! wie die lebendigen Lippen und die frischen muntern Wangen meine ganze Seele anzogen! wie ich, in den herrlichen Sinn ihrer Rede ganz versunken, oft gar die Worte nicht hörte, mit denen sie sich ausdrückte! – Davon hast du eine Vorstellung weil du mich kennst.⁵⁰

Auffällig ist hier, dass Werther nicht in Charlottes Rede versinkt, er versinkt in dem »herrlichen Sinn ihrer Rede« – und das, obwohl er ihren Worten inhaltlich gar nicht folgen kann. Ähnlich wie in Herders ›Philosophie des Gefühls‹ wird auch hier die Vorstellung eines *sinnlichen Verstehens* ins Spiel gebracht, bei dem die Reflexion durch körperliche Wahrnehmungen ausgelöst wird, die Sinnstiftung also aus der Sinneserfahrung hervorgeht. Die im Text immer wieder angesprochenen Übertragungen eines semantisch nicht fassbaren »Sinns«, der (zunächst) als ein nur schwer zu beschreibendes Gefühl wahrgenommen wird, kulminieren in der berühmten Klopstock-Szene, in der Charlotte und Werther in ein gemeinsames, *gefühltes Verständnis* »versinken«,⁵¹ das von Klopstocks Ode »Die Frühlingsfeyer« – also wiederum von einem literarischen Text – ausgelöst wird.⁵² Der im *Werther* vielfach wiederkehrende sprachliche Ausdruck des »Versinkens« verweist auch hier auf die immersiven Lese- und Verstehenspraktiken, die in den vermeintlich intimen Briefromanen der Empfindsamkeit im Nachvollzug des subjektiven Erlebens der Briefpartner*innen eingeübt wurden.

Goethes Roman wurde besonders hinsichtlich seiner intertextuellen Anspielungen in den letzten drei Jahrzehnten verstärkt als eine *kritische*

50 Ebd., S. 45 und S. 47.

51 Vgl. ebd., S. 55.

52 Zur Klopstock-Szene vgl. Richard Alewyn: Klopstock! In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 73 (1979), S. 357–364; Meredith Lee: »Klopstock!«. Werther, Lotte and the Reception of Klopstock's Odes. In: Gertrud Bauer Pickar/Sabine Cramer (Hg.): The Age of Goethe Today. Critical Reexamination and Literary Reflection. München 1990, S. 1–11; Bernhard J. Dotzler: Werthers Leser. In: Modern Language Notes 144 (1999), H. 3, S. 445–470; Clayton Koelb: The Revivifying Word. Literature, Philosophy, and the Theory of Life in Europe's Romantic Age. Rochester 2008, S. 47–67; Johannes Ungelenk: Literature and Weather. Shakespeare – Goethe – Zola. Berlin/Boston 2018, S. 216–233.

Auseinandersetzung mit den Diskursstrategien der Empfindsamkeit ins Licht gerückt.⁵³ Werther sei

im schärfsten Gegensatz zu dem, was ihre gefühlsseligen Liebhaber in sie hineingesehen haben, als eine Figur zu begreifen, die Zug um Zug die kostbaren Errungenschaften der erwähnten Empfindsamkeitskultur in ihrer zeichenhaften Leere, und das bedeutet: als Effekte eines zwar eindrucksvollen, aber anthropologisch substanzlosen Kommunikationsrituals enthülle.⁵⁴

Diesem Befund ist selbstverständlich zuzustimmen: Anders als die Held*innen in den Briefromanen von Jean-Jacques Rousseau und Samuel Richardson, Johann Fürchtegott Gellert oder Sophie von La Roche kann Werther kaum als ein empfindsamer Charakter bezeichnet werden. Sein Einzelgängertum, seine Kompromisslosigkeit und die Intensität seiner Gefühle lassen seine Figur höchstens noch als Diskursvariante eines »Radikalempfindsamen«⁵⁵ durchgehen, der, wie Nikolaus Wegmann schreibt, in »unüberbrückbare Distanz zu einer Gesellschaft [gerückt wird], die gerade *nicht* auf wechselseitiger Anteilnahme und Gratifikation aufbaut.«⁵⁶ Die monologische Anlage des Briefromans, die besonders in den überbordenden intertextuellen Allusionen zur Klopstock-Szene evident werdende Kritik an den literarischen Strategien der Empfindsamkeit wie auch das in eine Katastrophe mündende Ende des Romans weisen – bereits in der ersten Fassung – unmissverständlich darauf hin, dass wir es hier mit einem Subjekt zu tun haben, dem die Kommunikationsstrategien zur Herstellung einer »zärtlichen« geselligen Übereinkunft⁵⁷ längst abhandengekommen sind. Der Roman, so Walter Erhart,

entlarvt diejenigen Diskurse, die eine empfindsamen Exklusion des Individuums – also die Selbstausgrenzung aus der Gesellschaft – aufbauen und stärken, als eine Reihe künstlich hergestellter Mechanismen. Nicht

53 Vgl. Gerhard Sauder: *Werther – empfindsam?* In: Raymond Heitz/Christine Maillard (Hg.): *Neue Einblicke in Goethes Erzählwerk/Nouveaux regards sur l'œuvre narrative de Goethe. Genese und Entwicklung einer literarischen und kulturellen Identität/Genèse et évolution d'une identité littéraire et culturelle.* Heidelberg 2010, S. 27–44.

54 Waltraud Wiethölter: Kommentar zu *Die Leiden des jungen Werthers*. In: Goethe: *Sämtliche Werke*. Bd. 8, S. 909–972, hier S. 944.

55 Nikolaus Wegmann: *Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts.* Stuttgart 1988, S. 107.

56 Ebd., S. 106.

57 Friedrich Vollhardt: *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert.* Tübingen 2001, S. 81.

Triumph oder Zerstörung des Individuums, Aufstieg oder Untergang des bürgerlichen Subjekts sind das Thema von *Werthers* Leiden, sondern Entstehung und Phantasmagorie der dabei – noch in der Werther-Forschung – unbefragt vorausgesetzten anthropologischen Kategorien. Werther, auf der Suche nach seiner Einzigartigkeit und Authentizität, macht die – für ihn – schockhafte Erfahrung, daß die erst im Schnittpunkt der Vermittlungen und diskursiven Medien zu lokalisierende Individualität nur aus Zeichen und Beziehungen besteht. Er zeigt, wie die aus gesellschaftlichen Beziehungen freigesetzte Individualität produziert wird, gleichzeitig jedoch, daß sie außerhalb der sie erzeugenden Diskurse nur als Leerstelle existiert.⁵⁸

Dennoch wurde der *Werther* von der zeitgenössischen Rezeption – und wird zum Teil bis heute – ganz anders wahrgenommen. Als einer der ersten Bestseller der deutschen Literaturgeschichte gilt er bis in die Jetztzeit als Inbegriff einer ›intensiven‹, ›empathischen‹ und oftmals sogar ›identifikatorischen‹ Lektüre, die, wie in kaum einem anderen Text des 18. Jahrhunderts, »eine Affirmation und Reproduktion der Gefühle, Sehnsüchte und Wünsche« und die »Bewußtwerdung, Durchdringung, Stimulierung oder Reflexion der eigenen Gedanken-, Empfindungs- oder Vorstellungswelt« bei den Leser*innen bewirkt habe.⁵⁹

ZUR GESTALTGEBUNG VON STIMMUNGEN

Im Folgenden möchte ich die These vertreten, dass der *Werther*-Roman die literarischen Kommunikationsstrategien der Empfindsamkeit auf einer inhaltlichen Ebene zwar kritisch reflektiert, seine Verfahren zu ihrer Erzeugung auf einer formalen Ebene jedoch vorantreibt. Gerade weil Werther sich weigert, hinter seine Einzigartigkeit – der durchaus Züge eines übersteigerten Subjektivismus attestiert werden – zurückzufallen, tritt das durch die Empfindsamkeit hervorbrachte Kommunikationsproblem zwischen den Individuen erst richtig in Erscheinung. Die Strategien einer intersubjektiven Kommunikation, die

58 Walter Erhart: Beziehungsexperimente. Goethes *Werther* und Wielands *Musarion*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 66 (1992), H. 2, S. 333–360, hier S. 344 f.

59 Horst Flaschka: Goethes »Werther«. Werkkontextuelle Deskription und Analyse. München 1987, S. 255. Die besondere Wirkung des Romans unterstreichen u. a. auch Roland Barthes: *Fragments d'un discours amoureux*. Paris 1977; Martin Andree: Wenn Texte töten. Über Werther, Medienwirkung und Mediengewalt. München 2006, S. 77–138; Robert Vellusig: »Werther muss – muss seyn!«. Der Briefroman als Bewusstseinsroman. In: ders./Gideon Stiening (Hg.): *Poetik des Briefromans*. Wissens- und mediengeschichtliche Studien. Berlin/Boston 2012, S. 129–166.

die ›inselartigen‹ Individuen wieder aneinanderzubinden vermag, werden dadurch nicht weniger, sondern umso dringender benötigt. Die Radikalisierung Werthers verschärft die mit der epistemischen Umstellung auf Subjektivität einhergehende Verständigungsproblematik und unterzieht dadurch die literarischen Kommunikationsstrategien der Empfindsamkeit einem Belastungstest. Schlussendlich werden die erzählerischen Verfahren, die einer sich im modernen Roman kontinuierlich weiter ausdifferenzierenden intersubjektiven Kommunikation dienen, nicht etwa aufgegeben, sondern noch intensivere Verfahren zu einer *affektiven Kommunikation* hervorgebracht.

Die Herstellung und Intensivierung von semantisch nur schwer fassbaren Präsenzeffekten, die die Leser*innen einem »besonders intensive[n] und intimen Erleben von Alterität [aussetzen]«,⁶⁰ wurde in der Forschung meist unter Rekurs auf den Begriff der Stimmung beschrieben.⁶¹ Der Begriff »Stimmung« taucht, wie Caroline Welsh herausgearbeitet hat, bereits um 1770 vermehrt auf.⁶² Im zeitgenössischen Sprachgebrauch werden unter Stimmungen im Anschluss an die Philosophie von Leibniz und Wolff meist die »dunklen« und »verworrenen« Vorstellungen der Seele verstanden, die nun auch als emotional gefärbte Gemütszustände erkannt werden. Derart psychologisch verstandene Stimmungen werden auch in der Folge meist

mit den dunklen, dem Bewusstsein nicht zugänglichen Gegenden der Seele zusammengedacht [...]. Als ein Selbstgefühl der Seele sind Stimmungen das einzige dem Bewusstsein zugängliche Indiz dafür, dass sich in diesen nicht bewussten Bereichen der Seele etwas zusammenbraut. Stimmungen werden hier als diffuse emotionale Grundbefindlichkeit an der Schwelle zwischen unbewusstem und bewusstem Seelenleben wirksam.

60 Hans Ulrich Gumbrecht: *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*. München 2011, S. 7.

61 Zu den frühen Traditionslinien des Phänomens »Stimmung« vgl. Emil Staiger: *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*. Zürich 1955 und Leo Spitzer: *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word »Stimmung«*. Baltimore 1963.

62 Vgl. hierzu grundlegend die Studien von Caroline Welsh: *Die Figur der Stimmung in den Wissenschaften vom Menschen. Vom Sympathie-Modell zur Gemüts- und Lebensstimmung*. In: Arne Höcker/Jeannie Moser/Philippe Weber (Hg.): *Wissen. Erzählen. Narrative der Humanwissenschaften*. Bielefeld 2006, S. 53–64; dies.: *Nerven – Saiten – Stimmung. Zur Karriere einer Denkfigur zwischen Musik und Wissenschaft 1750–1850*. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte. Organ der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte* 31 (2008). H. 2, S. 113–129; dies.: *Zur psychologischen Traditionslinie ästhetischer Stimmung zwischen Aufklärung und Moderne*. In: Anna-Katharina Gisbertz (Hg.): *Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie*. München 2011, S. 131–155.

Sie markieren einen Grenzbereich, in dem nicht oder noch nicht Bewusstes »Einfluß auf unsere Gemütsfassung« hat.⁶³

Aufgrund seiner Offenheit und seines niedrigen Semantisierungsgrades übe der Stimmungsbegriff auf die ästhetische Theoriebildung eine große Faszination aus. Bereits in Johann Georg Sulzers *Allgemeiner Theorie der Schönen Künste* (1771–1774) werden nicht nur die Gemütsstimmungen diskutiert, sondern auch formale Aspekte wie der Zusammenhang zwischen Empfindung und künstlerischen Darstellungsweisen behandelt.⁶⁴ Denn das Besondere an Stimmungen sei nach David Wellbery, dass sie, anders als Gefühle, »nicht bloß Weisen des psychischen Innenlebens«⁶⁵ bezeichnen, sondern auch auf Phänomene außerhalb des Subjekts, beispielsweise auf die es umgebenden Atmosphären, bezogen werden können:

Man kann von einer ›Herbststimmung‹ sprechen und damit die ›laue Luft, den ›blassen Schimmer‹ der nassen Dächer, das ›Röcheln des Regenwassers in den Rinnen‹, ›das bange Ziehen der kleinen Wolken durch das Grau‹ meinen. Besser: Man meint das ganze Zusammenspiel dieser Elemente, die sämtlich als zur Stimmungskomplexion gehörend empfunden werden. So hat die Stimmung gegenüber den Gegenständen und ihren Eigenschaften eine integrative Funktion, vereinigt sie zu einer in sich geschlossenen Ganzheit, ohne daß sich Regeln für diese Zusammenfügung angeben ließen.⁶⁶

In jüngerer Zeit wurde der Stimmungsbegriff vor allem in seinen relationalen Dimensionen und medialisierenden Funktionen in Augenschein genommen.⁶⁷ Geht man mit Kate Rigby davon aus, dass es sich um ein Phänomen handelt, »that arises in the in-between of atmosphere, neither in the [place] objectively,

63 Welsh: Zur psychologischen Traditionslinie ästhetischer Stimmung, S. 139.

64 Vgl. die Artikel »Ton (Redende Künste)« und »Ton (Mahlerey)« in: Johann Georg Sulzer: Allgemeine Theorie der Schönen Künste, in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt. Bd. 2. Leipzig 1774, S. 1158–1161.

65 David E. Wellbery: Stimmung. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 5. Stuttgart/Weimar 2003, S. 703–733, hier S. 705.

66 Ebd.

67 Vgl. hierzu u. a. Gumbrecht: Stimmungen lesen; Stefan Hajduk: Poetologie der Stimmung. Ein ästhetisches Phänomen der frühen Goethezeit. Bielefeld 2016; Gisbertz (Hg.): Stimmung; Hans-Georg von Arburg/Sergej Rickenbacher (Hg.): Concordia discors. Ästhetiken der Stimmung zwischen Literaturen, Künsten und Wissenschaften. Würzburg 2012; Friederike Reents: Stimmungsästhetik. Realisierungen in Literatur und Theorie vom 17. bis ins 21. Jahrhundert. Göttingen 2015; Silvan Moosmüller/Boris Previšić/Laure Spaltenstein (Hg.): Stimmungen und Vielstimmigkeit der Aufklärung. Göttingen 2017.

nor in the head, subjectively, nor in language discursively, but in the coupling of physical manifestation and sensuous perception«,⁶⁸ dann müssten, so Karl Ludwig Pfeiffer, die spezifischen Leistungen von Stimmungen vor allem im Hinblick auf ihre Anpassungs- und Organisationsleistungen zwischen subjektiver Erkenntnis und außersubjektiver Realität erfasst werden.⁶⁹ Stimmungen wären demnach als bewegliche Relationierungselemente zu konzeptualisieren, die an der Gestaltgebung von Wahrnehmung auf besondere Weise teilhaben.

Will man diese Perspektive weiterverfolgen, so scheint es sinnvoll, einige Überlegungen zu den Möglichkeiten einer allmählichen Versprachlichung von Gefühlen anzustellen. Ich stütze mich dabei auf verschiedene theoretische Überlegungen aus dem Bereich der jüngeren *affect studies*, die ihrerseits stark von Spinozas Affektbegriff beeinflusst sind. Dieser neuere Zugang – dessen Begrifflichkeiten sich von den historischen Termini ausdrücklich unterscheiden – soll es ermöglichen, die Funktionen von subjektivierten Raumdarstellungen und mit ihnen meist in Zusammenhang gebrachten Stimmungen in literarischen Texten genauer zu bestimmen.

Da unter »Affekt«, »Gefühl« und »Emotion« je nach Disziplin und Forschungskontext sehr unterschiedliche Dinge verstanden werden, möchte ich zunächst auf Begriffsunterscheidungen eingehen, die ich den nachfolgenden Überlegungen zugrunde lege.⁷⁰ Unter *Affekten* verstehe ich mit Bernd Bösel die »Entfaltung einer Affizierung in einem empfindsamen Körper«.⁷¹ Affizierung kommt in jenem Körper »als psychophysische Erregung« zur Wirkung, »und zwar unabhängig davon, ob diese bewusst wahrgenommen und/oder symbolisch verarbeitet wird«.⁷² Überschreitet ein Affekt die Bewusstseinsschwelle, bezeichne ich ihn als *Gefühl*. Doch auch wenn Gefühle bewusst und deutlich wahrgenommen werden, können sie nach wie vor unbestimmbar bleiben. Dies zeigt sich etwa in der Formulierung, dass zur Beschreibung von Gefühlen oft »nach Worten gerungen wird«. Erst in dem Moment, in dem ein Gefühl eindeutig benannt werden kann, gilt es als *Emotion*.

68 Kate Rigby: Tuning in to Spirit of Place. In: John Cameron (Hg.): *Changing Places. Re-Imagining Australia*. Double Bay 2003, S. 107–115, hier S. 114. Zit. nach David Seamon: *Place, Place Identity, and Phenomenology: A Triadic Interpretation Based on J. G. Bennett's Systematics*. In: Hernan Casakin/Fátima Bernardo (Hg.): *The Role of Place Identity in the Perception, Understanding, and Design of Built Environments*. Oak Park 2012, S. 3–21, hier S. 11.

69 Vgl. Karl Ludwig Pfeiffer: *Fiktion und Tatsächlichkeit. Momente und Modelle funktionaler Textgeschichte*. Hamburg 2015, S. 30 ff.

70 Zur folgenden Begriffsunterscheidung vgl. Bernd Bösel: *Die Plastizität der Gefühle. Das affektive Leben zwischen Psychotechnik und Ereignis*. Frankfurt a. M./New York 2021, S. 12–16.

71 Ebd., S. 13.

72 Ebd.

Affekte, Gefühle und Emotionen beschreiben in dieser Perspektive ein Kontinuum und keine Gegensätze. Ihre Untersuchung ist vom jeweiligen Forschungsinteresse abhängig: Befasst man sich mit Affekten, so geraten multiple, noch weit vor der Ausbildung von emotionalen Wahrnehmungsmustern bestehende interrelationale Affizierungsgeschehen in den Blick, die zur Wahrnehmung von Gefühlen und Emotionen führen *können*. Untersucht man Gefühle, so legt man den Fokus auf diejenigen Praktiken, durch die sich Subjekte Affekte aneignen.⁷³ Mit Emotionen werden schließlich besonders diejenigen Zustände angesprochen, die bereits konsolidiert und in kulturelle Beschreibungsrepertoires eingebunden sind. Die sogenannten Basisemotionen wie Wut, Freude, Trauer etc. sind in dieser Perspektive nichts anderes als eindeutig kulturell codierte Gefühle, die aufgrund relativ stabiler historisch-kultureller Zuschreibungsformen mehr oder weniger problemlos kommuniziert werden können.⁷⁴

Anders als Gefühle und Emotionen sind Affekte demnach (noch) keine innerpsychischen Phänomene. Erst im Prozess der versprachlichenden Aneignung und Bewusstmachung werden sie in wahrnehmbare und kommunizierbare Formen überführt, die sie im Zuge dessen auch in bereits bestehende kulturelle Beschreibungsrepertoires einbetten. Gefühle und Emotionen lassen sich aus affekttheoretischer Perspektive also als kulturell sedimentierte, wiedererkennbare und benennbare affektive Zustände begreifen. Während sich Affekte als Kräftekonstellationen und -dynamiken auch unabhängig vom Subjekt denken lassen, sind Gefühle und Emotionen immer an Subjekte und deren Wahrnehmung gebunden. Darüber hinaus sind Emotionen im Sinne von etablierten Wahrnehmungs- und Empfindungsmustern, -abläufen und -reaktionen relativ klar bestimmbar und meist intentional auf jemanden oder etwas gerichtet.

Unklar bleibt bei dieser Gegenüberstellung allerdings, wie sich die Überführung eines wie auch immer gearteten präsubjektiven Affekts in einen wahrgenommenen (und benennbaren) Gefühlszustand im Detail vorstellen ließe. Wie werden unterschwellige Affizierungen bewusst gemacht, wie gelangen sie zur sprachlichen Bezeichnung? Der Begriff der Stimmung kann für diese Transformation von Nutzen sein. Versucht man in die skizzierte Trias von Affekten, Gefühlen und Emotionen den Begriff der Stimmung einzufügen, so liegt es nahe, diesen in der Nähe von Gefühlen zu platzieren. Wie Gefühle sind auch Stimmungen bis zu einem gewissen Grad wahrnehmbar oder ›erspürbar‹, auch wenn sie begrifflich in der Regel kaum eindeutig zu fassen sind. Anders als Gefühle, die im Subjekt entstehen, können ästhetische

73 Vgl. hierzu auch Slaby/Mühlhoff/Wüschner: *Affective Arrangements*, S. 3–12.

74 Vgl. hierzu Christian von Scheve/Jan Slaby: *Emotion, emotion concept*. In: dies. (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*. London/New York 2019, S. 42–51.

Stimmungen auch durch äußere Phänomene hervorgebracht werden. Die den Stimmungen inhärenten Möglichkeiten des Wahrnehmbarmachens von unbestimmten Sinnesempfindungen scheinen vor allem auf ihre strukturellen Eigenschaften zurückzuführen zu sein. Um wahrnehmbar zu sein, so meine erste Hypothese, müssen Stimmungen nicht unbedingt subjektive Erfahrungen zum Ausdruck bringen. Durch ihre doppelte Codierung auf innere und äußere Merkmale können sich Stimmungen in literarischen Texten auch in der Abfolge von Lauten, in wiederkehrenden sprachlichen Mustern, durch die Verwendung bestimmter Tropen oder Metaphern, in einem bestimmten erzählerischen Ton, einem Rhythmus, einem speziellen Erzähltempo oder auf all diesen Ebenen zugleich entfalten. Nicht die verschiedenen medialen Träger, sondern die Tatsache, dass diese zu einem relationalen Arrangement, zu einem Beziehungsgeschehen oder Formzusammenhang aufeinander bezogener Strukturelemente zusammengesetzt werden, ist für ihre Entstehung und Wahrnehmung entscheidend. Ästhetische Stimmungen sind, so meine zweite Hypothese, immer relational konfiguriert und konstituieren sich als ein Kräftefeld über und *zwischen* den einzelnen aufeinander bezogenen Strukturelementen. Da fiktionale Räume in einem literarischen Text immer aus einem Zusammenspiel von verschiedenen Bezugspunkten hervorgehen, eignen sie sich besonders gut, um stimmungshafte relationale Wahrnehmungsfelder aufzuspannen.

DIE FÜLLE DER AFFEKTIVEN EMPFINDUNGEN

Wie lassen sich diese Überlegungen auf den *Werther* beziehen, der in der Forschung als einer der ersten ›Stimmungsromane‹ bezeichnet wird?⁷⁵ Im *Werther* findet die Annäherung an die Gefühlszustände seines Helden in Form von Tagebucheinträgen in einer Sukzession von Momentaufnahmen statt, die sich der sprachlichen Herstellung von Werthers psychischen Befindlichkeiten verschrieben haben. Diese Momentaufnahmen lassen die Leser*innen an den unterschiedlichen affektiven Modulationen seines Daseins unmittelbar teilhaben. Im berühmten Brief vom 10. Mai beschreibt Werther seinen Zustand wie folgt:

Eine wunderbare Heiterkeit hat meine ganze Seele eingenommen, gleich den süßen Frühlingsmorgen, die ich mit ganzem Herzen genieße. Ich bin allein, und freue mich meines Lebens in dieser Gegend die für solche Seelen geschaffen ist wie die meine. Ich bin so glücklich, mein Bester, so ganz in dem Gefühle von ruhigem Daseyn versunken, daß meine Kunst darunter

75 Vgl. z. B. Hajduk: *Poetologie der Stimmung*, S. 16 oder Reents: *Stimmungsästhetik*, S. 50–65.

leidet. Ich könnte jetzt nicht zeichnen, nicht einen Strich, und bin nie ein größerer Mahler gewesen als in diesen Augenblicken. Wenn das liebe Thal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche der undurchdringlichen Finsterniß meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligthum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannichfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen, näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält; mein Freund! wenn's dann um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten; dann sehne ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest dem Papiere das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes! – Mein Freund – Aber ich gehe darüber zu Grunde, ich erliege unter der Gewalt der Herrlichkeit dieser Erscheinungen.⁷⁶

Man kann nun natürlich versuchen, sich der spezifischen Stimmung dieser Textstelle zu nähern, indem man zunächst ihren eigenen Begrifflichkeiten folgt. In den ersten beiden Sätzen ist von einer ganzen Reihe von eng miteinander verwandten Empfindungen die Rede: Eine »wunderbare Heiterkeit [...], gleich den süßen Frühlingsmorgen«, »Genuß«, »Freude am Leben«, »Glück« und die Versunkenheit »in dem Gefühle ruhigen Daseyn[s]« werden genannt. Dass die Aufzählung der verschiedenen Nuancen dieses Glücks aber kaum ausreicht, um der *Fülle* von Empfindungen eine klar konturierte Gestalt zu geben, wird ebenfalls verdeutlicht: »Ich könnte jetzt nicht zeichnen, nicht einen Strich, und bin nie ein größerer Mahler gewesen als in diesen Augenblicken.« Das »Gefühl von ruhigem Daseyn«, in das Werther »versunken« ist, lässt sich mit den herkömmlichen Mitteln *seiner* Kunst nicht wiedergeben, obwohl er sich gerade in den Momenten, in denen er in Gefühlen »versinkt«, als größten Maler bezeichnet. Seine Figur scheint somit auf einen Übergang von einer auf Genauigkeit und Repräsentation ausgerichteten Kunst, die durch das Verb »zeichnen« markiert ist, hin zu einer (noch) nicht weiter bestimmbareren Ausdruckskunst des gefühlten Augenblicks vorauszuweisen.

Es folgt einer von Goethes beliebten Wenn-Dann-Sätzen, bei denen die Syntax immer weiter auseinandergetrieben wird und denen ein eigentlicher Ausgang im Sinne einer klaren syntaktischen und logischen Schlussfolgerung

76 Goethe: Die Leiden des jungen Werthers, S. 15.

fehlt.⁷⁷ In einer Reihung von drei Sätzen, bei denen offenbleibt, ob es sich um Konditional- oder Temporalsätze handelt, ist zunächst vom »Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen«, von den »unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen« und schließlich von der Nähe der »Mückchen [...] an [s]einem Herzen« die Rede – Impressionen, die wie die kurz zuvor erwähnten »tausend mannichfaltigen Gräschen« dem Betrachter plötzlich »merkwürdig« werden. Doch statt der syntaktischen Schlussfolgerung im Sinne des konsekutiven »dann« folgt ein konjunktives »und«, mit dem die Beobachtungen nochmals ausgeweitet, in weitere Teilsätze zergliedert und schließlich ins Metaphysische gesteigert werden (Gefühl der »Gegenwart des Allmächtigen«; das »Wehen des Allliebenden«). In dem langen Satzgefüge, das ich als sprachliche Erkundung von vorsprachlichen Affektrelationen deuten möchte, werden die einzelnen Wahrnehmungen und Empfindungen zunächst mikroskopisch ausgeleuchtet. Die kaum bestimmbare Fülle von affektiven Empfindungen – in den Worten Werthers das, »was so voll, so warm in dir lebt« – gilt es, »dem Papiere [...] ein[zu]hauchen [...], daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes!« Doch der Fokus auf Vielfalt und Komplexität wahrnehmbarer Regungen führt zum (inszenierten) sprachlichen Zusammenbruch. Nach dem Semikolon – dann, wenn man als Leser*in endlich mit der Auflösung der inzwischen auch sprachenergetisch hochgradig aufgeladenen Satzkonstruktion rechnet – folgt nur noch der Ausruf »mein Freund!«, eine Anrufung, die auf das wortlose Verständnis der Leser*innen setzt, die mit dieser Anrufung ebenfalls adressiert sind.

Paradoxerweise gelingt es dem Text trotz der (kurz anhaltenden) Sprachlosigkeit, in die Werther durch das Abbrechen des Satzes verfällt, und entgegen seinen inhaltlichen Reflexionen über die Unmöglichkeit, seine reichhaltigen Empfindungen zu versprachlichen, dennoch, die angesprochene Empfindungsfülle zu kommunizieren. Die Wahrnehmbarkeit der von ihm kaum fassbaren Empfindungen wird im Text vor allem durch wiederkehrende sprachliche und rhythmische Reiz- beziehungsweise Wahrnehmungsmuster (*patterns*) hergestellt. Durch diese Formen und Relationen einzelner Elemente (»Wenn [...], und [...], und [...], ich dann [...], und [...]; wenn [...], die [...], und [...], das [...]; mein Freund!«) und durch ihre allmähliche Verknüpfung zu in ihrer Wiederholung erkennbaren Sprachformationen werden vor den Augen der Leser*innen erste Erregungsökonomien und wiederkehrende Empfindungsfelder organisiert, die ihre Wahrnehmung lenken. Die zahlreichen Konditional- beziehungsweise

77 Zu Werthers Wenn-Sätzen vgl. auch Peter Pütz: Werthers Leiden an der Literatur. In: William J. Lillyman (Hg.): *Goethe's Narrative Fiction. The Irvine Goethe Symposium*. Berlin/New York 1983, S. 55–68, hier S. 66 sowie Oliver Simons: Diagrammatik – Kafka mit Deleuze. In: Müller/Weber (Hg.): *Räume der Literatur*, S. 107–124, hier S. 111 ff. und ders.: *Werther's Pulse*. In: *Goethe Yearbook 27 (2020)*. H. 1, S. 31–46, hier S. 34–38.

Temporalsätze regen einerseits dazu an, sprachliche und logische Verknüpfungsmöglichkeiten auszumessen. Dabei scheint es mit Oliver Simons andererseits, als ob die Wenn-Dann-Konstruktionen »weniger eine konditionale als vielmehr eine generalisierende Bedeutung haben«. ⁷⁸ Als hieße es nicht: »Wenn das liebe Thal um mich dampft«, sondern: »Immer wenn das Thal um mich dampft«. Darauf deutet auch das »oft« im letzten Teil des zitierten Passus hin (»dann sehne ich mich oft«). Die Temporalkonstruktionen werden daher nicht nur auf ihre syntaktischen Möglichkeiten hin befragt, sie werden vor den Augen der Leser*innen auch in neue sprachliche Verknüpfungslogiken und dadurch schließlich auch in neue Wahrnehmungsmuster überführt, die während der zeitdeckend strukturierten Lektüre Wort für Wort, Teilsatz für Teilsatz nachvollzogen werden. Da Wahrnehmung dazu tendiert, sich in bestimmten eingeübten Mustern zu vollziehen, können sich die Leser*innen im Verlauf der Lektüre in die sich mehrfach wiederholenden Abläufe und Satzkonstellationen immer besser einfinden. Auf diese Weise wird eine Ebene der ästhetischen Kommunikation im Text etabliert, die der Identifikation (Übernahme einer Perspektive) und Empathie (»fühlen mit«) mit der Figur Werthers eine Art »subhermeneutische« Dimension einer affektiven Wahrnehmungslenkung hinzufügt. Neben den Formen eines identifikatorischen oder empathischen Lesens, die im *Werther* zweifelsfrei eine große Rolle spielen, setzt der Text somit auch auf wiederkehrende ästhetische Wahrnehmungsmuster (Stimmungen). Diese bieten sich, gerade weil sie nicht eindeutig semantisch konnotiert sind, für eine »gefühlsmäßige« – inhaltlich weitgehend offene – Lektüre geradezu an.

AFFEKTIVE KOMMUNIKATION

Insofern als die im *Werther* entstehenden Stimmungen zu einer eigenen – potenziell sinnhaft aufzuladenden – Ebene des Textes aufgewertet werden, ist Wellbery durchaus zuzustimmen, wenn er erklärt, dass die literarische Raumdarstellung im 18. Jahrhundert auch zu einer eigenen »Sinndimension« ⁷⁹ des literarischen Textes avanciert. Zugleich ist diese Formulierung jedoch missverständlich, da das qualitativ Neue in der Raumbehandlung des *Werthers* vor allem in der sprachlichen Erkundung, im Wahrnehmbarmachen und der Herstellung neuer, noch nicht eindeutig benennbarer (Gefühls-)Dynamiken besteht. Denn anders als bei den bereits in vormodernen Erzähltexten zum Einsatz kommenden Verfahren einer räumlichen Symbolisierung und auch anders als bei der konzeptuellen Schematisierung von nicht-räumlichen Ideen auf den Raum, bei denen bestimmte Ideen einer bereits vorab bestehenden

⁷⁸ Simons: Diagrammatik, S. 112.

⁷⁹ Wellbery: Sinnraum und Raumsinn, S. 106.

»Sinndimension« anhand von Raumallegorien veranschaulicht werden, handelt es sich hier genau umgekehrt um ein Phänomen, das Wahrnehmungs- und Gefühlsmuster erst aus den Sprachoperationen hervorgehen lässt, ohne sich dabei auf eine bereits feststehende, eindeutig artikulierbare Idee oder einen bereits festgelegten Sinn zu berufen.

Die meisten Rezeptionsästhetischen Ansätze gehen davon aus, dass die Leser*innen von fiktionalen Texten auf inhaltlicher Ebene durch die dargestellten Situationen, Figuren und/oder Konflikte affiziert werden und im Zuge der Lektüre verschiedene Formen der Annäherung an die Charaktere durchlaufen. In dieser Vorstellung fungiert die Lektüre als eine Art von emotionalem Training, bei dem vor allem Empathiefähigkeit und Perspektivenwechsel eingeübt werden.⁸⁰ Diese Aspekte sollen hier keineswegs in Frage gestellt werden. Doch die Leser*innen des *Werthers* vollziehen nicht nur die klar artikulierten Emotionen, die ausformulierten Einschätzungen und Gedankengänge und die beschriebenen Gefühlszustände des Ich-Erzählers nach: Während der Lektüre werden auch zahlreiche ›dunkle‹ Wahrnehmungen initiiert, die die Rezipient*innen je nach Disposition als weitgehend unbestimmte Stimmungen erfahren. Auf diese Weise entsteht eine *affektive Kommunikation*, bei der die Leser*innen nicht die ausformulierten Gedanken einer Figur, sondern deren *unbestimmte* (Raum-)Wahrnehmungen nachvollziehen. Die subjektivierten Raumwahrnehmungen beziehungsweise Stimmungen können dabei aufgrund ihres niedrigen Semantisierungsgrades als ›Medialisierungsagenten‹ angesehen werden, da sie die zwischen Autor*innen, Text und Leser*innen stattfindenden Prozesse der Erschließung von *neuen* Wahrnehmungs- und Gefühlszusammenhängen anleiten. Auf diese subtile Weise können die Wahrnehmungskonfigurationen eines literarischen Textes aktiv nachvollzogen werden, ohne dass die Rezipient*innen diese Erfahrung (sofort) begrifflich einholen müssen. Ein Teil der Rezeption vollzieht sich zunächst auf einer vorsprachlichen Ebene, die – auch ohne kognitiv vollständig erfasst zu werden – bereits zur Wirkung kommt. Die wiederkehrenden, keine syntaktische Auflösung erfahrenden Konditional- beziehungsweise Temporalsätze und die bewegten Schilderungen von Wahrnehmungen versetzen die Leser*innen zunächst in eine spannungsvolle affektive Grunddisposition. In kognitionspsychologischer Perspektive spricht man diesbezüglich von »[w]iederkehrende[n] Konfigurationen

80 Vgl. u. a. Murray Smith: *Engaging Characters. Fiction, Emotion, and the Cinema*. Oxford 1995; Richard Rorty: *Der Roman als Mittel zur Erlösung aus der Selbstbezogenheit*. In: Joachim Küpper/Christoph Menke (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt a. M. 2003, S. 49–66; Robin Curtis/Gertrud Koch (Hg.): *Einfühlung. Zur Geschichte und Gegenwart eines ästhetischen Konzepts*. München 2009; Susanne Schmetkamp/Magdalena Zorn (Hg.): *Variationen des Mitfühlens. Empathie in Musik, Literatur, Film und Sprache*. Mainz/Stuttgart 2018; Ingrid Vendrell Ferran: *Die Vielfalt der Erkenntnis. Eine Analyse des kognitiven Werts der Literatur*. Paderborn 2018.

von äußeren und inneren Reizen«, die »sich in komplexen Mustern neuronaler Erregungsbereitschaft nieder[schlagen]« und dadurch zu »Attraktor[en]« werden, die die Reaktion des zentralen Nervensystems stimulieren.⁸¹ Die aus der Lektüre resultierenden Erfahrungen können im Anschluss daran in Versprachlichungsprozesse eingebunden werden.

Geht man mit den *affect studies* von dem bereits erläuterten graduellen Übergang von nicht-bewussten Affekten zu bewussten, aber sprachlich nicht genau bestimmbareren Gefühlen und weiter zu kulturell codierten Emotionen aus und trägt man in diese Skala literarische Stimmungen als einen den Gefühlen ähnlichen, jedoch nicht allein subjektbezogenen Modus ein, so erschließen Stimmungen neue Wege, um unterschwellige Wahrnehmungskonfigurationen in einem Modus relativer Bindungsoffenheit zu kommunizieren. Aus affekttheoretischer Perspektive werden Gefühle und Emotionen erst in einem sozialen Miteinander ausgebildet. Sie entstehen in der Folge von komplexen Versprachlichungs- und Aushandlungsprozessen, bei denen aus einer Vielzahl von prinzipiell jederzeit veränderlichen affektiven Dynamiken kontinuierlich bestimmte Gefühlskonstellationen innerhalb konkreter historisch-kultureller Konfigurationen zur (menschlichen) Wahrnehmung gebracht werden. Wie man sich diese Prozesse vorzustellen hat, lässt sich anhand des *Werthers* veranschaulichen. Die von Werther initiierte sprachliche Erkundungsarbeit überführt die latenten Affektdynamiken in sich wiederholende Muster, die dadurch von den Leser*innen unbewusst registriert und im Rahmen hermeneutischer Deutungsverfahren weiter erschlossen werden (können).⁸²

Ziel dieser Praxis wäre indes weniger die identifizierende Übernahme der Perspektive der literarischen Figur – was, wie das Beispiel des *Werthers* zeigt, fatale Konsequenzen haben kann. Vielmehr geht es auf einer übergeordneten Ebene darum, den kognitiven Apparat selbst geschmeidig, d. h. offen für kontinuierliche Anpassungen im Umgang mit Affizierungen zu halten. Die beiden Evolutionspsycholog*innen John Tooby und Leda Cosmides betonen die Notwendigkeit für das menschliche Gehirn, ständig neuronale Aktualisierungen zu unternehmen. Neben dem zentralen Funktionsmodus des Gehirns weisen sie auf einen zweiten, sogenannten »organizational mode«⁸³ hin, der als operativer ästhetischer Nullmodus eine Art kontinuierlichen Leerlauf unserer

81 Fuchs: *Das Gehirn*, S. 175.

82 Vgl. hierzu auch Jerome Kagan, der in seiner Monographie *What Is Emotion?* auf die zentrale Rolle der Literatur im Umgang mit aus anthropologischer Perspektive kontinuierlich neu zu erschließenden Gefühlen verweist. Ders.: *What Is Emotion? History, Measures, and Meanings*. New Haven/London 2007.

83 John Tooby/Leda Cosmides: *Does Beauty Build Adapted Minds? Toward an Evolutionary Theory of Aesthetics, Fiction and the Arts*. In: *SubStance* 30 (2001). H. 1–2 (= Special Issue: On the Origin of Fictions: Interdisciplinary Perspectives), S. 6–27, hier S. 21.

Adaptationen darstelle und die Fähigkeit zur Abgrenzung unserer Gehirnbe-
reiche (»scope syntax«⁸⁴) gewährleiste. Ästhetische Wahrnehmung sei für die
Elastizität affektiver und kognitiver Prozesse im Gehirn äußerst wichtig,
erlaube sie dem Menschen doch, immer wieder flexibel auf Veränderungen zu
reagieren. In einer weniger kognitionswissenschaftlichen Perspektive hatte
dies bereits Spinoza auf den Punkt gebracht, als er in seiner *Ethik* festhielt: »Je
fähiger, [...], ein Körper ist, vieles auf einmal zu tun oder zu erleiden, desto
fähiger ist, [...], sein Geist, vieles auf einmal wahrzunehmen; und je mehr die
Tätigkeiten eines Körpers von ihm allein abhängen [...], desto fähiger ist sein
Geist zu deutlicher Einsicht.«⁸⁵

TOPOLOGISCHE RÄUME

Die Stimmungen, die bei den Leser*innen während der Lektüre des *Werthers*
aufkommen, lassen sich grundsätzlich auf die subjektive Perspektive seiner
Hauptfigur beziehen und auf dessen sinnliche Wahrnehmungen zurückfüh-
ren. Erzähltechnisch gesehen, gehen sie jedoch aus den wiederkehrenden
sprachlichen Relationierungsverfahren hervor, die von den Rezipient*innen
im lesenden Nachvollzug kontinuierlich »eingeebt« werden. Besonders dann,
wenn sich die Darstellung von realistischen Zeit- und Raumbeschreibungen
entfernt und auf die Erkundung von (neuen) sprachlichen Beziehungen aus-
richtet, werden die Wahrnehmungsgewohnheiten der Leser*innen herausge-
fordert. Sie müssen die neuen Verknüpfungslogiken Satz für Satz *lesend* nach-
vollziehen und sich deren Strukturen dabei zugleich performativ aneignen.
Ich möchte dies anhand einer der ausführlicheren Naturbeschreibungen im
Brief vom 12. Dezember aus dem zweiten Buch zeigen, die ich als eine Parallel-
stelle zu der zuvor untersuchten Naturbeschreibung aus dem ersten Buch
deute:

Lieber Wilhelm, ich bin in einem Zustande, in dem jene Unglücklichen
gewesen seyn müssen, von denen man glaubte sie würden von einem bösen
Geiste umhergetrieben. Manchmal ergreift mich's; es ist nicht Angst, nicht
Begier – es ist ein inneres, unbekanntes Toben, das meine Brust zu zerreis-
sen droht, das mir die Gurgel zupreißt! Wehe! wehe! und dann schweife ich
umher in den furchtbaren nächtlichen Szenen dieser menschenfeind-
lichen Jahreszeit.

Gestern Abend mußte ich hinaus. Es war plötzlich Thauwetter eingefallen,
ich hatte gehört, der Fluß sey übergetreten, alle Bäche geschwollen und
von Wahlheim herunter mein liebes Thal überschwemmt! Nachts nach

84 Ebd., S. 20.

85 Spinoza: *Ethik II*, Lehrs. 13, Anm.; S. 127.

eilfe rannte ich hinaus. Ein fürchterliches Schauspiel, vom Fels herunter die wühlenden Fluthen in dem Mondlichte wirbeln zu sehen, über Äcker und Wiesen und Hecken und alles, und das weite Thal hinauf und hinab Eine stürmende See im Sausen des Windes! Und wenn denn der Mond wieder hervortrat und über der schwarzen Wolke ruhte und vor mir hinaus die Fluth in fürchterlich-herrlichem Widerschein rollte und klang: da überfiel mich ein Schauer und wieder ein Sehnen! Ach mit offenen Armen stand ich gegen den Abgrund und athmete hinab! hinab! und verlor mich in der Wonne, meine Qualen, meine Leiden da hinab zu stürzen! dahin zu brausen wie die Wellen! Oh! – und den Fuß vom Boden zu heben vermochtest du nicht, und alle Qualen zu enden! – Meine Uhr ist noch nicht ausgelaufen, ich fühle es! O Wilhelm! wie gern hätte ich mein Menschseyn drum gegeben, mit jenem Sturmwinde die Wolken zu zerreißen, die Fluthen zu fassen! Ha! und wird nicht vielleicht dem Eingekerkerten einmal diese Wonne zu Theil? –⁸⁶

In diesem Brief beschreibt Werther das »innere[], unbekante[] Toben«, das ihn ergriffen hat. Dass ein erhöhter sprachlicher Aufwand nötig ist, damit die in einer empfindsamen Lektüre geschulte Leser*innenschaft sich auf den Nachvollzug der hier geschilderten emotionalen Grenzsituation einlässt, leuchtet unmittelbar ein: Mithilfe von sechzehn Ausrufezeichen, vier Gedankenstrichen, zahlreichen Parataxen, die mitunter von äußerst kurzen exklamativen Ausrufen (»Wehe!«, »hinab!«, »Oh!«, »O Wilhelm!«, »Ha!«) unterbrochen werden, entsteht ähnlich wie in der Parallelstelle eine kontinuierlich ansteigende affektive Erregungskurve. Sie mündet hier wie dort in einem Doppelpunkt beziehungsweise Semikolon und in der Folge in nicht weniger als elf hintereinander gereihten Ausrufen. Die sprachlich kaum fassbaren, durch die Interpunktion immerhin in ihrer besonderen Dringlichkeit markierten Gefühlszustände werden auch hier wieder durch die Beschreibung der Werther scheinbar umgebenden Räumlichkeit evoziert. Die Leser*innen werden zu Augenzeug*innen eines fürchterlichen nächtlichen »Schauspiel[s]«, das durch seine sprachliche Organisation die innere Bewegtheit beziehungsweise den seelischen Aufruhr, in dem Werther sich befindet, zum Ausdruck bringt. Werther, dessen *hic et nunc*-Origo die Leser*innen auf einem nicht näher benannten »Fels« verorten zu können meinen, blickt »herunter« in die Fluten, scheint dann hingegen in einen Sog »das weite Thal hinauf« und schließlich »hinab [in] eine stürmende See« gezogen zu werden. Auch hier kommen wieder verallgemeinernde Sprachkonstruktionen zum Einsatz, die diesmal in Form einer Infinitivkonstruktion (»vom Fels herunter [...] wirbeln zu sehen«) die Leser*innen in Werthers Fokalisierung miteinschließen. An die Stelle von Ortsadverbien

(»hier«, »dort«, »da«) treten drei einander entgegengesetzte Richtungsadverbien (»herunter«, »hinauf«, »hinab«), mit denen die Leser*innen in eine multidirektionale Bewegung im Raum hineingezogen werden, die umso irritierender wirkt, als die beiden Präpositionen »hinauf« und »hinab« nicht mehr eindeutig an das in der Satzmitte befindliche einzige Verb »sehen« zurückzubinden sind, sondern nur auf eine taumelnde Bewegung hinweisen, die durch kein geeignetes Verb genauer spezifiziert werden kann. Der an diesen Strudel anschließende Satz beruht auf einer der bereits aus dem ersten Teil bekannten Wenn-Dann-Konstruktionen, die in leichter Variation an das bereits etablierte sprachliche Wahrnehmungsschema aus dem Brief vom 10. Mai im ersten Teil anknüpft. Das dort eingesetzte Relationierungsmuster begegnet den Leser*innen nun als »Und wenn denn [...] und [...] und [...] und [...]: da [...] und« wieder. Dadurch wird den in ihrer räumlichen Verortung ebenso taumelnden Leser*innen auf einer formalen Ebene ein bekanntes sprachliches Wahrnehmungsmuster angeboten, an dem sie sich orientieren können.

Die sprachlichen Verfahren dieser Passage, die zwar mit einer Überblickschau hoch oben vom Felsen beginnt, diese aber noch im gleichen Satz in »Fluthen« von nicht mehr eindeutig zu verortenden Bewegungen im Raum überführt, sind für die Beschreibung der Werther befallenden Todessehnsucht von zentraler Bedeutung. Doch die in dieser Szene vor den Augen der Leser*innen entstehenden Bildräume lassen sich nur zu Beginn auf eine kohärente dreidimensionale Raumvorstellung referenzialisieren. Schon bald verschwimmen die Grenzen zwischen Innen- und Außenwelt. In ihrer primär sprachlich-rhetorischen Verfasstheit verweisen die Schilderungen kaum mehr auf einen äußeren Sturm, noch geben sie trotz aller Bewegtheit und Dynamik einen wahrhaftigen Einblick in Werthers Inneres. In seinen generalisierenden und zugleich unbestimmt verbleibenden Beschreibungen ist Werthers Seelenturm in erster Linie ein Sprachsturm, der sich – obgleich in seiner Grundfärbung greifbar – konkreten inhaltlichen Bestimmungen weitgehend widersetzt. Die Überführung der dreidimensionalen Raumvorstellung in neue, relationale Wahrnehmungen (»hier«, »dort«, »da«, »hinauf«, »hinab«) versetzt die Leser*innen zunehmend in Werthers Taumel hinein, was dazu beitragen mag, dass sie eine eigene innere Bewegtheit verspüren.

Man kann an Passagen wie dieser gut nachverfolgen, wie sich der Text gemäß der von Hans Blumenberg in seinem Aufsatz »Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans« beschriebenen Abkehr des modernen Romans von seinen Abbildfunktionen auf die Beobachtung seiner eigenen Binnenrelationen ausrichtet. »Wirklichkeit«, so Blumenberg, werde im modernen Roman als »Inbegriff des einstimmigen Sichdurchhaltens einer *Syntax von Elementen*« lesbar, die »bestimmten Regeln der inneren Konsistenz gehorcht«. ⁸⁷ Dadurch,

87 Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff, S. 21.

meint Rüdiger Campe, bilde sich eine Form von Literatur aus, die nicht nur ähnliche, sondern genuin neue Welten hervorbringe:

Der Schritt von Aristoteles' rhetorischer Figur der dichterischen unwahrscheinlichen Wahrscheinlichkeit – der Änderung der Welt – zur Fiktion neuen (literarischen) Typs – zur neuen Welt – ist der Schritt von einer Theorie der immanenten Änderung zu einer Theorie der die Rahmenbedingungen betreffenden neuen Setzung.⁸⁸

Dass sich die von Campe hier vorgeschlagene Differenzierung zwischen Dichtung auf der einen und Literatur (im modernen emphatischen Sinne) auf der anderen Seite historisch kaum eindeutig festlegen lässt, tut der systematischen Unterscheidung keinen Abbruch. Wichtig ist weniger die viel diskutierte genaue historische Datierung⁸⁹ als vielmehr die Tatsache, dass sich (allmählich) eine neue Form von Literatur ausbildet, die dazu führt, dass sich nicht nur einzelne Merkmale der dargestellten Welt verändern, sondern dass die diegetische Welt selbst als eine neue, in sich kohärente *mögliche Welt* konstruiert wird. Auf diese Differenz weist auch Rainer Mühlhoff hin, wenn er zwei verschiedene Formen der künstlerischen Hervorbringung voneinander abgrenzt. Mühlhoff unterscheidet in seiner philosophisch angelegten Studie *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault* (2018) zwischen der Erkundung von Möglichkeiten einerseits und virtuellen Konstitutionsprozessen andererseits: »In Möglichkeiten zu denken ist die Tätigkeit, Koordinatensysteme und Zustandsräume zu bilden – von den Kalkülen der Physiker_innen bis zum Beratungsgespräch für einen Bausparvertrag –, [...] in deren Abstraktionen es gefasst und gefangen wird.«⁹⁰ Im Gegensatz dazu finde bei einem Prozess der Aktualisierung von virtuellen Kräften das Wirken »nicht in einem Raum vorausbestimmter Möglichkeiten oder abstrakter Koordinaten statt.«⁹¹ Das »Virtuelle«, so schreibt Mühlhoff in Bezugnahme auf Deleuze, bringe die Existenz einer Lösung erst hervor, »und zwar *gemäß einer Zeit* und einem

88 Campe: »Mögliche Welt« und »Fictio Analogica«, S. 150.

89 Vgl. hierzu besonders das Kapitel »Die Entdeckung der Fiktionalität« von Walter Haug in: ders.: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tübingen 2003, S. 128–144, das verschiedene Thesen zur Entstehung von Fiktionalität diskutiert, sowie Erich Kleinschmidt: Die Wirklichkeit der Literatur. Fiktionsbewusstsein und das Problem der ästhetischen Realität von Dichtung in der Frühen Neuzeit. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 56 (1982). H. 2, S. 174–197.

90 Mühlhoff: *Immersive Macht*, S. 115.

91 Ebd.

Raum, die ihr [der Idee] selbst immanent sind.«⁹² Die raumzeitlichen Koordinaten ergeben sich dabei gerade nicht aus einer zuvor festgelegten Gesamtperspektive beziehungsweise Außensicht, sondern erfolgen aus der »Innerweltlichkeit der Beschreibungs- und Modellierungsperspektive selbst.«⁹³ Auf diese Weise, so Mühlhoff weiter, könne etwas in Existenz treten, das begrifflich und logisch zuvor nicht existierte, dessen (wahrnehmbare) Gestaltbildung erst aus den Wirkungsrelationen emergiert: »Dieser Prozess der Konstitution findet nicht *innerhalb* eines Raumes und einer Zeit, eines Tableaus von Möglichkeiten und Koordinaten statt, sondern die Möglichkeiten und Koordinaten selbst sind ein ständiges Produkt seines Wirkens.«⁹⁴ Diese zweite Art der Hervorbringung zeigt sich auch im *Werther*: Obgleich die entstehenden fiktionalen Räume durchaus Bezüge zu realen Räumen und Raumvorstellungen zulassen, sind sie hinsichtlich ihres Konstitutionsprozesses eindeutig als topologische Räume zu bezeichnen, da sie letztlich aus dem sprachlichen Material und seinen Relationierungen hervorgehen und nicht nach zuvor festgesetzten Zeit- und Raumkoordinaten ausgerichtet sind. Sie folgen damit dem, was Mühlhoff einen virtuellen Konstitutionsprozess nennt.

DIE VIRTUELLEN WELTEN DER LITERATUR

Dem Abschluss dieses Kapitels soll die These vorangestellt werden, dass literarische Texte wie Goethes *Werther* seit dem 18. Jahrhundert im Rahmen ihrer analogen Möglichkeiten *virtuelle Welten* ausbilden, die den computerbasierten *virtual realities* des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts kaum nachstehen.

Die zeitgenössischen technikbasierten *virtual realities* werden zumeist mit folgenden Merkmalen in Verbindung gebracht: Zunächst schaffen sie eine medial hergestellte kohärente virtuelle Welt, die die Nutzer*innen um 360 Grad umschließt und ihre Wahrnehmungen und Erfahrungen begründet. Damit ist bereits ihr zweites Merkmal, die *Immersion*, angesprochen. Hiermit ist gemeint, dass die Nutzer*innen in die virtuelle Umgebung eintauchen und von dieser zunehmend absorbiert werden, ohne sich länger der Medialität ihrer Umwelt bewusst zu sein. Das dritte Merkmal von virtuellen Welten wird oftmals als eine besondere Form der *Präsenz* beschrieben. *Virtual realities* ermöglichen ihren Nutzer*innen zahlreiche intensive Echtzeiterfahrungen, die in der Regel körperlich induziert werden und die auf der Verwendung von multisensorischen Applikationen wie VR-Headsets, taktilen Handschuhen oder Ganzkörperwesten

92 Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. Übers. von Joseph Vogl. München 1992, S. 268. Hier zit. nach Mühlhoff: *Immersive Macht*, S. 115.

93 Mühlhoff: *Immersive Macht*, S. 117.

94 Ebd.

basieren. Je nach Grad der technischen Umsetzung besteht dadurch die Möglichkeit zu *sinnlichen Erfahrungen* (viertes Merkmal), die nicht selten auch an die realen Bewegungen der Nutzer*innen gekoppelt sind. Ein fünftes, zentrales Merkmal von technikbasierten virtuellen Welten betrifft die *Interaktivität*, sowohl der Nutzer*innen untereinander als auch der virtuellen Umwelt selbst, die sich den Aktivitäten der Nutzer*innen flexibel anzupassen vermag.⁹⁵

Die meisten dieser Charakteristika werden auf analoge Weise bereits in Goethes Roman realisiert. So bewegt sich der Ich-Erzähler Werther durch eine von Anfang bis Ende durchgestaltete fiktionale Welt, die – auch wenn sie erst durch seine Wahrnehmung und Empfindungen entsteht und nicht bis in alle Details ausbuchstabiert ist – keinen Zweifel an ihrer inneren Stimmigkeit und Kohärenz aufkommen lässt. Durch die figurengebundene Erzählfokalisierung sind die Leser*innen mit dem Erzähler inmitten der erzählten Welt verortet, die sie, ähnlich wie in den technikbasierten virtuellen Welten, um 360 Grad umgibt und eine Draufsicht, wie sie beispielsweise von auktorialen Erzählerperspektivierungen geboten wird, erschwert. Da sie durchgehend an Werthers Wahrnehmungsperspektive gebunden sind, haben die Leser*innen keine andere Wahl, als die diegetische Welt (zumindest während der Lektüre) aus seiner subjektiven Perspektive wahrzunehmen. Von den immersiven Wirkungen der *Werther*-Lektüre zeugt die bereits angesprochene und von der Rezeptionsgeschichte vielfach hervorgehobene besondere Sogwirkung des Romans. Phänomene wie die Identifikation mit der Hauptfigur, die in zahlreichen Fällen bis zur realen Nachahmung seines fiktiven Suizids geführt hat, verweisen auf die Schwierigkeiten vieler zeitgenössischer Leser*innen, gegenüber dem Text eine ausgewogene Distanz zu bewahren. Durch die meist im Präsens erfolgenden Darstellungen in den Briefen können die Leser*innen zudem an Werthers Erfahrungen in einer simulierten ›Echtzeit‹ teilnehmen. Dass das Lesen des Textes nicht nur eine kognitive Tätigkeit ist, sondern auch zu neuen sinnlichen Wahrnehmungen herausfordert, hat die Analyse der stimmungshaften Raumdarstellungen bereits gezeigt. Einzig im Hinblick auf Interaktivität kann der Text nicht mithalten: Eine während der Lektüre erfolgende Kontaktaufnahme zu anderen Leser*innen oder die Interaktion mit den dargestellten Welten wird erst knapp zwei Jahrhunderte später im Rahmen von computerbasierten *virtual realities* möglich werden.

Man könnte nun einwenden, dass im Grunde jede Form von Literatur *virtuelle Welten* erzeugt. Das ist insofern richtig, als Erzählen – wie auch die Sprache selbst – auf Vorstellungen gründet und dadurch jede Textform enge Verbindungen zum Virtuellen unterhält. Darüber hinaus lassen sich zahlreiche Ansätze zu den im *Werther* ins Licht gerückten Darstellungsverfahren in

95 Vgl. hierzu beispielsweise William R. Sherman/Alan B. Craig: *Understanding Virtual Reality. Interface, Application, and Design*. Cambridge 2019, S. 6–15.

unterschiedlichen Ausformungen bereits in antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Texten nachweisen: Auch die *Ilias* und die *Odysee* erschaffen eigenständige Welten, die gängige Mimesiskonzeptionen bei Weitem übersteigen. Die mittelalterlichen Ritterromane Chrétien de Troyes', Gottfried von Straßburgs oder auch Wolfram von Eschenbachs sind in spezieller Weise darauf ausgerichtet, bestimmte Tugenden und Werte einzuüben, die in der realen Welt aktualisiert werden sollen.⁹⁶ Auch das Genre der (Sozial-)Utopie, die darauf aus ist, möglichst konkrete Gegenbilder zur bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit zu entwerfen, lässt sich als eine besonders effektive Realisierung von vorgestellten Idealen und Leitideen fassen. Hinzu kommt, dass literarische Texte aus allen Zeiten – abhängig von den jeweiligen Lesedispositionen, Vorkenntnissen und Vorlieben ihrer Rezipient*innen – immersive Wirkungen entfalten können.

Dennoch scheint es sinnvoll, erst dann von literarischen *virtuellen Welten* zu sprechen, wenn zwei zentrale Kriterien erfüllt sind: Zum einen müssen die darstellerischen Verfahrensweisen zur Herstellung von Immersion in einem starken Sinne ausgebildet sein. »Virtuelle Realitäten«, unterstreicht Sybille Krämer, »beruhen auf der Technik der ›Immersion‹, durch die wir Bilder nicht nur anschauen, sondern in den Bildraum auch eintreten«. ⁹⁷ Die raumzeitliche Teilhabe an der simulierten Welt darf nicht nur prinzipiell möglich sein, sie muss durch verschiedene elaborierte Textstrategien wie die Bindung des Erzählens an die Perspektive der Figuren, die Herstellung einer kontinuierlichen Raumfiktion oder präsentische Erzählweisen auch forciert werden. Das mediale Dispositiv sollte das illusionistische Eintreten in die simulierte Welt nicht nur zulassen, sondern die Distanzierungsmöglichkeiten der Leser*innen während der Lektüre weitgehend zu suspendieren wissen. Ein wichtiger Faktor hierfür ist auch der Aufbau eines wirkungsvollen Spannungsbogens, der die Leser*innen dazu anhält, in das Buch »einzutauchen« und es mit möglichst wenigen Unterbrechungen zu lesen.

96 Vgl. zur Virtualitätsforschung in der (germanistischen) Mediävistik ferner Haiko Wandhoff: *Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters*. Berlin/New York 2003; Elisabeth Vavra (Hg.): *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003. Berlin/Boston 2005; Carsten Morsch: *Blickwendungen. Virtuelle Räume und Wahrnehmungserfahrungen in höfischen Erzählungen um 1200*. Berlin 2011; Silvan Wagner: *Erzählen im Raum. Die Erzeugung virtueller Räume im Erzählakt höfischer Epik*. Berlin/Boston 2015; Nicolas Mittler: *Virtualität im Minnesang um 1200. Transdisziplinäre Analysen*. Frankfurt a. M. u. a. 2017.

97 Sybille Krämer: Was haben die Medien, der Computer und die Realität miteinander zu tun? Zur Einleitung in diesen Band. In: dies. (Hg.): *Medien, Computer, Realität*, S. 9–26, hier S. 13.

Zum anderen sind literarische *virtuelle Welten* weniger darauf ausgerichtet, die Realität zu reproduzieren. Sie stellen – im Rahmen einer ihnen bis zu einem gewissen Grad zustehenden Autonomieästhetik – vielmehr in einem emphatischen Sinne darauf ab, alternative Welten beziehungsweise Systeme mit besonderen Eigenlogiken auszubilden, die auf den in den Vordergrund gerückten ästhetischen Formprozessen, auf Verfahren der Sprachverdichtung, der Rhetorisierung sowie der Selbstreflexion beruhen können. Elena Esposito zufolge sei die moderne Fiktion daher innerhalb eines eigenen »semiotischen Paradigmas«⁹⁸ zu verorten:

Die Simulation beabsichtigt, so treu wie möglich einige Eigenschaften dessen zu reproduzieren, was ein Referent bleibt. Die Virtualität im eigentlichen Sinne verfolgt eine viel reichhaltigere Absicht; sie geht über die Eigenschaften der Simulation hinaus und kann nicht mehr auf die Unterscheidung von Zeichen und Referent bezogen werden. Ihr Zweck ist [...] eine alternative Realitätsdimension zu schaffen: keine falschen realen Objekte, sondern wahre virtuelle Objekte, für welche die Frage der Realität ganz und gar gleichgültig ist.⁹⁹

Gemäß der im Rahmen der Modelltheorie im dritten Kapitel dieser Arbeit vorgestellten These, dass Modellwelten immer zwischen repräsentativen und projektiven Anteilen oszillieren, möchte ich die *virtuellen Welten* von den *virtuellen Räumen* der Frühen Neuzeit jedoch nur graduell abgrenzen. Auch wenn sich die in der Literatur seit dem 18. Jahrhundert entstehenden *virtuellen Welten* immer stärker auf die Erkundung von radikal neuen Möglichkeiten ausrichten, stehen sie den *virtuellen Räumen*, die die Meditationstechniken von Ignatius und Teresa anleiten, in vielen ihrer Verfahrensweisen durchaus nahe und sind kaum substanziell von diesen zu unterscheiden. Tendenziell sind die Verfahrensweisen der *virtuellen Welten* jedoch in den meisten Fällen offener und experimenteller – eine Entwicklung, die ihren Ausdruck nicht zuletzt in der Abkehr von den Regelpoetiken und der Entstehung von *pervasiven* Affizierungstechniken findet. Die *virtuellen Welten* der Literatur kappen den unmittelbaren Selbst- oder Handlungsbezug. Sie ermöglichen die Einübung von vielfältigen Perspektivwechseln und wollen dabei oftmals ganz bestimmte sinnliche Wahrnehmungserfahrungen erschließen, welche den Rezipient*innen auf andere Weise in vielen Fällen kaum jemals zugänglich wären. Dies gilt in besonderer Weise für die Zeit, in der andere Immersionsmedien wie Film oder Computerspiele noch nicht verfügbar waren.

98 Esposito: Fiktion und Virtualität, S. 270.

99 Ebd.

SCHLUSS UND AUSBLICK

DIE VERDRÄNGUNG DES VIRTUELLEN

Zum Ende des 17. Jahrhunderts tritt die Frage nach den virtuellen Kräften im philosophischen Diskurs in den Hintergrund. Dies mag zunächst durch das Bemühen um empirische Erklärungsmodelle motiviert sein, die ohne transzendente Bezüge auskommen und für die sich die Terminologie des Virtuellen mit ihren religiösen Konnotationen als ungeeignet erweist. Das nachlassende Interesse an virtuellen Kräften lässt sich aber auch auf Entwicklungen in der mathematischen Wahrscheinlichkeitstheorie zurückführen, welche die Diskussion auf die Berechnung von Möglichkeiten lenkt.¹ Eine besondere Rolle in diesem von der Forschung auch als »probabilistische Revolution«² diskutierten Zusammenhang spielt Gottfried Wilhelm Leibniz, der sich als Erfinder der Differenzialrechnung auch auf dem Gebiet der Mathematik einen Namen machte. In Leibniz' umfassendem philosophischen Werk finden sich nur noch erstaunlich wenige explizite Bezüge zu virtuellen Kräften.³ Wenn sie zur Sprache kommen, dann meist in der Diskussion um den Status der Wissenschaft, die Leibniz auf die Existenz von allgemeinen rationalen Grundprinzipien zurückführt, welche wiederum – in einer der typischen Doppelkonstruktionen, wie wir sie bereits bei Descartes und Herder kennengelernt haben – die

1 Ein konziser historischer Überblick über die Entwicklungen der Mathematik und Probabilitätstheorie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts findet sich bei Anthony J. M. Garrett: *The History of Probability Theory*. In: Gary J. Erickson/Joshua T. Rychert/C. Ray Smith (Hg.): *Maximum Entropy and Bayesian Methods*. Boise, Idaho, U.S.A., 1997. *Proceedings of the 17th International Workshop on Maximum Entropy and Bayesian Methods of Statistical Analysis*. Dordrecht 1998, S. 223–238.

2 Vgl. Lorenz Krüger u. a. (Hg.): *The Probabilistic Revolution*. 2 Bde. Cambridge u. a. 1987 sowie grundlegend Ian Hacking: *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge 1975; Lorraine Daston: *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton 1988.

3 Vgl. hierzu grundlegend Okolowitz: *Virtualität bei G. W. Leibniz*, S. 41–121.

Rationalität Gottes widerspiegeln und die zugleich auch ohne Gottesbezug erklärt werden sollen. Leibniz zufolge wird unser Denken durch allgemein gültige wissenschaftliche Grundsätze bestimmt, die *virtuell* vorgegeben sind und auch dann zur Wirkung kommen, wenn sie vom menschlichen Verstand nicht verstanden werden. Was er damit meint, wird in einem Passus aus seinen *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (verfasst 1704, veröffentlicht 1765) deutlich, in der er das virtuelle Wissen von Grundsätzen mit dem enthymemischen Wahrscheinlichkeitsschluss vergleicht. Bei dieser rhetorischen Beweisführung ist eine der Prämissen eine herrschende Meinung, die in der Schlussfolgerung auf nicht explizite Weise wirksam wird:

Ainsi on emploie ces maximes sans les envisager expressément. Et c'est à peu près comme on a virtuellement dans l'esprit, les propositions supprimées dans les Enthymemes, qu'on laisse à l'écart non seulement au dehors, mais encore dans notre pensée.⁴

So wendet man diese Grundsätze an, ohne sie ausdrücklich ins Auge zu fassen, ungefähr, wie man in den Enthymemen die nicht besonders formulierten Vordersätze potentiell im Geiste besitzt, während man sie nicht nur der äußeren Bezeichnung nach, sondern im Denken selbst beiseite setzt.⁵

Unser Denken, so lässt sich Leibniz hier verstehen, greift in seinem Vollzug auf grundlegende virtuelle Vorstellungen zurück, die wie bei einem enthymemischen Schluss jedoch nicht explizit sind und daher einen ›blinden Fleck‹ in der Schlussfolgerung darstellen. Auffällig ist, dass der Übersetzer – kein Geringerer als Ernst Cassirer – entscheidend in den Originaltext eingegriffen hat und das französische »virtuellement« hier mit »potentiell« übersetzt.⁶ Ähnlich

4 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Nouveaux essais* I, 1; S. 76. Die Seitenzahl nach dem Strichpunkt bezieht sich auf: ders.: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. In: ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe 6: *Philosophische Schriften*. Bd. 6: *Nouveaux Essais*. Hg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Berlin 1990, S. 39–527.

5 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Werke*. Bd. 3: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Hg. von Artur Buchenau und Ernst Cassirer. Übers. von Ernst Cassirer. Leipzig 1926, hier S. 41. Die Übersetzung erschien zuerst 1915. Zum größeren Kontext dieser Stelle mit Blick auf das Verhältnis von Sentenz und unteren Seelenkräften vgl. Christiane Frey: *Kleinformat und Monadologie: Leibniz, Benjamin*. In: Matthias Müller/Nils C. Ritter/Pauline Selbig (Hg.): *Barock en miniature – Kleine literarische Formen in Barock und Moderne*. Berlin/Boston 2020, S. 135–173, hier vor allem S. 135–154.

6 Vgl. hierzu auch Okolowitz, der die Übersetzung als inkorrekt kritisiert: »Die Übersetzung Cassirers verfährt hier unkritisch und übergeht begriffliche Feinheiten«. Ders.: *Virtualität bei G. W. Leibniz*, S. 65, Anm. 106.

wie in der Übersetzung von Kants Dissertationsschrift, bei der, wie im ersten Kapitel gezeigt wurde, der Übersetzer Klaus Reich den Bezug zu den virtuellen Kräften verwischt hat, wird auch hier der historische Bezug zu dem jahrhundertlang geführten philosophischen Diskurs über virtuelle Kräfte gekappt. Dabei spricht Leibniz an dieser Stelle ausdrücklich nicht von *potenziellen*, d. h. bloß möglichen, sondern von *virtuellen* »propositions«, die enthymemischen Schlussfolgerungen immer schon eingeschrieben sind und diese in bestimmte Bahnen lenken.

Die angeführte Stelle aus Leibniz' *Nouveaux essais* bringt die Wirkungsweisen des notorisch vor den Augen seiner Betrachter*innen verschwimmenden »Prinzips« Virtualität noch einmal auf den Punkt: Die (theoretischen) Vorstellungen, die sich der Mensch über sich und seine Welt macht, werden wie im Beispiel des enthymemischen Schlusses an zentralen Punkten auf bestimmte allgemeine Zusammenhänge – in Leibniz' Worten auf »nicht besonders formulierte Vordersätze« – bezogen, ohne dass diese Bezugnahme bewusst erfolgen würde. Sie werden Leibniz zufolge nicht nur für die Operation der Schlussfolgerung als unwichtig erachtet, sondern darüber hinaus auch »im Denken selbst beiseite [ge]setzt«. Menschliches Denken und jede Form der Theoriebildung, so lässt sich Leibniz' Beobachtung verallgemeinern, schließt immer an bestimmte Vorstellungen an, die als leitende, aber eben nicht beweisbare *virtuelle* Zusammenhänge die Entstehung von neuem Wissen konstitutiv mit modellieren.

Im Zuge der Ausbildung der modernen mathematisch-wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeitstheorie rückt die Auseinandersetzung mit Virtualität in den Hintergrund. Diese Entwicklung lässt sich bis in die analytische Philosophie und Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts weiterverfolgen, in denen Fragen nach Modalitäten und Modallogiken in den Fokus des Interesses rücken. Auch in den Literaturwissenschaften dominiert die Sichtweise, dass Literatur eine »Kunst des Möglichen«⁷ sei. Hier wurden in den letzten Jahren unter anderem die Beziehungen zwischen »Zählen und Erzählen«,⁸ »Literatur und Berechnung«⁹ oder »Literatur und Möglichkeiten«¹⁰ untersucht und verschiedene »Figurations of Possibility«¹¹ in den Blick genommen. Nicht zuletzt

7 Andreas Kablitz: *Kunst des Möglichen. Theorie der Literatur*. Freiburg i. Br. 2013.

8 Peter Schnyder: *Alea. Zählen und Erzählen im Zeichen des Glücksspiels 1650–1850*. Göttingen 2009.

9 Campe: *Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist*.

10 Tobias Klauk/Tilmann Köppe: *Literatur und Möglichkeiten*. In: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften* 14 (2010), S. 163–204.

11 Vgl. die aktuelle Forschungskoooperation zwischen Anja Lemke (Universität zu Köln) und Niklaus Largier (University of California, Berkeley). URL: <https://ids1.phil-fak.uni-koeln.de/personen/professoreseiten/prof-dr-anja-lemke/forschungsprojekte> (07.07.2023).

hat auch die *possible worlds theory*, die unter anderem von Marie-Laure Ryan, Lubomír Doležel und Thomas Pavel auf die Literaturwissenschaften appliziert wurde, mit ihrer Betrachtung von literarischen Welten als möglichen Welten, die ihren eigenen fiktionalen Gesetzmäßigkeiten unterstehen, die Diskussion der letzten Jahre stark geprägt. Ungeklärt bleibt in allen diesen Ansätzen jedoch, in welchem Verhältnis die beiden Konzepte Virtualität und Möglichkeit zueinanderstehen und welchen theoretischen Mehrwert die Bezugnahme auf Virtualität in Abgrenzung und Ergänzung zur Diskussion von Möglichkeiten bieten kann.

DIE NEUENTDECKUNG DES VIRTUELLEN DURCH DELEUZE UND SEINE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN MÖGLICHKEITEN UND VIRTUALITÄT

Einer der wenigen Denker, die sich im 20. Jahrhundert noch einmal intensiv mit dem Phänomen der Virtualität – und dabei vor allem mit der Unterscheidung zwischen dem Möglichen und dem Virtuellen – auseinandergesetzt haben, ist Gilles Deleuze. Deleuze, dessen Beschäftigung mit dem Virtuellen auf seine Auseinandersetzung mit der Philosophie Henri Bergsons in den 1950er Jahren zurückgeht, hat die Virtualität als eine philosophische Kategorie rehabilitiert. In seiner 1968 erschienenen Schrift *Différence et répétition* greift er auf die aristotelische Unterscheidung zwischen *dynamis* und *energeia* zurück: Sie sei problematisch, da sie als Erklärung von offenen Prozessen nicht ausreiche. Die Schwierigkeit bestehe vor allem darin, dass Aristoteles die verschiedenen Ebenen des Möglichen und Virtuellen auf unzulängliche Weise vermischt habe. Zur Präzisierung führt Deleuze daher eine neue, *doppelte* Unterscheidung zwischen dem Möglichen im Verhältnis zum Wirklichen auf der einen Seite und dem Virtuellen im Verhältnis zum Aktuellen auf der anderen Seite ein. Das Besondere am Virtuellen sei, dass es immer schon real existiere, aber noch nicht aktualisiert sei:

Nous avons opposé le virtuel au réel; il faut maintenant corriger cette terminologie, qui ne pouvait pas encore être exacte. Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel.*¹²

Wir haben das Virtuelle dem Realen gegenübergestellt; diese Terminologie, die noch nicht exakt sein konnte, muß nun korrigiert werden. Das

12 Gilles Deleuze: *Différence et répétition*. Paris 1968, S. 269.

Virtuelle steht nicht dem Realen, sondern bloß dem Aktuellen gegenüber. *Das Virtuelle besitzt volle Realität, als Virtuelles.*¹³

Um verschiedene Formen potenzieller Entwicklung voneinander abzugrenzen, gelte es, zwischen den beiden grundlegenden Beziehungsebenen, nämlich dem Verhältnis von Möglichkeit/Realität und dem von Virtualität/Aktualität, zu unterscheiden. Auf der einen Seite gebe es das Denken von Möglichkeiten, das gesellschaftlich etablierten Wahrnehmungskonventionen untersteht. Dieses Denken sei immer auf die uns umgebende Wirklichkeit bezogen, zu der es denkbare Alternativen ermittle, die ihr entgegengesetzt werden könnten. Diese Alternativen unterscheiden sich von der Wirklichkeit/Realität nur dadurch, dass sie (noch) nicht realisiert sind. Auf der anderen Seite stünden die virtuellen Kräfte, die uns als real existierende Kräfte und Potenzen immer schon umgeben, jedoch (noch) nicht aktualisiert sind. Während das Mögliche Deleuze zufolge dem Realen gegenübersteht, da es in Auseinandersetzung mit und Abgrenzung vom Realen entwickelt wird, sind die virtuellen Kräfte im Verhältnis zu ihrer Aktualisierung zu betrachten. Möglichkeiten, so Deleuze, sind unreal, aber auf die Realität bezogen; virtuelle Kräfte hingegen real, dafür jedoch (noch) nicht aktualisiert.

Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen den beiden Begriffspaaren Realität/Möglichkeit und Virtualität/Aktualität betrifft ihr jeweiliges Verhältnis zueinander. Das Verhältnis zwischen Möglichkeit und Realität sei als ein ›Abbildverhältnis‹ zu betrachten, als Prozess einer Übersetzung von A nach B, ohne dass das zu übersetzende Phänomen selbst dabei verändert würde. Den Übersetzungsprozess von Virtualität in Aktualität habe man sich hingegen als die *Lösung eines Problems* vorzustellen. Anders als die Möglichkeiten, die der Realität strukturell ähneln, ähnele die unter Bezugnahme auf Virtualität entstehende Lösung dem ursprünglichen Problem nicht mehr. An die Stelle des Abbildungsprozesses trete hier eine Entwicklung, die man sich als prozessual und projektiv vorzustellen habe, ein Prozess, in dessen Verwirklichung etwas genuin Neues entstehe. Ein zweiter wichtiger Punkt betrifft die verschiedenen zeitlichen Beziehungen zwischen den beiden Begriffspaaren: Während das Mögliche zeitlich *nach* dem Wirklichen gebildet werde, sei das Virtuelle zeitlich *vor* seiner Überführung in Aktualität anzusiedeln. Das Virtuelle gehe der Wirklichkeitskonstitution somit ontologisch voraus.

Deleuzes erklärtes Ziel ist es, eine Philosophie des Werdens zu entwerfen, die das Sein seiner ›Werdensvergessenheit‹ entreißt und stattdessen wieder in seiner kontinuierlichen Weiterentwicklung begreift. Um den bestehenden Konventionen des Denkens zu entkommen und sich der von ihm postulierten

13 Deleuze: Differenz und Wiederholung, S. 264.

grundlegenden Mannigfaltigkeit des Seins wieder zu öffnen, müsse die Philosophie selbst schöpferisch werden und sich dem Virtuellen in besonderer Weise zuwenden, so wie dies in der Kunst geschehe. In einem seiner späten Bücher zu Francis Bacon, *Logique de la sensation* (1981), erklärt er:

En art, et en peinture comme en musique, il ne s'agit pas de reproduire ou d'inventer des formes, mais de capter des forces. C'est même par là qu'aucun art n'est figuratif. La célèbre formule de Klee »non pas rendre le visible, mais rendre visible« ne signifie pas autre chose.¹⁴

In der Kunst und in der Malerei wie in der Musik geht es nicht um Reproduktion oder Erfindung von Formen, sondern um das Einfangen von Kräften. Eben dadurch ist keine Kunst figurativ. Klees berühmte Formulierung »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar« bedeutet nichts anderes.¹⁵

Kunst, so Deleuzes Hoffnung, könne neue und andersartige virtuelle Kräftekonstellationen »einfangen« und jenseits hergebrachter Wahrnehmungskonventionen (doch noch) zur Darstellung bringen. Eben weil Kunstwerke Konzepte, Perzepte und Affekte aufgrund ihrer verschiedenen gearteten medialen und materiellen Eigenlogiken auf eine andere Art synthetisieren, entstünden andere »Affizierungsbahnen«, sodass ein Teil der virtuellen Präsenzen oder »präindividuellen Singularitäten«,¹⁶ die unseren etablierten Wahrnehmungs- und Denkgewohnheiten verstellt sind, den Rezipient*innen eines Kunstwerks erfahrbar werden. In seinem gemeinsam mit Félix Guattari verfassten Text *Qu'est-ce que la philosophie* (dt. *Was ist Philosophie?*) aus dem Jahr 1991 werden Kunstwerke daher auch als »Empfindungskomplex[e]«¹⁷ oder »Empfindungswesen«¹⁸ bezeichnet, die im Rahmen ihrer (autonomen) Formprozesse bisher Ungesehenes und Ungedachtes jenseits epistemischer Vorannahmen hervorbringen können.

Wie man sich das genau vorzustellen habe, hat Deleuze in seiner Bacon-Studie und seinen beiden Kino-Büchern entfaltet.¹⁹ Sein Verdienst ist es, in diesen Analysen das Vermögen der Kunst, epistemische Konfigurationen zu

14 Gilles Deleuze: Francis Bacon. *Logique de la sensation*. Paris 2002, S. 57.

15 Gilles Deleuze: Francis Bacon. *Logik der Sensation*. Bd. 1. Übers. von Joseph Vogl. München 1995, S. 39.

16 Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 348.

17 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?* Übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. Frankfurt a. M. 1996, S. 192.

18 Ebd., S. 193.

19 Vgl. Gilles Deleuze: *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris 1983; ders.: *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris 1985; ders.: Francis Bacon. *Logique de la sensation*.

hinterfragen und aufzubrechen, sehr deutlich herausgearbeitet und dabei die Virtualität erneut auf die Agenda geistes-, kultur-, und medienwissenschaftlicher Untersuchungen gesetzt zu haben.²⁰ Deleuzes Ansatz greift in meinen Augen jedoch dort zu kurz, wo er das Mögliche auf der Basis von theoretischen Überlegungen strikt vom Virtuellen unterscheidet und die Kunst einseitig auf die Erkundung des Virtuellen festlegen will.

DIE DOPPELTE BEZOGENHEIT DER KUNST

Die vorliegende Arbeit hat einen anderen Weg eingeschlagen. Anstatt Deleuzes analytische Unterscheidung zwischen dem Möglichen und dem Virtuellen voranzusetzen, habe ich die Geschichte des Virtuellen bis zu Aristoteles zurückverfolgt und in verschiedenen historischen Konfigurationen nachgezeichnet. Diese historische Analyse hat gezeigt, dass sowohl in der Auseinandersetzung um *virtuelle Kräfte* als auch in der Herstellung von *virtuellen Räumen* und *virtuellen Welten* immer auch Fragen nach dem Möglichen mitverhandelt werden. Schon bei Aristoteles beinhaltet die *dynamis* die Kategorie der Möglichkeit, selbst wenn er sie im Zusammenhang seiner ontologischen Überlegungen zu Potenzialität und Aktualität im Einzelnen nicht weiter verhandelt. Auch die *virtuellen Räume*, die in den Meditationspraktiken von Ignatius und Teresa entstehen und deren Genealogien in dieser Arbeit über die philosophischen Bestimmungen von Descartes, Locke und Hume bis in die Literatur der Romantik und die Psychoanalyse weiterfolgt wurden, erschließen immer *mögliche* Dynamiken der Psyche. Allerdings weisen sie – wie bei Freud besonders gut zu beobachten – eine Tendenz auf, diese Dynamiken nicht mehr als nur mögliche, sondern als allgemein verbindliche psychische Gesetzmäßigkeiten festzuschreiben. Dagegen verändern die *virtuellen Welten*, die besonders in der Literatur ab dem 18. Jahrhundert entstehen, nicht mehr nur einzelne Merkmale der dargestellten Welt, sondern bringen aufgrund ihrer verstärkten Ausrichtung auf ihre eigenen Binnenlogiken, wie anhand der *Werther*-Lektüre gezeigt wurde, oftmals in sich kohärente *virtuelle Welten* hervor, die sich weniger der Wiedergabe der Realität als vielmehr der Hervorbringung von neuen Strukturen verpflichten. In diesem Sinne steht beispielsweise auch der »Möglichkeitssinn«, dessen Erkundung in Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* im Zentrum steht, der Konzeption des Virtuellen in vielem näher als einem Möglichkeitsdenken im Sinne von denkbaren Alternativen – geht es Musil doch vor allem darum, sich dem Unbestimmbaren und Eigenschaftslosen in Denk- und Wahrnehmungsprozessen wieder zu öffnen.

20 Vgl. exemplarisch Peter Gente/Peter Weibel (Hg.): *Deleuze und die Künste*. Frankfurt a. M. 2007; Friedrich Balke/Marc Rölli (Hg.): *Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen*. Bielefeld 2011.

Da sich die beiden Ebenen des Möglichen und Virtuellen in keiner der untersuchten Konfigurationen eindeutig voneinander abgrenzen lassen und gerade für die moderne Literatur Formen einer experimentell-prozessualen Hervorbringung von Texten dominant werden, lässt sich zwar feststellen, dass die Literatur in der Moderne oftmals engere Beziehungen zur Erkundung des Virtuellen unterhält, als das in früheren, stärker auf Mimesiskonzepte bezogenen Herangehensweisen der Fall war. Dennoch scheint es mir nicht zielführend, die (moderne) Kunst einseitig auf das Wahrnehmbarmachen von virtuellen Kräften zu verpflichten. In literarischen Texten – und dies ließe sich auf Kunst im Allgemeinen ausweiten – wird in der Regel vielmehr beides erkundet: sowohl Möglichkeiten als auch virtuelle Kräftedynamiken. Meist stehen diese zwei Verfahren nicht im Widerspruch zueinander, sondern werden auf verschiedene Weisen miteinander verschränkt und erweisen sich als komplementär: Gerade in dieser doppelten Bezogenheit auf Möglichkeiten und Virtualität entfaltet Kunst ihre besondere Wirksamkeit.

Literarische Werke schließen immer an die jeweiligen aktuellen gesellschaftlichen, kulturellen, sozialen, politischen und epistemischen Grundlagen an und gehen dabei unter anderem auch ihren möglichen Fortentwicklungen in die Zukunft nach. Sie erlauben es, alternative Wege in ihren möglichen Verlaufsformen zu durchdenken, kontextabhängige Antworten zu real existierenden gesellschaftlichen Zusammenhängen zu generieren und dabei sehr konkrete Aussagen über potenzielle Entwicklungen zu treffen.²¹ Anders als die (analytische) Philosophie, die – besonders in ihren modallogischen Spielarten – zumeist von Kontexten zu abstrahieren sucht und darauf abzielt, universell gültige Aussagen zu Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zu formulieren, hält die Literatur gewöhnlich spezifischere Antworten auf bestimmte Entwicklungsdynamiken bereit. Aufgrund ihrer besonderen Kontextbezogenheit kann sie daher auch als eine ›Wahrscheinlichkeitsberechnung im Sozialen‹ bezeichnet werden.

Doch obgleich sowohl die Erkundung von möglichen Entwicklungen als auch die Konstruktion von Alternativen immer auf eine reale Gesellschaft bezogen sind und Literatur das auf die Wahrscheinlichkeit bezogene Mögliche erschließt, entstehen in vielen literarischen Texten zugleich genuin neue und zum Teil auch nicht intendierte Perspektiven und Lösungen, die sich nicht allein auf die Entfaltung von Möglichkeiten zurückführen lassen. Hier kommt das Register der Virtualität ins Spiel. Fiktionale Welten lassen sich gerade dann als *virtuelle Welten* bezeichnen, wenn sie ›Lösungen‹ hervorbringen, die

21 Siehe hierzu zuletzt auch Karin Kukkonen: *Probability Designs. Literature and Predictive Processing*. New York 2020. An diesem Punkt wird auch der Unterschied vorliegender Arbeit zu Studien wie etwa der von Emmanuel Alloa deutlich: ders.: *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*. Zürich 2011.

epistemische Konfigurationen und deren Strukturen selbst mitverändern: »Virtuell sind [...] die Möglichkeiten, die dafür sorgen, dass in ereignishaften Aktualisierungen bisher Unmögliches möglich und bisher Mögliches unmöglich werden kann.«²²

Selbst wenn das Mögliche sich nicht eindeutig vom Virtuellen unterscheiden lässt, sollte die Differenz zwischen beiden Registern dennoch nicht eingeblendet werden und die Ebene des Virtuellen nicht zugunsten einer ausschließlichen Fokussierung auf das Mögliche in Vergessenheit geraten: Möglichkeiten sind immer auf eine bestimmte epistemische Konfiguration bezogen und lassen sich nur innerhalb dieser Konfiguration überhaupt als verschiedene Möglichkeiten denken. Das Virtuelle ist demgegenüber eine Ebene tiefer anzusetzen. Virtualität betrifft, wie schon bei Leibniz zu sehen, immer die (unsichtbaren) epistemischen Vorannahmen selbst – in der Sprache des Programmierens die ›Codes‹, die einer bestimmten (epistemischen) Konfiguration zugrunde liegen und die Entstehung von auf sie bezogenen Möglichkeiten erst in Gang bringen.

STEUERUNG UND SYNCHRONISATION MENSCHLICHER WAHRNEHMUNG UND IMAGINATION

Die vorliegende Arbeit hat die heuristisch gewählten Leitvorstellungen »Seele«, »Psyche« und »Stimmung« als virtuelle Modelle in den Blick genommen. Auf der Basis von jüngeren Modelltheorien wurden Modelle dabei als Übergangs- oder Scheinobjekte beschrieben, auf die immer dann zurückgegriffen wird, wenn Zusammenhänge geschaffen werden sollen, die sich ohne das Modell kaum herstellen ließen. Anders als beispielsweise Symbole erweisen sich virtuelle Modelle aufgrund ihrer prinzipiellen Operationalisierbarkeit für Prozesse der Wissenskonstitution als besonders geeignet. Sie bieten ein bewegliches ›Grundgerüst‹, entlang dessen sich die potenziell unendlichen Möglichkeiten zur Wissenskonstitution organisieren und auf bestimmte zentral gesetzte Zusammenhänge fokussieren lassen. Aufgrund ihrer relationalen Offenheit verfügen sie zugleich über eine große Flexibilität, sodass oftmals auch neu gewonnene Erkenntnisse in ein bestehendes Modell integriert werden können.

Anders als beim Modell »Seele«, das zentral auf Gott und das Jenseits bezogen ist, rückt im Modell »Psyche« der Mensch selbst ins Zentrum. Während in den philosophischen Diskussionen der Antike und des Mittelalters die Seelenvermögen zwar hierarchisch angeordnet wurden, doch zeitliche Entwicklungen keinen Eingang in die räumliche Modellierung fanden, können im zeiträumlichen Modell »Psyche« die möglichen Kräftedynamiken im Inneren

22 Bauer/Ernst: Diagrammatik, S. 172.

des Menschen auf neue Art und Weise vorgestellt und erschlossen werden. Im Modell »Stimmung« verlagert sich diese Ausrichtung auf die Erforschung des Zusammenspiels zwischen den immer komplexeren gesellschaftlichen Dynamiken und der Wahrnehmung von neu aufkommenden Gefühlen und Emotionen. Das Modell »Stimmung« lenkt den Blick nicht mehr auf das Innere des Menschen, sondern auf die zahlreichen Wechselwirkungen zwischen dem Außen und Innen, zwischen gesellschaftlichen Dynamiken und subjektiven Gefühlen. Dabei kommen den Modellen »Seele« und »Psyche« weit mehr wissenskonstituierende und -strukturierende Funktionen zu als dem Modell »Stimmung«, das eher darauf zielt, veraltete Wissensbestände zu verabschieden. Mit der Umstellung auf das Stimmungsmodell kann auf die an ihre Grenzen stoßende Vermögenspsychologie und die ihr zugehörigen Affektlisten verzichtet werden, bei deren Erstellung meist nur eine geringe Zahl von Emotionen anerkannt und über Jahrhunderte hinweg festgeschrieben wurden. An ihre Stelle tritt mit der Stimmung ein dynamischeres und offeneres Modell, das die Erschließung von zahlreichen neuen Gefühlsdynamiken in den Mittelpunkt rückt. Ähnlich wie die Modelle »Seele« und »Psyche« ist auch das Modell »Stimmung« dabei auf die Synchronisation von Wahrnehmungs- und Imaginationenleistungen ausgerichtet, wie bereits die Anlehnung des Modells an musikalische Vorstellungen der harmonischen ›Stimmigkeit‹ und des ›Zusammen-Stimmens‹ deutlich macht.²³

Lässt man die verschiedenen Modelle und die Diskussionen, die sie begleiten, noch einmal Revue passieren, so fällt auf, dass sowohl der philosophische Diskurs um Virtualität als auch die religiösen und literarischen Praktiken im Umgang mit noch nicht erschlossenen Kräften und Kräftedynamiken selbst kontinuierlich um Fragen der Wahrnehmung und Imagination sowie um deren Steuerungs- und Synchronisationsmöglichkeiten kreisen. Wenn die *phantasia* bis in die Frühe Neuzeit hinein als ein problematisches Vermögen angesehen wurde, so liegt das vor allem daran, dass man nicht wusste, wie sie zu bändigen sei. Die frühneuzeitlichen Meditationspraktiken, die Ignatius mit seinen *Exerzitien* entwickelt, befähigen die Übenden zu einer bewussten Lenkung ihrer Wahrnehmungen und Imaginationen. Die dabei entstehenden Körper- und Kulturtechniken bereiten den Boden für eine schöpferisch-spielerische Handhabung der Imagination, der ein Jahrhundert später auch die theoretische Aufwertung der Einbildungskraft folgen wird. Die Übenden der *Exerzitien* befanden sich in einem Spannungsfeld von Selbstdisziplinierung und Selbstermächtigung, die ihre Subjektconstitution von Anfang an begleitete. Eine der vielen Besonderheiten an Teresas *Moradas* hingegen ist es, dass sie den Ordensschwestern die alleinige Verantwortung für ihre spirituelle Selbstsorge

23 Vgl. Welsh: Nerven – Saiten – Stimmung, S. 113–129.

zuschreibt, die auf eine weitgehend ungebundene und freie Weise erfolgen soll. Die verschiedenen Räume der »inneren Burg« folgen keinem festen Plan und können nach eigenem Gutdünken durchschritten werden. In den *Moradas* wird damit bereits ein knappes Jahrhundert vor Descartes, mit dem man die Geschichte der modernen Subjektconstitution meist beginnen lässt, zum ersten Mal ein virtueller psychischer Subjektinnenraum konstituiert. Anders als im Fall von Descartes' rationalistischer Konzeption ist dieser Innenraum als ein innerer Freiraum konzipiert, den man mithilfe von praktischer Selbstübung erreichen kann und gegen jede Form der Fremdsteuerung zu verteidigen habe. Demgegenüber ist der nur kurze Zeit später entstehende moderne Roman ein Medium, das um einiges leichter zu handhaben ist. Die Leser*innen nehmen im Vergleich zu den Praktizierenden der *Exerzitien* und zu Teresas sich auf ihre inneren Räume besinnenden Ordensschwwestern eine passivere Rolle ein. Indem die Romanlektüre die Leser*innen von der Verantwortung entbindet, ihre *phantasia* selbst in bestimmte Richtungen zu lenken, nimmt sie ihnen einen großen Teil der Arbeit und Mühe ab, die es kostet, sich in eine völlig selbstständig vorgestellte Welt hineinzuzusetzen. Die Lenkung der Imagination wird nun an den (noch immer meist männlichen) Autor delegiert, den man mit Blick auf die *Exerzitien* als eine Art modernen »Direktor« bezeichnen könnte, der die Imaginationsprozesse der Leser*innen in bestimmte Bahnen lenkt.

Vom Aufkommen einer sich auf die Erkundung von neuen Möglichkeitshorizonten ausrichtenden (realistischen) Literatur über das Medium Film bis hin zu technikbasierten virtuellen Welten lässt sich eine kontinuierliche Steigerung und Intensivierung der medialen Strategien zur Erzeugung von Immersion beobachten, was häufig mit einer zunehmenden Passivität der Rezipient*innen in Zusammenhang gebracht wurde.²⁴ Denn je umfassender und raffinierter die medialen Strategien, je überzeugender die entstehenden virtuellen Welten, desto weniger Eigenbeteiligung wird den Leser*innen, Zuschauer*innen, Nutzer*innen abverlangt. Das Spiel zwischen Eigenermächtigung und Disziplinierung wird seit dem 18. Jahrhundert meist von einer ästhetischen Lust am Eintauchen in fiktionale Welten überlagert, die – wie die zur gleichen Zeit geführten Diskussionen um ästhetisches Spiel und ästhetische Autonomie suggerieren – von handlungsgebundenen Kontexten abgetrennt wird. Zugleich prägen sich jedoch auch neue Formen einer *affektiven Kommunikation* aus, die, wie am Beispiel von Goethes *Werther* gezeigt wurde, die Leser*innen auch aktiv an der Erschließung von neuen Gefühlen beteiligt. Das Lesen literarischer Texte avanciert damit, ähnlich wie auch von Herder in

24 Eine kritische Diskussion dieser Passivitätsthese findet sich bei Dawid Kasprowicz: *Der Körper auf Tauchstation. Zu einer Wissensgeschichte der Immersion*. Baden-Baden 2019, S. 27–44 und S. 71–158.

seinen Überlegungen zum »lebendigen Lesen« als einer Praxis des »Innewerdens« beschrieben, zu einer sozialen Praxis, deren Ziel weniger die *persuasio* als vielmehr die *pervasio* ist: Die Fähigkeit, sich von verschiedenen Stimmungen durchdringen zu lassen, um bisher unbekannte Affektdynamiken zu erschließen.

Die Ausbildung von *virtuellen Räumen* und *virtuellen Welten* bietet die Möglichkeit, Sinneserfahrungen in einem virtuellen Modus zu erleben. Körper- und Medientechniken, die zur Selbstaffizierung genutzt werden (können), lösen die »reale« Erfahrung zunehmend ab und stellen dadurch Verfahren für eine imaginative Steuerung der eigenen Selbstkonstitution bereit. Besonders im Zeitalter ubiquitärer medialer Technologien wird die menschliche Wahrnehmung immer stärker von medienbasierten Sinneseindrücken beeinflusst – eine Entwicklung, die von Denkern wie Jean Baudrillard oder Paul Virilio in den 1980er und 1990er Jahren als »Verlust des Realen« beschrieben wurde.²⁵ Da uns jedoch eine medienunabhängige Realität nicht zugänglich ist – wenn es sie denn gibt – und das, was jeweils als »das Reale« wahrgenommen wird, ebenfalls kontinuierlicher Veränderung untersteht, sind diese Zwischenrufe, ähnlich wie die Warnungen vor vorangegangenen medialen Erneuerungen wie beispielsweise dem Roman oder dem Kino, auch wieder verhallt. Dem Warnruf vor einer totalen Immersion und Fremdsteuerung ließe sich zudem mit der Tatsache begegnen, dass gerade die aktuellen computerbasierten *virtual realities* ihren Nutzer*innen wieder zahlreiche Möglichkeiten zur selbstständigen Herstellung von Spielwelten und zur Interaktion mit anderen Spieler*innen bereitstellen.

Dass der Virtualität in ihren digitalen Spielarten im 21. Jahrhundert noch einmal eine ganz andere Bedeutung zukommt und sie unsere künftigen Lebenswelten – man denke nur an die Pläne von *Facebook*, mit *Metaverse* einen kollektiven virtuellen Raum zu erschaffen – in zunehmendem Maße beeinflussen wird, ist offensichtlich. Welche epistemischen und gesellschaftlichen Veränderungen die digitalen Entwicklungen nach sich ziehen, auf deren Grundlage sich mithilfe von mathematischen Codes eine bisher unbekannte Vielzahl von neuen virtuellen Modellen herstellen und auf ihre Tauglichkeit testen lassen, ist bisher noch kaum auszumachen. Auch die Frage, welche Rolle der Kunst in den veränderten gesellschaftlichen Formationen des 21. Jahrhunderts zukommen wird, ist schwerlich zu beantworten. Die jüngeren technologischen Entwicklungen, die im Silicon Valley und anderen globalen Technologiezentren vorangetrieben werden, machen jedoch deutlich, dass die Reflexion über Virtualität nicht fallen gelassen, sondern vielmehr wieder ausgeweitet werden sollte. Die Bedeutung und Funktionen von Virtualität zu verstehen, ist

25 Vgl. Jean Baudrillard: *Simulacres et simulation*. Paris 1981; Paul Virilio: *L'horizon négatif. Essai de dromoscopie*. Paris 1984.

angesichts der aktuell vorherrschenden Verengung des Virtualitätsbegriffs auf das Digitale notwendiger denn je.²⁶ Die vorliegenden ›Bausteine‹ zu einer Geschichte der Virtualität verstehen sich als ein Beitrag, um eine solche breitere Auseinandersetzung mit dem Virtuellen in den verschiedenen Medien und Künsten anzuregen.

26 Für kritische Stimmen hierzu siehe Jaron Lanier: Virtuelle Realität – Ein Gespräch mit Adam Heilbrun. In: ders.: Wenn Träume erwachsen werden. Ein Blick auf das digitale Zeitalter. Essays und Interviews 1984–2014. Übers. von Friedrich Pflüger u. a. Hamburg 2015, S. 41–71; Adrian Daub: Was das Valley Denken nennt. Über die Ideologie der Techbranche. Übers. von Stephan Gebauer. Berlin 2020.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adler, Hans: *Kritische Wälder*. In: Stefan Greif/Marion Heinz/Heinrich Clairmont (Hg.): Herder Handbuch. Paderborn 2016, S. 443–469.
- Adler, Hans: *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg 1990.
- Adler, Hans/Koepke, Wulf (Hg.): *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*. Rochester 2009.
- Alewyn, Richard: Klopstock! In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 73 (1979), S. 357–364.
- Alloa, Emmanuel: *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*. Zürich 2011.
- Alpers, Svetlana: *The Art of Describing. Dutch Art in the Seventeenth Century*. Chicago 1983.
- Andermann, Kerstin: Differenzphilosophie und Affekt. In: Hermann Kappelhoff u. a. (Hg.): *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin 2020, S. 109–115.
- Andermann, Kerstin: *Die Macht der Affekte. Spinozas Theorie immanenter Individuation*. Hamburg 2020.
- Andersen, Claus A.: *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotischen Tradition ca. 1620–1750*. Amsterdam/Philadelphia 2016.
- Andree, Martin: *Wenn Texte töten. Über Werther, Medienwirkung und Mediengewalt*. München 2006.
- Angehrn, Emil/Küchenhoff, Joachim (Hg.): *Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse*. Göttingen 2009.
- Arburg, Hans-Georg von/Rickenbacher, Sergej (Hg.): *Concordia discors. Ästhetiken der Stimmung zwischen Literaturen, Künsten und Wissenschaften*. Würzburg 2012.
- Aristoteles: *De generatione animalium*. Hg. von Hendrik J. Drossaart Lulofs. Oxford 1965.
- Aristoteles: *Metaphysik. Griechisch–Deutsch. 2 Teilbde.* Hg. von Horst Seidl. Übers. von Hermann Bonitz. Hamburg 1989; 2009.
- Aristoteles: *Über die Seele. De anima. Griechisch–Deutsch.* Hg., erl. und übers. von Klaus Corcilius. Hamburg 2017.
- Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 4.1: Rhetorik.* Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von Christof Rapp. Berlin 2002.

- Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 11: Physikvorlesung. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. von Hans Wagner. Berlin 1995.
- Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 12.4: Über Werden und Vergehen. Hg. von Christof Rapp. Übers. und erl. von Thomas Buchheim. Berlin 2010.
- Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 14.2: Parva Naturalia II. De memoria et reminiscencia. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von R. A. H. King. Berlin 2004.
- Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Tübingen/Basel 2001.
- Baecker, Dirk: Virtuelle Intelligenz: Eine begriffliche Übung. In: Armin Schäfer/Stefan Rieger/Anna Tuschling (Hg.): Virtuelle Lebenswelten. Körper – Räume – Affekte. Berlin/Boston 2020, S. 13–28.
- Balibar, Étienne: Spinoza politique. Le transindividuel. Paris 2018.
- Balke, Friedrich/Röllli, Marc (Hg.): Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen. Bielefeld 2011.
- Balke, Friedrich/Siegert, Bernhard/Vogl, Joseph: Editorial. In: dies. (Hg.): Modelle und Modellierung (= Archiv für Mediengeschichte 14). Paderborn 2014, S. 5–8.
- Balke, Friedrich/Siegert, Bernhard/Vogl, Joseph (Hg.): Modelle und Modellierung (= Archiv für Mediengeschichte 14). Paderborn 2014.
- Barth, Roderich: Seele nach der Aufklärung. Studien zu Herder und Harnack. Unv. Habil.-Schrift, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2008.
- Barth, Roderich: Von Wolffs ›Psychologia empirica‹ zu Herders ›Psychologie aus Bildwörtern‹. Beobachtungen zur Umformung des Seelenbegriffs in der Aufklärung. In: Katja Crone/Robert Schnepf/Jürgen Stolzenberg (Hg.): Über die Seele. Berlin 2010, S. 174–209.
- Barthes, Roland: L'effet de réel. In: Communications 11 (1968), S. 84–89.
- Barthes, Roland: Fragments d'un discours amoureux. Paris 1977.
- Barthes, Roland: Sade, Fourier, Loyola. Übers. von Maren Sell und Jürgen Hoch. Frankfurt a. M. 1986.
- Bartuschat, Wolfgang: Baruch de Spinoza. München 2006.
- Baudrillard, Jean: Simulacres et simulation. Paris 1981.
- Bauer, Matthias/Ernst, Christoph: Diagrammatik. Einführung in ein kultur- und medienwissenschaftliches Forschungsfeld. Bielefeld 2015.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Ästhetik. Lateinisch–Deutsch. Bd. 1. Hg. und übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe. Hg., eingel. und übers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
- Baxter, Denise Amy/Martin, Meredith (Hg.): Architectural Space in Eighteenth-Century Europe. Constructing Identities and Interiors. Burlington 2010.
- Bengert, Martina/Roebling-Grau, Iris (Hg.): Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses. Tübingen 2019.
- Berend, Eduard (Hg.): Jean Pauls Persönlichkeit in Berichten der Zeitgenossen. Weimar 2001.
- Bergson, Henri: Das Mögliche und das Wirkliche. In: ders.: Denken und Schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. Hg. von Friedrich Kottje. Meisenheim am Glan 1948, S. 110–125.
- Berkeley, George: An Essay Towards a New Theory of Vision. In: ders.: The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Bd. 1: Philosophical Commentaries. Essay Towards a New

- Theory of Vision. *Theory of Vision Vindicated*. Hg. von Arthur A. Luce. London/Edinburgh 1948, S. 141–239.
- Berns, Jörg Jochen: Film vor dem Film. Bewegende und bewegliche Bilder als Mittel der Imaginationssteuerung in Mittelalter und früher Neuzeit. Marburg 2000.
- Berns, Jörg Jochen: Inneres Theater und Mnemonik in Antike und Früher Neuzeit. In: Christina Lechtermann/Carsten Morsch (Hg.): *Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probehandeln in virtuellen Welten*. Bern 2004, S. 23–43.
- Berns, Jörg Jochen/Neuber, Wolfgang (Hg.): *Ars memorativa*. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750. Tübingen 1993.
- Bieger, Laura: Some Thoughts on the Spatial Forms and Practices of Storytelling. In: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 64 (2016). H. 1, S. 11–26.
- Binczek, Natalie/Schäfer, Armin: Virtualität der Literatur: Eine Sondierung. In: ders./Stefan Rieger/Anna Tuschling (Hg.): *Virtuelle Lebenswelten. Körper – Räume – Affekte*. Berlin/Boston 2020, S. 87–102.
- Biosca Bas, Antoni: Origin of Virtuality. In: *Eikasia. Revista de Filosofia* 64 (2015), S. 53–81.
- Bitbol, Michel/Petitmengin, Claire: On the Possibility and Reality of Introspection. In: *Mind & Matter* 14 (2016). H. 1, S. 51–75.
- Black, Max: *Models and Metaphors*. Studies in Language in Philosophy. Ithaca 1962.
- Blackman, Lisa: *Immaterial Bodies. Affect, Embodiment, Mediation*. Los Angeles u. a. 2012.
- Blum, Virginia/Secor, Anna: Psychotologies: Closing the Circuit between Psychic and Material Space. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 29 (2011). H. 6, S. 1030–1047.
- Blumenberg, Hans: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. In: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M. 2001, S. 193–209.
- Blumenberg, Hans: Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. In: ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*. Stuttgart 1981, S. 7–54.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M. 1981.
- Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M. 1998.
- Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt a. M. 1979.
- Blumenberg, Hans: Das Verhältnis von Natur und Technik als philosophisches Problem. In: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Hg. von Anselm Haverkamp. Frankfurt a. M. 2001, S. 253–265.
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: Hans Robert Jauf (Hg.): *Nachahmung und Illusion*. Kolloquium Gießen Juni 1963. Vorlagen und Verhandlungen. München 1969, S. 9–27.
- Bodmer, Johann Jakob: *Kritische Betrachtungen über die poetischen Gemälde der Dichter*. Frankfurt a. M. 1971 (Nachdr. d. Ausg. Zürich 1741).
- Böhme, Gernot: Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen. In: *Kant-Studien* 65 (1974). H. 1–4, S. 239–258.
- Bösel, Bernd: *Die Plastizität der Gefühle. Das affektive Leben zwischen Psychotechnik und Ereignis*. Frankfurt a. M./New York 2021.
- Bondi, Liz: On Freud's Geographies. In: Paul Kingsbury/Steve Pile (Hg.): *Psychoanalytic Geographies*. Farnham 2014, S. 57–72.
- Bosworth, Melissa/Sarah, Lakshmi: *Crafting Stories for Virtual Reality*. New York/London 2019.

- Botz-Bornstein, Thorsten: *Virtual Reality: The Last Human Narrative?* Leiden/Boston 2015.
- Bouterwek, Friedrich: *Idee einer Apodiktik. Ein Beytrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus.* Bd. 2. Halle 1799.
- Braga, Joaquim (Hg.): *Conceiving Virtuality: From Art to Technology.* Cham 2020.
- Braidotti, Rosi: *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen.* Frankfurt a. M./New York 2014.
- Braungart, Georg: *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne.* Tübingen 1995.
- Brentano, Clemens: *Sämtliche Werke und Briefe.* Bd. 16: *Prosa I. Godwi oder Das steinerne Bild der Mutter. Ein verwilderter Roman von Maria.* Hg. von Werner Bellmann. Stuttgart u. a. 1978.
- Brüllmann, Philipp/Rombach, Ursula/Wilde, Cornelia: *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen. Einleitung.* In: dies. (Hg.): *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen.* Berlin/Boston 2014, S. 1–20.
- Brüllmann, Philipp/Rombach, Ursula/Wilde, Cornelia (Hg.): *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen.* Berlin/Boston 2014.
- Brummack, Jürgen/Bollacher, Martin: *Kommentar zu Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele.* In: Johann Gottfried Herder: *Werke in zehn Bänden.* Bd. 4: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787.* Hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994, S. 1076–1155.
- Bruno, Giordano: *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos.* In: ders.: *Opera latine conscripta.* Hg. von Francesco Fiorentino und Felice Tocco. Stuttgart 1962 (Nachdr. d. Ausg. Neapel/Florenz 1879–1891), S. 1–118.
- Buchholz, Sabine/Jahn, Manfred: *Space.* In: David Herman u. a. (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory.* London 2005, S. 551–554.
- Bühler, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache.* Stuttgart/New York 1982.
- Bütschli, Otto: *Mechanismus und Vitalismus.* Leipzig 1901.
- Butzer, Günter: *Meditation.* In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik.* Bd. 5. Tübingen 2001, Sp. 1016–1023.
- Butzer, Günter: *Psychagogik in der Frühen Neuzeit.* In: Herbert Jaumann (Hg.): *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch.* Berlin/New York 2010, S. 715–746.
- Butzer, Günter: *Rhetorik der Meditation. Martin Mollers »Soliloquia de Passione Iesu Christi« und die Tradition der eloquentia sacra.* In: Gerhard Kurz (Hg.): *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit.* Göttingen 2000, S. 57–78.
- Calleja, Gordon: *In-Game. From Immersion to Incorporation.* Cambridge/London 2011.
- Camassa, Giorgio/Evrard, Etienne/Benakis, Linos: *Phantasia.* In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 7. Basel 1989, Sp. 516–535.
- Campe, Rüdiger: *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert.* Tübingen 1990.
- Campe, Rüdiger: *»Mögliche Welt« und »Fictio Analogica«.* Baumgarten und der Sinn der modernen Fiktionstheorie. In: Constanze Peres (Hg.): *Wie entsteht Neues? Analogisches Denken, Kreativität und Leibniz' Idee der Erfindung.* Paderborn 2020, S. 131–155.

- Campe, Rüdiger: Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist. Göttingen 2002.
- Campe, Rüdiger: Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. In: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt a. M. 2009, S. 283–315.
- Campe, Rüdiger/Weber, Julia: Rethinking Emotion: Moving beyond Interiority. An Introduction. In: dies. (Hg.): *Rethinking Emotion. Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought*. Berlin 2014, S. 1–18.
- Carignani, Paolo: »Psyche is extended«: from Kant to Freud. In: *The International Journal of Psychoanalysis* 99 (2018). H. 3, S. 665–689.
- Carrión, María Mercedes: Scent of a Mystic Woman: Teresa de Jesús and the *Interior Castle*. In: *Medieval Encounters* 15 (2009), S. 130–156.
- Carter, J. Adam/Gordon, Emma C./Palermos, S. Orestis: Extended Emotion. In: *Philosophical Psychology* 29 (2016). H. 2, S. 198–217.
- Certeau, Michel de: *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Übers. von Michael Lauble. Berlin 2010.
- Clark, Andy/Chalmers, David: The Extended Mind. In: *Analysis* 58 (1998). H. 1, S. 7–19.
- Clark Jr., Robert T.: Herder's Conception of »Kraft«. In: *Publications of the Modern Language Association of America* 57 (1942). H. 3, S. 737–752.
- Colomina, Beatriz: *X-Ray Architecture*. Zürich 2019.
- Conrod, Frédéric: *The Spiritual Exercises*. From Ignatian Imagination to Secular Literature. In: Robert Aleksander Maryks (Hg.): *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden/Boston 2014, S. 266–281.
- Corcilus, Klaus: *Phantasia* und Phantasie bei Aristoteles. In: Philipp Brüllmann/Ursula Rombach/Cornelia Wilde (Hg.): *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*. Berlin/Boston 2014, S. 71–87.
- Craig-Snell, Shannon: *The Empty Church. Theater, Theology, and Bodily Hope*. Oxford/New York 2014.
- Crone, Katja/Schnepf, Robert/Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *Über die Seele*. Berlin 2010.
- Curtis, Robin/Koch, Gertrud (Hg.): *Einführung. Zur Geschichte und Gegenwart eines ästhetischen Konzepts*. München 2009.
- Danze, Elizabeth/Sonnenberg, Stephen (Hg.): *Space & Psyche*. Austin 2012.
- Daston, Lorraine: *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton 1988.
- Daub, Adrian: Was das Valley Denken nennt. Über die Ideologie der Techbranche. Übers. von Stephan Gebauer. Berlin 2020.
- Décultot, Elisabeth/Lauer, Gerhard (Hg.): *Herder und die Künste. Ästhetik, Kunsttheorie, Kunstgeschichte*. Heidelberg 2013.
- Defoe, Daniel: *Robinson Crusoe. An authoritative Text, Contexts, Criticism*. Hg. von Michael Shinagel. New York/London 1994.
- DeJean, Joan: *The Age of Comfort. When Paris Discovered Casual – and the Modern Home Began*. New York/London 2009.
- Deleuze, Gilles: *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris 1983.
- Deleuze, Gilles: *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris 1985.
- Deleuze, Gilles: *Différence et répétition*. Paris 1968.
- Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. Übers. von Joseph Vogl. München 1992.
- Deleuze, Gilles: *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris 2002.

- Deleuze, Gilles: Francis Bacon. Logik der Sensation. Bd. 1. Übers. von Joseph Vogl. München 1995.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie? Übers. von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. Frankfurt a. M. 1996.
- Dellantonio, Sara/Pastore, Luigi: Introspektion. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 1. Hamburg 2010, S. 1156–1160.
- Della Rocca, Michael: Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza. Oxford/New York 1996.
- Della Rocca, Michael: Spinoza's Substance Monism. In: Olli Koistinen/John Biro (Hg.): Spinoza. Metaphysical Themes. Oxford/New York 2002, S. 11–37.
- Delon, Michel: L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770–1820). Paris 1988.
- Dennerlein, Katrin: Narratologie des Raumes. Berlin/New York 2009.
- Dennett, Daniel C.: Consciousness Explained. Boston u. a. 1991.
- Descartes, René: Die Dioptrik. In: ders.: Entwurf der Methode. Mit der Dioptrik, den Meteoriten und der Geometrie. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2013, S. 71–193.
- Descartes, René: La Dioptrique. In: ders.: Œuvres de Descartes. Bd. 6: Discours de la méthode & Essais. Hg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1973, S. 79–228.
- Descartes, René: Die Passionen der Seele. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2014.
- Descartes, René: Les Passions de l'âme. In: ders.: Œuvres de Descartes. Bd. 11: Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia. Hg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1909, S. 291–497.
- Descartes, René: Principia philosophiae. Amsterdam 1644.
- Descartes, René: Principia philosophiae. In: ders.: Œuvres de Descartes. Bd. 8: Principia philosophiae. Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in programma. Hg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris 1905, S. 1–348.
- Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch–Deutsch. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2005.
- Diderot, Denis: Jésuite. In: ders./Jean le Rond d'Alembert (Hg.): Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Bd. 8. Neuchâtel 1765, S. 512–516.
- Diodato, Roberto: Image, Art and Virtuality. Towards an Aesthetics of Relation. Cham 2021.
- Dion, Nicholas: Spacing Freud: Space and Place in Psychoanalytic Theory. Diss., University of Toronto 2012. URL: <http://hdl.handle.net/1807/33977> (07.07.2023).
- Dirks, Ulrich/Knobloch, Eberhard (Hg.): Modelle. Frankfurt a. M. 2008.
- Dobhan, Ulrich/Peeters, Elisabeth: Einführung. In: Teresa von Ávila: Gesammelte Werke. Bd. 4: Wohnungen der Inneren Burg. Hg. und übers. von Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD. Freiburg i. Br. u. a. 2005, S. 11–63.
- Dotzler, Bernhard J.: Werthers Leser. In: Modern Language Notes 144 (1999). H. 3, S. 445–470.
- Dubost, Jean-Pierre: Loyola und Co: Einige Bemerkungen zur jesuitischen Mediengesellschaft. In: Charles Grivel (Hg.): Appareils et machines à représentation (= Mannheim-Analytiques/Mannheimer Analytika 8). Mannheim 1988, S. 205–226.
- Dünne, Jörg/Mahler, Andreas (Hg.): Handbuch Literatur & Raum. Berlin/Boston 2015.
- Dürbeck, Gabriele: Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. Tübingen 1998.

- Eberlein, Undine: Einzigartigkeit. Das romantische Individualitätskonzept der Moderne. Frankfurt a. M./New York 2000.
- Eicheldinger, Martina: Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk. Tübingen 1991.
- Eickhoff, Georg: La retórica divina de los ejercicios espirituales. In: Quintin Aldea (Hg.): Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Bilbao 1991, S. 69–77.
- Eickhoff, Georg: Von Clairvaux nach Loyola. Ort und Bild im asketischen Gedächtnis. Zur Funktionsgeschichte der Allegorie. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 44 (1994), S. 154–163.
- Eleb-Vidal, Monique/Debarre-Blanchard, Anne (Hg.): Architectures de la vie privée. Mœurs et mentalités, XVII^e-XIX^e siècles. Paris 1989.
- Edean, Philip: Aplicación de sentidos. In: José García de Castro u. a. (Hg.): Diccionario de espiritualidad ignaciana. Bd. 1. Bilbao/Santander 2007, S. 184–192.
- Erdbeer, Robert Matthias: Form und Modell. In: ders./Florian Kläger/Klaus Stierstorfer (Hg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft: Form. Berlin/Boston 2022, S. 226–284.
- Erhart, Walter: Beziehungsexperimente. Goethes *Werther* und Wielands *Musarion*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 66 (1992). H. 2, S. 333–360.
- Espósito, Elena: Fiktion und Virtualität. In: Sybille Krämer (Hg.): Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien. Frankfurt a. M. 1998, S. 269–296.
- Espósito, Elena: Die Realität des Virtuellen. In: Susanne Knaller/Harro Müller (Hg.): Realitätskonzepte in der Moderne. Beiträge zu Kunst, Literatur, Philosophie und Wissenschaft. München 2011, S. 265–283.
- Fehrenbach, Frank/Felfe, Robert/Leonhard, Karin: Die Kräfte der Künste. Zur Einleitung. In: dies. (Hg.): Kraft, Intensität, Energie. Zur Dynamik der Kunst. Berlin/Boston 2018, S. IX–XIX.
- Fehrenbach, Frank/Felfe, Robert/Leonhard, Karin (Hg.): Kraft, Intensität, Energie. Zur Dynamik der Kunst. Berlin/Boston 2018.
- Feld, Helmut: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln/Weimar/Wien 2006.
- Firges, Janine: Gradation als ästhetische Denkform des 18. Jahrhunderts. Figuren der Steigerung, Minderung und des Crescendo. Berlin/Boston 2019.
- Firges, Janine/Vogel, Juliane: *Gradatio*. Zur Darstellung des Gefühls im Theater des 18. Jahrhunderts. In: Martin von Koppenfels/Cornelia Zumbusch (Hg.): Handbuch Literatur & Emotionen. Berlin/Boston 2016, S. 313–328.
- Fischer, Héribert/Jetté, Fernand: Fond de l'âme. In: Marcel Viller u. a. (Hg.): Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Bd. 5. Paris 1964, Sp. 650–666.
- Flaschka, Horst: Goethes »Werther«. Werkkontextuelle Deskription und Analyse. München 1987.
- Fornäs, Johan u. a.: Into Digital Borderlands. In: ders. u. a. (Hg.): Digital Borderlands. Cultural Studies of Identity and Interactivity on the Internet. New York u. a. 2002, S. 1–47.
- Forschner, Maximilian: Thomas von Aquin. München 2006.
- Forschner, Maximilian: Thomas von Aquin über die menschliche Seele. In: Dagmar Kiesel/Cleophea Ferrari (Hg.): Seele. Frankfurt a. M. 2017, S. 151–168.

- Forster, Michael N.: *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford 2010.
- Forster, Michael N.: Herder and Spinoza. In: Eckart Förster/Yitzhak Y. Melamed (Hg.): *Spinoza and German Idealism*. Cambridge 2012, S. 59–84.
- Fortenbaugh, William: *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*. London 1975.
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2 und 3. Übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a. M. 1986.
- Francisco de Osuna: *Tercer Abecedario espiritual*. Hg. von Melquíades Andrés Martín. Madrid 1972.
- Frank, Caroline: Prolegomena zu einer historischen Raumnarratologie am Beispiel von drei autodiegetisch erzählten Romanen. In: *DIEGESIS. Interdisziplinäres E-Journal für Erzählforschung* 3 (2014). H. 2, S. 22–49. URL: www.diegesis.uni-wuppertal.de/index.php/diegesis/article/download/166/224 (07.07.2023).
- Frank, Caroline: Raum. In: Wolf Schmid/Martin Huber (Hg.): *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Erzählen*. Berlin/Boston 2018, S. 352–361.
- Frank, Caroline: *Raum und Erzählen. Narratologisches Analysemodell und Uwe Tellkamps »Der Turm«*. Würzburg 2017.
- Freud, Sigmund: Ergebnisse, Ideen, Probleme. In: ders.: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Bd. 17: *Schriften aus dem Nachlass*. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1983, S. 151–152.
- Freud, Sigmund: *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*. In: ders.: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Bd. 14: *Werke aus den Jahren 1925–1931*. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1968, S. 207–296.
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Bd. 4: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1969.
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Bd. 11: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1969.
- Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. In: ders.: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Bd. 2/3: *Die Traumdeutung. Über den Traum*. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1968, S. 1–642.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: ders.: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*. Bd. 14: *Werke aus den Jahren 1925–1931*. Hg. von Anna Freud u. a. Frankfurt a. M. 1968, S. 419–506.
- Frevert, Ute: *Gefühle definieren: Begriffe und Debatten aus drei Jahrhunderten*. In: dies. u. a. (Hg.): *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. Frankfurt a. M./New York 2011, S. 9–39.
- Frey, Christiane: *Kleinformat und Monadologie: Leibniz, Benjamin*. In: Matthias Müller/Nils C. Ritter/Pauline Selbig (Hg.): *Barock en miniature – Kleine literarische Formen in Barock und Moderne*. Berlin/Boston 2020, S. 135–173.
- Frey, Christiane: *Laune. Poetiken der Selbstsorge von Montaigne bis Tieck*. Paderborn 2016.
- Friedberg, Anne: *The Virtual Window. From Alberti to Microsoft*. Cambridge 2006.
- Friedrich, Karin (Hg.): *Die Erschließung des Raumes. Konstruktion, Imagination und Darstellung von Räumen und Grenzen im Barockzeitalter*. 2 Bde. Wiesbaden 2014.
- Frohlich, Mary: *The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila's Interior Castle*. Atlanta 1993.

- Fuchs, Thomas: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart 2008.
- Fuchs, Thomas: Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie. Berlin 2020.
- Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald: Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten in Geschichte und Gegenwart – Einführung der Herausgeber. In: dies. (Hg.): Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung. Donauwörth 2000, S. 9–17.
- Galimberti, Umberto: Die Seele. Eine Kulturgeschichte der Innerlichkeit. Wien 2005.
- Gallagher, Shaun: Enactivist Interventions. Rethinking the Mind. Oxford 2017.
- Gamper, Michael: Masse als Kraft. Energetische Konzepte des Sozialen. In: Barbara Gronau (Hg.): Szenarien der Energie. Zur Ästhetik und Wissenschaft des Immateriellen. Bielefeld 2013, S. 25–43.
- Garrett, Anthony J. M.: The History of Probability Theory. In: Gary J. Erickson/Joshua T. Rychert/C. Ray Smith (Hg.): Maximum Entropy and Bayesian Methods. Boise, Idaho, U.S.A., 1997. Proceedings of the 17th International Workshop on Maximum Entropy and Bayesian Methods of Statistical Analysis. Dordrecht 1998, S. 223–238.
- Gente, Peter/Weibel, Peter (Hg.): Deleuze und die Künste. Frankfurt a. M. 2007.
- Gethmann, Daniel: Projektbeschreibung »Models of the Field« am IKKM der Bauhaus-Universität Weimar. URL: [www.ikkm-weimar.de/ehemalige-fellows/daniel-gethmann/\(07.07.2023\)](http://www.ikkm-weimar.de/ehemalige-fellows/daniel-gethmann/(07.07.2023)).
- Gisbertz, Anna-Katharina (Hg.): Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie. München 2011.
- Goethe, Johann Wolfgang: Die Leiden des jungen Werthers. Paralleldruck der Fassungen von 1774 und 1787. In: ders.: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Bd. 8: Die Leiden des jungen Werthers. Die Wahlverwandtschaften. Kleine Prosa. Epen. Hg. von Waltraud Wiethölter. Frankfurt a. M. 1994, S. 9–267.
- Goldmann, Stefan: Von der »Lebenskraft« zum »Unbewussten«. Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie. In: Michael G. Buchholz (Hg.): Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse. Gießen 2005, S. 125–152.
- Goodman, Dena/Norberg, Kathryn (Hg.): Furnishing the Eighteenth Century. What Furniture Can Tell Us About the European and American Past. New York/London 2007.
- Grau, Oliver: Virtuelle Kunst in Geschichte und Gegenwart. Visuelle Strategien. Berlin 2001.
- Greif, Stefan/Heinz, Marion/Clairmont, Heinrich (Hg.): Herder Handbuch. Paderborn 2016.
- Groote, Gerardo: Il trattato »De quattuor generibus meditabilium«. Hg. und übers. von Ilario Tolomio. Padua 1975.
- Groß, Sabine: Johann Gottfried Herder – Anregung, Ärgernis, Provokation. Zur Einleitung. In: dies. (Hg.): Herausforderung Herder. Herder as Challenge. Ausgewählte Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft, Madison 2006. Heidelberg 2010, S. 9–24.
- Günzel, Stephan: Physik und Metaphysik des Raums: Einleitung. In: ders./Jörg Dünne (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2006, S. 19–43.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur. München 2011.

- Haar, Rebecca: Simulation und virtuelle Welten. Theorie, Technik und mediale Darstellung von Virtualität in der Postmoderne. Bielefeld 2019.
- Haase, Jenny: Im Dialog mit dem Anderen. Subjektivität, Alterität und Didaktik in der Lyrik Teresa von Ávilas. In: Matthias Hausmann/Marita Liebermann (Hg.): Inszenierte Gespräche. Zum Dialog als Gattung und Argumentationsmodus in der Romania vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Berlin 2014, S. 65–82.
- Haase, Jenny: »Je ne vis plus d'être vivante, / Et ne mourrai pas d'être morte!«: Teresa von Ávila in der Lyrik Anna de Noailles'. In: Martina Bengert/Iris Roebing-Grau (Hg.): Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses. Tübingen 2019, S. 193–211.
- Haase, Matthias: Vermögen. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 3. Hamburg 2010, S. 2891–2893.
- Hacking, Ian: The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference. Cambridge 1975.
- Hadot, Ilsetraut: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Berlin 1969.
- Hadot, Pierre: Exercices spirituels et philosophie antique. Paris 1981.
- Haferland, Harald/Meyer, Matthias: Streitgespräch. In: dies. (Hg.): Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven. Berlin/New York 2010, S. 429–444.
- Hagner, Michael: Homo cerebrialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn. Berlin 1997.
- Hajduk, Stefan: Poetologie der Stimmung. Ein ästhetisches Phänomen der frühen Goethezeit. Bielefeld 2016.
- Hammer, Franziska: Räume erzählen – erzählende Räume. Raumdarstellung als Poetik. Mit einer exemplarischen Analyse des *Nibelungenliedes*. Heidelberg 2018.
- Hammond, John H.: The Camera Obscura. A Chronicle. Bristol 1981.
- Hampe, Michael/Schnepf, Robert (Hg.): Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Berlin 2006.
- Handfield, Toby (Hg.): Dispositions and Causes. Oxford 2009.
- Handwerker Küchenhoff, Barbara: Spinozas Theorie der Affekte. Kohärenz und Konflikt. Würzburg 2006.
- Harms, Silke: Glauben üben. Grundlinien einer evangelischen Theologie der geistlichen Übung und ihre praktische Entfaltung am Beispiel der »Exerzitien im Alltag«. Göttingen/Oakville 2011.
- Harris, James: Drey Abhandlungen die erste über die Kunst, die andere über die Music, Mählerey und Poesie, die dritte über die Glückseeligkeit. Danzig 1756.
- Harris, James: Three Treatises. The First Concerning Art. The Second Concerning Music, Painting, and Poetry. The Third Concerning Happiness. London 1744.
- Harris, Max: Theatre and Incarnation. Basingstoke u. a. 1990.
- Hartmann, Nicolai: Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin 1938.
- Harwood, Buie/May, Bridget/Sherman, Curt: Architecture and Interior Design through the 18th Century. An Integrated History. Upper Saddle River 2002.
- Haug, Walter: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tübingen 2003.
- Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hg.): Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters. Tübingen 1993.
- Haverkamp, Anselm: Die neueste *Krankheit zum Tode* – Das Werthersyndrom in der Verständigungsliteratur der siebziger Jahre: Fritz Zorn, *Mars*. Mit einem Nachwort über

- Fiktion und Wirklichkeit. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 60 (1986). H. 4, S. 667–696.
- Haverkamp, Anselm/Mende, Dirk (Hg.): Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie. Frankfurt a. M. 2009.
- Hayles, Nancy Katherine: How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago 1999.
- Haym, Rudolf: Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. 2 Bde. Berlin 1880; 1885.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Gesammelte Werke. Bd. 20: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg 1992.
- Heim, Michael: Virtual Reality. In: Michael Kelly (Hg.): Encyclopedia of Aesthetics. Bd. 4. New York/Oxford 1998, S. 442–444.
- Heinz, Marion: Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763–1778). Hamburg 1994.
- Heinz, Marion: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. In: dies./Stefan Greif/Heinrich Clairmont (Hg.): Herder Handbuch. Paderborn 2016, S. 122–140.
- Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften 1764–1772. Hg. von Ulrich Gaier. Frankfurt a. M. 1985, S. 695–810.
- Herder, Johann Gottfried: Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften 1764–1772. Hg. von Ulrich Gaier. Frankfurt a. M. 1985, S. 651–694.
- Herder, Johann Gottfried: Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800. Hg. von Hans Dietrich Irmischer. Frankfurt a. M. 1998, S. 303–640.
- Herder, Johann Gottfried: Erstes Wäldchen. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Hg. von Gunter E. Grimm. Frankfurt a. M. 1993, S. 63–245.
- Herder, Johann Gottfried: Journal meiner Reise im Jahr 1769. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 9.2: Journal meiner Reise im Jahr 1769. Pädagogische Schriften. Hg. von Rainer Wisbert. Frankfurt a. M. 1997, S. 9–126.
- Herder, Johann Gottfried: Kalligone. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800. Hg. von Hans Dietrich Irmischer. Frankfurt a. M. 1998, S. 641–964.
- Herder, Johann Gottfried: Übers Erkennen und Empfinden in der Menschlichen Seele [1774]. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 4: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994, S. 1090–1127.
- Herder, Johann Gottfried: Viertes Wäldchen. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Hg. von Gunter E. Grimm. Frankfurt a. M. 1993, S. 247–442.
- Herder, Johann Gottfried: Vom Erkennen und Empfinden, den zwei Hauptkräften der Menschlichen Seele [1775]. In: ders.: Sämtliche Werke. Bd. 8. Hg. von Bernhard Suphan. Hildesheim 1967 (Nachdr. d. Ausg. Berlin 1892), S. 263–333.
- Herder, Johann Gottfried: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume [1778]. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 4: Schriften zu Philo-

- sophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994, S. 327–393.
- Herder, Johann Gottfried: Werke in zehn Bänden. Bd. 6: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Hg. von Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1989.
- Herder, Johann Gottfried: Zum Sinn des Gefühls. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 4: Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787. Hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt a. M. 1994, S. 233–242.
- Herman, David: Introduction: Narratologies. In: ders. (Hg.): Narratologies. New Perspectives on Narrative Analysis. Columbus 1999, S. 1–30.
- Herman, David: Story Logic. Problems and Possibilities of Narrative. Lincoln/London 2002.
- Herrmann, Hans Peter: Landschaft in Goethes ›Werther‹. Zum Brief vom 18. August. In: ders. (Hg.): Goethes ›Werther‹. Kritik und Forschung. Darmstadt 1994, S. 360–381.
- Herrmann, Leonhard: Gefühlte Freiheit? Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Individualität im Sturm und Drang – Herders mystischer Monismus in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*. In: Sonja Koroliov (Hg.): Emotion und Kognition. Transformationen in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts. Berlin/Boston 2013, S. 46–62.
- Heuser, Marie-Luise: Maximum und Minimum. Brunos Grundlegung der Geometrie in den *Articuli adversus mathematicos* und ihre weiterführende Anwendung in Keplers *Vom sechseckigen Schnee*. In: Klaus Heipke/Wolfgang Neuser/Erhard Wicke (Hg.): Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen. Weinheim 1991, S. 181–197.
- Heuser, Marie-Luise: Raumontologie und Raumfahrt um 1600 und 1900. In: reflex. Tübinger Kunstgeschichte zum Bildwissen 6 (2005), S. 1–15. URL: <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-10857> (07.07.2023).
- Heydebrand, Renate von: Innerlichkeit. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt 1976, Sp. 386–388.
- Hillis, Ken: Digital Sensations. Space, Identity, and Embodiment in Virtual Reality. Minneapolis 1999.
- Hinterhuber, Hartmann: Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein. Wien 2001.
- Hobson, Marian: Du Theatrum Mundi au Theatrum Mentis. In: Revue des Sciences Humaines 167 (1977), S. 379–394.
- Holm, Christiane: Amor und Psyche. Die Erfindung eines Mythos in Kunst, Wissenschaft und Alltagskultur (1765–1840). München/Berlin 2006.
- Holzhausen, Jens (Hg.): Psychē – Seele – anima. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998. Stuttgart/Leipzig 1998.
- Horn, Fabian: Introduction: Space and Metaphor. In: ders./Cilliers Breytenbach (Hg.): Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations. Berlin 2016, S. 9–20.
- Høystad, Ole Martin: Die Seele. Eine Kulturgeschichte. Wien u. a. 2017.
- Hubig, Christoph: Möglichkeit. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Bd. 2. Hamburg 2010, S. 1642–1649.
- Hufeland, Christoph Wilhelm: Ideen über Pathogenie und Einfluß der Lebenskraft auf Entstehung und Form der Krankheiten, als Einleitung zu pathologischen Vorlesungen. Jena 1795.

- Humar, Marcel: Antike Emotionstheorien. Philosophische Erklärungen von Emotionen im Kontext der Eudaimonie. In: Hermann Kappelhoff u. a. (Hg.): Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2019, S. 3–12.
- Humboldt, Wilhelm von: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Berlin 1836.
- Hume, David: A Treatise of Human Nature. Bd. 1. Hg. von David Fate Norton und Mary J. Norton. Oxford 2007.
- Ignacio de Loyola: Ejercicios espirituales. In: ders.: Obras completas. Hg. von Ignacio Iparraguirre und Candido de Dalmases. Madrid 1982, S. 207–290.
- Ignacio de Loyola: Exercitia spiritualia. Rom 1548.
- Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen. Übers. von Peter Knauer SJ nach dem spanischen Urtext. Würzburg 1999.
- Irmscher, Hans Dietrich: Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder. In: Bernhard Gajek (Hg.): Hamann – Kant – Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn. Frankfurt a. M. u. a. 1987, S. 111–192.
- Irmscher, Hans Dietrich: Die Kontroverse zwischen Kant und Herder über die Methode der Geschichtsphilosophie. In: Marion Heinz/Violetta Stolz (Hg.): »Weitstrahlendes« Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder von Hans Dietrich Irmscher. Würzburg 2009, S. 295–334.
- Jammer, Max: Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics. Cambridge 1957.
- Jammer, Max: Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. Übers. von Paul Wilpert. Darmstadt 1960.
- Jansen, Ludger: Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der »Metaphysik«. Frankfurt a. M. u. a. 2002.
- Jaquet, Chantal: L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions passions chez Spinoza. Paris 2004.
- Jiva, Amalia: Turning Within: Passages of Interiority in *The Confessions*, *The Inferno*, and *The Interior Castle*. Diss., Boston University 2013. URL: <https://hdl.handle.net/2144/12788> (07.07.2023).
- Jüttemann, Gerd/Sonntag, Michael/Wulf, Christoph (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991.
- Kablitz, Andreas: Kunst des Möglichen. Theorie der Literatur. Freiburg i. Br. 2013.
- Kafka, Franz: »Oktavheft B« (Januar/Februar 1917). In: ders.: Nachgelassene Schriften und Fragmente I (= Schriften Tagebücher Briefe. Kritische Ausgabe). Hg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a. M. 1993, S. 304–334.
- Kagan, Jerome: What Is Emotion? History, Measures, and Meanings. New Haven/London 2007.
- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.): Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos. Berlin 1988.
- Kant, Immanuel: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt. Lateinisch–Deutsch. Hg. und übers. von Klaus Reich. Hamburg 1958.
- Kant, Immanuel: Werkausgabe. Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1974.

- Kant, Immanuel: Werkausgabe. Bd. 10: Kritik der Urteilskraft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 2002.
- Kappelhoff, Hermann u. a. (Hg.): Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2019.
- Kasprovicz, Dawid: Der Körper auf Tauchstation. Zu einer Wissensgeschichte der Immersion. Baden-Baden 2019.
- Kaulbach, Friedrich: Kraft. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Basel 1976, Sp. 1177–1184.
- Keil, Geert: Über den Homunkulus-Fehlschluß. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 57 (2003). H. 1, S. 1–26.
- Kepler, Johannes: Gesammelte Werke. Bd. 2: Astronomiae pars optica. Ad Vitellionem Paralipomena. Hg. von Franz Hammer. München 1939.
- Kircher, Athanasius: Ars magna lucis et umbrae. Amsterdam 1671.
- Klappert, Annina: Sand als metaphorisches Modell für Virtualität. Berlin 2020.
- Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann: Literatur und Möglichkeiten. In: Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften 14 (2010), S. 163–204.
- Klein, Hans-Dieter (Hg.): Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte. Würzburg 2005.
- Kleinschmidt, Erich: Die Wirklichkeit der Literatur. Fiktionsbewusstsein und das Problem der ästhetischen Realität von Dichtung in der Frühen Neuzeit. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 56 (1982). H. 2, S. 174–197.
- Klinger, Friedrich Maximilian: Werke. Bd. 11: Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur. Erster Theil. Neue wohlfeile Ausgabe. Leipzig 1832.
- Kluge, Friedrich: virtuell. In: ders.: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. von Elmar Seebold. Berlin/New York 1989, S. 766.
- Knebel, Sven/Grötter, Ralf: Virtualität. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11. Basel 2001, Sp. 1062–1068.
- Koch, Manfred: Introspektion. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Darmstadt 1976, Sp. 522–524.
- Koelb, Clayton: The Revivifying Word. Literature, Philosophy, and the Theory of Life in Europe's Romantic Age. Rochester 2008.
- Köster, Werner: Raum. In: Ralf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt 2011, S. 278–296.
- Kofman, Sarah: Camera obscura. De l'ideologie. Paris 1973.
- Koldau, Linda Maria: Teresa von Avila. Agentin Gottes 1515–1582. München 2014.
- Koppenfels, Martin von/Zumbusch, Cornelia: Einleitung. In: dies. (Hg.): Handbuch Literatur & Emotionen. Berlin/Boston 2016, S. 1–36.
- Koppenfels, Martin von/Zumbusch, Cornelia (Hg.): Handbuch Literatur & Emotionen. Berlin/Boston 2016.
- Koschorke, Albrecht: Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern. Frankfurt a. M. 1990.
- Koschorke, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München 1999.

- Koschorke, Albrecht: Seeleneinschreibeverfahren. Die Theorie der Imagination als Schnittstelle zwischen Anthropologie und Literatur. In: Rudolf Behrens/Roland Galle (Hg.): Historische Anthropologie und Literatur. Romanistische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft. Würzburg 1995, S. 135–154.
- Koschorke, Albrecht: Wissenschaften des Arbiträren. Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie und die Entstehung der modernen Hermeneutik um 1800. In: Joseph Vogl (Hg.): Poetologien des Wissens um 1800. München 1999, S. 19–52.
- Krämer, Sybille (Hg.): Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien. Frankfurt a. M. 1998.
- Krämer, Sybille: Die Schrift als Hybrid aus Sprache und Bild. Thesen über die Schriftbildlichkeit unter Berücksichtigung von Diagrammatik und Kartographie. In: Torsten Hoffmann/Gabriele Rippl (Hg.): Bilder. Ein (neues) Leitmedium? Göttingen 2006, S. 79–92.
- Krämer, Sybille: Was haben die Medien, der Computer und die Realität miteinander zu tun? Zur Einleitung in diesen Band. In: dies. (Hg.): Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien. Frankfurt a. M. 1998, S. 9–26.
- Krämer, Sybille/Bredekamp, Horst: Kultur, Technik, Kulturtechnik: Wider die Diskursivierung der Kultur. In: dies. (Hg.): Bild, Schrift, Zahl. München 2003, S. 11–22.
- Kristeva, Julia: *Thérèse mon amour. Récit. Sainte Thérèse d'Avila.* Paris 2008.
- Krüger, Lorenz u. a. (Hg.): *The Probabilistic Revolution.* 2 Bde. Cambridge u. a. 1987.
- Krüger, Oliver: *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus.* Freiburg i. Br. 2004.
- Kukkonen, Karin: *Probability Designs. Literature and Predictive Processing.* New York 2020.
- Lajer-Burcharth, Ewa/Söntgen, Beate: Introduction: Interiors and Interiority. In: dies. (Hg.): *Interiors and Interiority.* Berlin/Boston 2016, S. 1–13.
- Lakoff, George/Johnson, Mark: *Metaphors We Live By.* Chicago 1980.
- Lange, Carsten: *Architekturen der Psyche. Raumdarstellung in der Literatur der Romantik.* Würzburg 2007.
- Lanier, Jaron: *Anbruch einer neuen Zeit. Wie Virtual Reality unser Leben und unsere Gesellschaft verändert.* Übers. von Heike Schlatterer und Sigrid Schmid. Hamburg 2018.
- Lanier, Jaron: *Virtuelle Realität – Ein Gespräch mit Adam Heilbrun.* In: ders.: *Wenn Träume erwachsen werden. Ein Blick auf das digitale Zeitalter. Essays und Interviews 1984–2014.* Übers. von Friedrich Pflüger u. a. Hamburg 2015, S. 41–71.
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand: *Das Vokabular der Psychoanalyse.* Übers. von Emma Moersch. Frankfurt a. M. 1972.
- Largier, Niklaus: *Gegen die Natur. Lebende Bilder, die Animation der Sinne und die Erfindung der Pornographie.* In: Christina Lechtermann/Kirsten Wagner/Horst Wenzel (Hg.): *Möglichkeitsräume. Zur Performativität von sensorischer Wahrnehmung.* Berlin 2007, S. 183–208.
- Largier, Niklaus: *Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese.* München 2007.
- Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft.* Stuttgart 2008.
- Le Camus de Mézières, Nicolas: *Le génie de l'architecture, ou, L'analogie de cet art avec nos sensations.* Paris 1780.

- Le Camus de Mézières, Nicolas: *The Genius of Architecture; or, The Analogy of That Art With Our Sensations*. Hg. von Julia Bloomfield, Kurt W. Forster und Thomas F. Reese. Übers. von David Britt. Santa Monica 1992.
- Lee, Meredith: »Klopstock!«. Werther, Lotte and the Reception of Klopstock's Odes. In: Gertrud Bauer Pickar/Sabine Cramer (Hg.): *The Age of Goethe Today. Critical Reexamination and Literary Reflection*. München 1990, S. 1–11.
- Lehmann, Johannes F.: *Geschichte der Gefühle. Wissenschafts- und Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte*. In: Martin von Koppenfels/Cornelia Zumbusch (Hg.): *Handbuch Literatur & Emotionen*. Berlin/Boston 2016, S. 140–157.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. In: ders.: *Sämtliche Schriften und Briefe. Reihe 6: Philosophische Schriften. Bd. 6: Nouveaux Essais*. Hg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Berlin 1990, S. 39–527.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Werke. Bd. 3: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Hg. von Artur Buchenau und Ernst Cassirer. Übers. von Ernst Cassirer. Leipzig 1926.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Specimen Dynamicum. Lateinisch–Deutsch*. Hg. und übers. von Hans Günter Dosch, Glenn W. Most und Enno Rudolph. Hamburg 1982.
- Leinkauf, Thomas: *Der Begriff des Raumes in der Diskussion um 1600*. In: *kunsttexte.de. E-Journal für Kunst- und Bildgeschichte* 1 (2011), S. 1–10. URL: <https://doi.org/10.18452/7630> (07.07.2023).
- Leinkauf, Thomas: *Möglichkeit, Potential, Kraft (possibilitas, potentia, potestas, virtus/vis)*. In: Frank Fehrenbach/Karin Leonhard/Robert Felfe (Hg.): *Kraft, Intensität, Energie. Zur Dynamik der Kunst*. Berlin/Boston 2018, S. 31–51.
- Leinkauf, Thomas: *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Berlin 2009.
- Leinkauf, Thomas: *Die Seele als Selbstverhältnis. Der Begriff »Seele« und seine Bedeutung zu Beginn der Frühen Neuzeit (Marsilio Ficino)*. In: Peter Nickl/Georgios Terizakis (Hg.): *Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit? Philosophische Ergründungen. Texte zum ersten Festival der Philosophie in Hannover 2008*. Bielefeld 2010, S. 145–167.
- Lemke, Anja: *Forschungsprojekt »Figurations of Possibility« an der Universität zu Köln*. URL: <https://ids1.phil-fak.uni-koeln.de/personen/professoreseiten/prof-dr-anja-lemke/forschungsprojekte> (07.07.2023).
- Leonhard, Karin: *Was ist Raum im 17. Jahrhundert? Die Raumfrage des Barocks: Von Descartes zu Newton und Leibniz*. In: Pablo Schneider/Horst Bredekamp (Hg.): *Visuelle Argumentationen. Die Mysterien der Repräsentation und die Berechenbarkeit der Welt*. München/Paderborn 2005, S. 11–34.
- Lestringant, Frank: *Die Erfindung des Raums. Kartographie, Fiktion und Alterität in der Literatur der Renaissance. Erfurter Mercator-Vorlesungen*. Hg. von Jörg Dünne. Bielefeld 2012.
- Leventhal, Robert S.: »Eins und Alles«: Herders Spinoza-Aneignung in *Gott, einige Gespräche*. In: *Publications of the English Goethe Society* 86 (2017). H. 2, S. 67–89.
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding. Bd. 1*. Hg. von Alexander Campbell Fraser. Oxford 1984.
- Loder, Justus Christian von: *Tabulae anatomicae, quas ad illustrandam humani corporis fabricam*. 2 Bde. Weimar 1794–1803.
- Lohne, Johannes: *Zur Geschichte des Brechungsgesetzes*. In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 47 (1963). H. 2, S. 152–172.

- López-Baralt, Luce: Teresa of Jesus and Islam: The Simile of the Seven Concentric Castles of the Soul. In: Hilaire Kallendorf (Hg.): *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Boston/Leiden 2010, S. 175–199.
- Ludolphus de Saxonía: *Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliiis et Scriptoribus orthodoxis concinnata*. Hg. von A. Clovis Bolard, Ludovicus Maria Rigollot und Jean Baptiste Carandet. Paris/Rom 1865.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1998.
- Mahr, Bernd: Ein Modell des Modellseins. Ein Beitrag zur Aufklärung des Modellbegriffs. In: Ulrich Dirks/Eberhard Knobloch (Hg.): *Modelle*. Frankfurt a. M. 2008, S. 187–218.
- Mahr, Bernd: Das Mögliche im Modell und die Vermeidung der Fiktion. In: Thomas Macho/Annette Wunschel (Hg.): *Science & Fiction. Über Gedankenexperimente in Wissenschaft, Philosophie und Literatur*. Frankfurt a. M. 2004, S. 161–182.
- Marmodoro, Anna (Hg.): *The Metaphysics of Powers. Their Grounding and Their Manifestations*. New York 2010.
- Marxer, Fridolin: *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*. Freiburg i. Br. 1963.
- Maryks, Robert Aleksander (Hg.): *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden/Boston 2014.
- Massumi, Brian: *Envisioning the Virtual*. In: Mark Grimshaw (Hg.): *The Oxford Handbook of Virtuality*. Oxford/New York 2014, S. 55–70.
- Massumi, Brian: *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham/London 2002.
- Mauss, Marcel: *Die Techniken des Körpers*. In: ders.: *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 2: Gabentausch. Soziologie und Psychologie. Todesvorstellungen. Körpertechniken. Begriff der Person. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 1989, S. 197–220.
- McGinn, Bernard: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Bd. 6.2: *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500–1650)*. New York 2017.
- McGinn, Colin: *Das geistige Auge. Von der Macht der Vorstellungskraft*. Darmstadt 2007.
- Melamed, Yitzak Y.: Spinoza's Metaphysics of Thought: Parallelisms and the Multifaceted Structure of Ideas. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 86 (2013). H. 3, S. 636–683.
- Mellmann, Katja: *Das Buch als Freund – der Freund als Zeugnis. Zur Entstehung eines neuen Paradigmas für Literaturrezeption und persönliche Beziehungen, mit einer Hypothese zur Erstrezeption von Goethes *Werther**. In: Hans-Edwin Friedrich/Fotis Jannidis/Marianne Willems (Hg.): *Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert*. Tübingen 2006, S. 201–241.
- Menary, Richard (Hg.): *The Extended Mind*. Cambridge 2010.
- Menke, Christoph: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008.
- Menke, Christoph: *Die Kraft der Kunst*. Frankfurt a. M. 2013.
- Mercer, Christia: *Descartes' Debt to Teresa of Ávila, Or Why We Should Work on Women in the History of Philosophy*. In: *Philosophical Studies* 174 (2017). H. 10, S. 2539–2555.
- Metzger, Wolfgang: *Das Experiment in der Psychologie*. In: *Studium generale* 5 (1952), S. 142–163.
- Michalsky, Tanja: *Raum visualisieren. Zur Genese des modernen Raumverständnisses in Medien der Frühen Neuzeit*. In: Alexander C. T. Geppert/Uffa Jensen/Jörn Weinhold (Hg.): *Ortsgespräche. Raum und Kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert*. Bielefeld 2005, S. 287–310.

- Mittler, Nicolas: *Virtualität im Minnesang um 1200. Transdisziplinäre Analysen*. Frankfurt a. M. u. a. 2017.
- Molnar, George: *Powers. A Study in Metaphysics*. Oxford 2003.
- Monaco, Davide: *The Fundamental Equation of Nature: Spinoza's Theory of Parallelism Revisited*. Diss., University of Aberdeen 2018. URL: <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.752681> (07.07.2023).
- Moosmüller, Silvan/Previšić, Boris/Spaltenstein, Laure (Hg.): *Stimmungen und Vielstimmigkeit der Aufklärung*. Göttingen 2017.
- More, Henry: *The Immortality of the Soul*. In: ders.: *Philosophical Writings of Henry More*. Hg. von Flora Isabel Mackinnon. New York 1925, S. 57–180.
- Moreau, Pierre-François: *Imitation der Affekte und zwischenmenschliche Beziehungen*. In: Michael Hampe/Robert Schnepf (Hg.): *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Berlin 2006, S. 183–195.
- Moritz, Karl Philipp/Pockels, Karl Friedrich/Maimon, Salomon (Hg.): *Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Bd. 9, St. 3. Berlin 1792.
- Morsch, Carsten: *Blickwendungen. Virtuelle Räume und Wahrnehmungserfahrungen in höfischen Erzählungen um 1200*. Berlin 2011.
- Moyano, Olivier: *L'espace et la spatialité psychique chez Freud*. In: *Revue Belge de Psychanalyse* 31 (1997), S. 85–91.
- Mühlhoff, Rainer: *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt a. M./New York 2018.
- Mühlhoff, Rainer/Schütz, Theresa: *Die Macht der Immersion. Eine affekttheoretische Perspektive*. In: *Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 19 (2019). H. 1, S. 17–34.
- Mülder-Bach, Inka: *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der »Darstellung« im 18. Jahrhundert*. München 1998.
- Mülder-Bach, Inka/Neumann, Gerhard: *Einleitung*. In: dies. (Hg.): *Räume der Romantik*. Würzburg 2007, S. 7–12.
- Mülder-Bach, Inka/Neumann, Gerhard (Hg.): *Räume der Romantik*. Würzburg 2007.
- Müller, Dorit/Weber, Julia: *Einleitung: Die Räume der Literatur. Möglichkeiten einer raumbezogenen Literaturwissenschaft*. In: dies. (Hg.): *Die Räume der Literatur. Exemplarische Zugänge zu Kafkas Erzählung »Der Bau«*. Berlin/Boston 2013, S. 1–21.
- Müller, Dorit/Weber, Julia (Hg.): *Die Räume der Literatur. Exemplarische Zugänge zu Kafkas Erzählung »Der Bau«*. Berlin/Boston 2013.
- Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*. Tübingen 1998.
- Müller-Salget, Klaus: *Zur Struktur von Goethes Werther*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100 (1981), S. 527–544.
- Müller-Tamm, Jutta: *Abstraktion als Einfühlung. Zur Denkfigur der Projektion in Psychophysiologie, Kulturtheorie, Ästhetik und Literatur der frühen Moderne*. Freiburg i. Br. 2005.
- Müller-Tamm, Jutta: *WeltKörperInnenraum. Anmerkungen zur literarischen Anthropologie des Körperinneren*. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25 (2000). H. 1, S. 95–133.
- Münker, Stefan: *Medienphilosophie der Virtual Reality*. In: Ludwig Nagl/Mike Sandbothe (Hg.): *Systematische Medienphilosophie*. Berlin 2005, S. 381–396.

- Münker, Stefan: Philosophie nach dem »Medial Turn«. Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft. Bielefeld 2009.
- Münker, Stefan: Virtualität. In: Alexander Roesler/Bernd Stiegler (Hg.): Grundbegriffe der Medientheorie. Paderborn 2005, S. 244–250.
- Muhle, Maria/Voss, Christiane (Hg.): Black Box Leben. Berlin 2017.
- Nancy, Jean-Luc: Ausdehnung der Seele. In: ders.: Ausdehnung der Seele. Texte zu Körper, Kunst und Tanz. Übers. von Miriam Fischer. Zürich/Berlin 2010, S. 73–86.
- Nannini, Sandro: Seele, Geist und Körper. Historische Wurzeln und philosophische Grundlagen der Kognitionswissenschaften. Frankfurt a. M. u. a. 2006.
- Necker, Gerold: »Como león bramando«: Jewish Motifs in Teresa de Ávila's Poetry. In: Martina Bengert/Iris Roebing-Grau (Hg.): Santa Teresa. Critical Insights, Filiations, Responses. Tübingen 2019, S. 37–52.
- Neumann, Gerhard: Goethes *Werther*. Die Geburt des modernen europäischen Romans. In: Bernhard Beutler/Anke Bosse (Hg.): Spuren, Signaturen, Spiegelungen. Zur Goethe-Rezeption in Europa. Köln u. a. 2000, S. 515–537.
- Neumeister, Sebastian: Das unlesbare Buch. Die Exerzitien des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht. In: Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik 59 (1986), S. 275–293.
- Newmark, Catherine: Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant. Hamburg 2008.
- Newton, Isaac: Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light. New York 1952 (Nachdr. d. vierten Ausg. London 1730).
- Nickl, Peter/Terizakis, Georgios (Hg.): Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit. Philosophische Ergründungen. Bielefeld 2010.
- Nisbet, Hugh B.: Herder and Scientific Thought. Cambridge 1970.
- N. N.: diagram, n. In: OED Online. Oxford University Press, September 2020. URL: www.oed.com/view/Entry/51854 (07.07.2023).
- N. N.: Rhetorica ad Herennium. Lateinisch–Deutsch. Hg. und übers. von Theodor Nüßlein. München/Zürich 1994.
- N. N.: Virtualität. In: Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Hg. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion. Mannheim u. a. 1996, S. 1682.
- N. N.: virtualiter. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste. Bd. 48. Leipzig/Halle 1746, Sp. 1788.
- N. N.: virtuell. In: Hans Schulz (Hg.): Deutsches Fremdwörterbuch. Bd. 6. Berlin/New York 1983, S. 194–195.
- N. N.: virtuell. In: Wolfgang Pfeifer u. a. (Hg.): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Digitalisierte und überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. Beruhend auf der 2. Auflage der dreibändigen Fassung von 1993. URL: <https://www.dwds.de/wb/etymwb/virtuell> (07.07.2023).
- Noë, Alva: Action in Perception. Cambridge 2004.
- Noë, Alva: Life is the Way the Animal is in the World. A Talk with Alva Noë. In: Edge.org. URL: stage.edge.org/conversation/alva_no-life-is-the-way-the-animal-is-in-the-world (07.07.2023).
- Noë, Alva/O'Regan, J. Kevin: On the Brain-Basis of Visual Consciousness: A Sensorimotor Account. In: Alva Noë/Evan Thompson (Hg.): Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception. Cambridge 2002, S. 567–598.

- Norton, Robert E.: Herder's Concept of »Kraft« and the Psychology of Semiotic Functions. In: Wulf Koepke (Hg.): Johann Gottfried Herder. Academic Disciplines and the Pursuit of Knowledge. Columbia 1996, S. 22–31.
- Nünning, Ansgar: Formen und Funktionen literarischer Raumdarstellung: Grundlagen, Ansätze, narratologische Kategorien und neue Perspektiven. In: Wolfgang Hallet/Birgit Neumann (Hg.): Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn. Bielefeld 2015, S. 33–52.
- O'Donoghue, Diane: Mapping the Unconscious: Freud's »Topographic« Constructions. In: Visual Resources 23 (2007). H. 1–2, S. 105–117.
- Oesterheldt, Anja: Perspektive und Totaleindruck. Höhepunkt und Ende der Multiperspektivität in Christoph Martin Wielands *Aristipp* und Clemens Brentanos *Godwi*. München 2010.
- Okolowitz, Herbert: Virtualität bei G. W. Leibniz. Eine Retrospektive. Diss., Universität Augsburg 2006. URL: <https://opus.bibliothek.uni-augsburg.de/opus4/454> (07.07.2023).
- Olejniczak Lobsien, Verena: Skeptische Phantasie. Eine andere Geschichte der frühneuzeitlichen Literatur. Nikolaus von Kues, Montaigne, Shakespeare, Cervantes, Burton, Herbert, Milton, Marvell, Margaret Cavendish, Aphra Behn, Anne Conway. München 1999.
- Olejniczak Lobsien, Verena/Lobsien, Eckhard: Die unsichtbare Imagination. Literarisches Denken im 16. Jahrhundert. München 2003.
- Otto, Peter: Multiplying Worlds. Romanticism, Modernity, and the Emergence of Virtual Reality. Oxford 2011.
- Panofsky, Erwin: Die Perspektive als »symbolische Form«. In: ders.: Deutschsprachige Aufsätze II. Hg. von Karen Michels und Martin Warnke. Berlin 1998, S. 664–757.
- Park, Katharine: Picos *De Imaginatione* in der Geschichte der Philosophie. In: Gianfrancesco Pico della Mirandola: Über die Vorstellung. *De imaginatione*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hg. von Eckhard Keßler. München 1984, S. 16–43.
- Peirce, Charles Sanders: Lectures on Pragmatism. In: ders.: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Bd. 5/6: Pragmatism and Pragmaticism. Scientific Metaphysics. Hg. von Charles Hartshorne und Paul Weiss. Cambridge 1974, S. 11–131.
- Peirce, Charles Sanders: Virtual. In: James Mark Baldwin (Hg.): Dictionary of Philosophy and Psychology. Bd. 2. New York/London 1902, S. 763–764.
- Pelletier, Louise: Architecture in Words. Theatre, Language and the Sensuous Space of Architecture. London/New York 2006.
- Perler, Dominik: Verstümmelte und verworrene Ideen. Sinneswahrnehmung und Erkenntnis bei Spinoza. In: ders./Markus Wild (Hg.): Sehen und Begreifen. Theorien der Sinneswahrnehmung in der frühen Neuzeit. Berlin/New York 2008, S. 177–202.
- Pfeiffer, Karl Ludwig: Fiktion und Tatsächlichkeit. Momente und Modelle funktionaler Textgeschichte. Hamburg 2015.
- Plänkers, Tomas: »Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon«? Zum Konzept des psychischen Raums. In: Karsten Münch u. a. (Hg.): Zeit und Raum im psychoanalytischen Denken. Arbeitstagung der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung in Bremen, 27. bis 30. April 2005. Frankfurt a. M. 2005, S. 152–168.
- Platon: Timaios. Hg. und übers. von Manfred Kuhn. Hamburg 2017.
- Plett, Heinrich Franz: Rhetorik der Affekte. Englische Wirkungsästhetik im Zeitalter der Renaissance. Tübingen 1975.

- Plotz, John: *Semi-Detached. The Aesthetics of Virtual Experience since Dickens*. Princeton 2017.
- Pütz, Peter: Werthers Leiden an der Literatur. In: William J. Lillyman (Hg.): *Goethe's Narrative Fiction. The Irvine Goethe Symposium*. Berlin/New York 1983, S. 55–68.
- Rabbow, Paul: *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München 1954.
- Rahner, Hugo: Die »Anwendung der Sinne« in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 79 (1957). H. 4, S. 434–456.
- Rahner, Karl: Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. In: ders.: *Schriften zur Theologie*. Bd. 15: Wissenschaft und christlicher Glaube. Zürich u. a. 1983, S. 373–408.
- Rapp, Christof: Kommentar zu *Rhetorik* Zweites Buch. In: Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 4.2: *Rhetorik*. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von Christof Rapp. Berlin 2002, S. 525–804.
- Rapp, Christof: Kommentar zu *Rhetorik* Drittes Buch. In: Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 4.2: *Rhetorik*. Hg. von Hellmut Flashar. Übers. und erl. von Christof Rapp. Berlin 2002, S. 805–1007.
- Raulet, Gérard: Die Kunst, »an die Seele zu gehen« – Kraft und *energeia* in Herders erstem *Kritischen Wäldchen*. In: Elisabeth Décultot/Gerhard Lauer (Hg.): *Herder und die Künste. Ästhetik, Kunsttheorie, Kunstgeschichte*. Heidelberg 2013, S. 33–62.
- Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2017.
- Reckwitz, Andreas: *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist 2006.
- Reents, Friederike: *Stimmungsästhetik. Realisierungen in Literatur und Theorie vom 17. bis ins 21. Jahrhundert*. Göttingen 2015.
- Renner, Karl N.: »... laß das Büchlein deinen Freund seyn«. Goethes Roman »Die Leiden des jungen Werthers« und die Diätetik der Aufklärung. In: ders./Georg Häntzschel/John Ormrod (Hg.): *Zur Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Einzelstudien*. Tübingen 1985, S. 1–20.
- Rentsch, Thomas: *Thesen zur philosophischen Metaphorologie*. In: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*. Frankfurt a. M. 2009, S. 137–152.
- Rheingold, Howard: *Virtual Reality*. New York u. a. 1991.
- Ricard, Robert: Le symbolisme du »château intérieur« chez sainte Thérèse. In: *Bulletin Hispanique* 67 (1965). H. 1–2, S. 25–41.
- Ricken, Friedo u. a.: Seele. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Darmstadt 1995, Sp. 1–89.
- Rieger, Stefan: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*. Frankfurt a. M. 2003.
- Rieger, Stefan: *Menschensteuerung. Zu einer Wissensgeschichte der Virtualität*. In: Sabina Jeschke/Leif Kobbelt/Alicia Dröge (Hg.): *Exploring Virtuality. Virtualität im interdisziplinären Diskurs*. Wiesbaden 2014, S. 19–43.
- Rieger, Stefan/Kasprowicz, Dawid (Hg.): *Handbuch Virtualität*. Wiesbaden 2020.
- Rieger, Stefan/Niewerth, Dennis: *Virtualität: Konzepte, Körper und Museen*. In: Arne Scheuermann/Francesca Vidal (Hg.): *Handbuch Medienrhetorik*. Berlin/Boston 2017, S. 501–523.

- Rigby, Kate: Tuning in to Spirit of Place. In: John Cameron (Hg.): *Changing Places. Re-Imagining Australia*. Double Bay 2003, S. 107–115.
- Rodionoff, Anolga: Pour une généalogie du virtuel. In: *Sens public* (2018), S. 4–24. URL: <https://doi.org/10.7202/1059036ar> (07.07.2023).
- Rohner, Isabel: Diamant. In: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart/Weimar 2012, S. 73–74.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton 1979.
- Rorty, Richard: Der Roman als Mittel zur Erlösung aus der Selbstbezogenheit. In: Joachim Küpper/Christoph Menke (Hg.): *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt a. M. 2003, S. 49–66.
- Rosenhauer, Sarah: *Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an das Phänomen der Kontingenz*. Paderborn 2018.
- Roskamm, Wilhelm: Vom Nachbild zum virtuellen Bild. Überlegungen im Anschluss an Bergsons Wahrnehmungstheorie. In: Werner Busch/Carolin Meister (Hg.): *Nachbilder. Das Gedächtnis des Auges in Kunst und Wissenschaft*. Zürich 2011, S. 215–239.
- Roth, Peter: *Virtualis* als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen. In: ders./Stefan Schreiber/Stefan Siemons (Hg.): *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*. Augsburg 2000, S. 33–41.
- Roudinesco, Élisabeth/Plon, Michel: *Wörterbuch der Psychoanalyse. Namen, Länder, Werke, Begriffe*. Übers. von Christoph Eissing-Christophersen u. a. Wien 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Les Confessions de J. J. Rousseau*. In: ders.: *Œuvres complètes*. Bd. 1: *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. Hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. Paris 1959, S. 1–656.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Ébauches des Confessions*. In: ders.: *Œuvres complètes*. Bd. 1: *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. Hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. Paris 1959, S. 1148–1164.
- Russo, Maria Teresa: Geografie dell'interiorita': castelli e labirinti tra Teresa d'Avila e il pensiero contemporaneo. In: *B@belonline*. Rivista online di Filosofia 1/2 (2016), S. 74–90. URL: <https://romatypress.uniroma3.it/libro/bbelonline-vol-1-2-filosofia-e-mistica/> (07.07.2023).
- Ryan, Marie-Laure: *Narrative as Virtual Reality. Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. Baltimore/London 2001.
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. Chicago 1949.
- Saar, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin 2013.
- Sahraoui, Nassima: *Dynamis. Eine materialistische Philosophie der Differenz*. Bielefeld 2022.
- Salatowsky, Sascha: *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam/Philadelphia 2006.
- Saler, Michael: *As If. Modern Enchantment and the Literary Prehistory of Virtual Reality*. Oxford 2012.
- Salmony, Hannsjörg: *Die Philosophie des jungen Herder*. Zürich 1949.
- Sandbothe, Mike/Möller, Svenja/Stang, Richard: Das Reale im Virtuellen und das Virtuelle im Realen entdecken! Gespräch mit Dr. Mike Sandbothe über den scheinbaren Gegensatz zwischen virtuellen und realen Welten. In: *DIE Zeitschrift für Erwachsenenbildung* 3 (2001), S. 17. URL: <http://www.diezeitschrift.de/32001/gespraech.htm> (07.07.2023).

- Sasse, Sylvia: Poetischer Raum: Chronotopos und Geopoetik. In: Stephan Günzel (Hg.): Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar 2010, S. 294–308.
- Sauder, Gerhard: *Werther* – empfindsam? In: Raymond Heitz/Christine Maillard (Hg.): Neue Einblicke in Goethes Erzählwerk/Nouveaux regards sur l'œuvre narrative de Goethe. Genese und Entwicklung einer literarischen und kulturellen Identität/Genèse et évolution d'une identité littéraire et culturelle. Heidelberg 2010, S. 27–44.
- Schäfer, Armin/Rieger, Stefan/Tuschling, Anna (Hg.): Virtuelle Lebenswelten. Körper – Räume – Affekte. Berlin/Boston 2020.
- Scheer, Monique: Topografien des Gefühls. In: Ute Frevert u. a. (Hg.): Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne. Frankfurt a. M./New York 2011, S. 41–64.
- Scherpe, Klaus R.: Werther und Wertherwirkung. Zum Syndrom bürgerlicher Gesellschaftsordnung im 18. Jahrhundert. Bad Homburg 1970.
- Scheve, Christian von/Slaby, Jan: Emotion, emotion concept. In: dies. (Hg.): Affective Societies. Key Concepts. London/New York 2019, S. 42–51.
- Schmal, Daniel: Virtual Reflection: Antoine Arnauld on Descartes' Concept of *conscientia*. In: British Journal for the History of Philosophy 28 (2020). H. 4, S. 714–734.
- Schmal, Daniel: Visual Perception and the Cartesian Concept of Mind: Descartes and the Camera Obscura. In: Conflicting Values of Inquiry 37 (2015), S. 69–91.
- Schmetkamp, Susanne/Zorn, Magdalena (Hg.): Variationen des Mitfühlens. Empathie in Musik, Literatur, Film und Sprache. Mainz/Stuttgart 2018.
- Schnyder, Peter: Alea. Zählen und Erzählen im Zeichen des Glücksspiels 1650–1850. Göttingen 2009.
- Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M. 1980.
- Schürmann, Eva/Waszek, Norbert/Weinrich, Frank (Hg.): Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- Schulte-Sasse, Jochen: Einbildungskraft/Imagination. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2001, S. 88–120.
- Schumann, Michael: Die Kraft der Bilder. Gedanken zu Hans Blumenbergs Metaphernkunde. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 69 (1995). H. 3, S. 407–422.
- Schuppisser, Fritz Oskar: Schauen mit den Augen des Herzens. Zur Methodik der spätmittelalterlichen Passionsmeditation, besonders in der Devotio Moderna und bei den Augustinern. In: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.): Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters. Tübingen 1993, S. 169–210.
- Seamon, David: Place, Place Identity, and Phenomenology: A Triadic Interpretation Based on J. G. Bennett's Systematics. In: Hernan Casakin/Fátima Bernardo (Hg.): The Role of Place Identity in the Perception, Understanding, and Design of Built Environments. Oak Park 2012, S. 3–21.
- Setton, Dirk: Die aristotelische Theorie der Potentialität. Das neunte Buch der *Metaphysik*. In: Niklaus Largier/Anja Lemke (Hg.): Theorien des Möglichen. Berlin 2022, S. 23–56.
- Sheppard, Anne: The Poetics of Phantasia. Imagination in Ancient Aesthetics. London/New York 2014.
- Sherman, William R./Craig, Alan B.: Understanding Virtual Reality. Interface, Application, and Design. Cambridge 2019.
- Shields, Rob: The Virtual. London/New York 2003.

- Simon, Gérard: *Archéologie de la vision. L'optique, le corps, la peinture*. Paris 2003.
- Simon, Ralf: *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg 1998.
- Simon, Ralf: *Imagines agentes. Metapherntheorie aus dem Blickwinkel der memoria*. In: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 20 (2001), S. 18–39.
- Simons, Oliver: *Diagrammatik – Kafka mit Deleuze*. In: Dorit Müller/Julia Weber (Hg.): *Die Räume der Literatur. Exemplarische Zugänge zu Kafkas Erzählung »Der Bau«*. Berlin/Boston 2013, S. 107–124.
- Simons, Oliver: *Werther's Pulse*. In: *Goethe Yearbook* 27 (2020). H. 1, S. 31–46.
- Singer, Wolf: *Der Beobachter im Gehirn*. In: ders.: *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt a. M. 2002, S. 144–170.
- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer/Wüschner, Philipp: *Affective Arrangements*. In: *Emotion Review* 11 (2019). H. 1, S. 3–12.
- Sluhovsky, Moshe: *Loyola's Spiritual Exercises and the Modern Self*. In: Robert Aleksander Maryks (Hg.): *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden/Boston 2014, S. 216–231.
- Smith, Justin E. H.: *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton/Oxford 2011.
- Smith, Mark A.: *Ptolemy, Alhazen, and Kepler and the Problem of Optical Images*. In: *Arabic Sciences and Philosophy* 8 (1998). H. 1, S. 9–44.
- Smith, Mark A.: *Reflections on the Hockney-Falco Thesis: Optical Theory and Artistic Practice in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. In: *Early Science and Medicine* 10 (2005). H. 2, S. 163–185.
- Smith, Murray: *Engaging Characters. Fiction, Emotion, and the Cinema*. Oxford 1995.
- Soemmerring, Samuel Thomas: *Über das Organ der Seele*. Amsterdam 1966 (Nachdr. d. Ausg. Königsberg 1796).
- Sonntag, Michael: *Vermessung der Seele. Zur Entstehung der Psychologie als Wissenschaft*. In: Richard van Dülmen (Hg.): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln u. a. 2001, S. 361–383.
- Sparn, Walter: *Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung. Eine historische Anfrage an das Paradigma der Subjektivität*. In: Dietrich Korsch/Jörg Dierken (Hg.): *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Tübingen 2004, S. 29–48.
- Spinoza, Baruch de: *Sämtliche Werke. Bd. 2: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Hg. und übers. von Wolfgang Bartuschat*. Hamburg 2015.
- Spinoza, Baruch de: *Sämtliche Werke. Bd. 6: Briefwechsel. Hg. und übers. von Wolfgang Bartuschat*. Hamburg 2017.
- Spitzer, Leo: *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word »Stimmung«*. Baltimore 1963.
- Staiger, Emil: *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*. Zürich 1955.
- Stallmach, Josef: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk von Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim am Glan 1959.
- Stanislavskij, Konstantin Sergeevič: *Die Arbeit des Schauspielers an der Rolle. Fragmente eines Buches*. Berlin 1981.

- Steigerwald, Jörn/Behrens, Rudolf (Hg.): Räume des Subjekts um 1800. Zur imaginativen Selbstverortung des Individuums zwischen Spätaufklärung und Romantik. Wiesbaden 2010.
- Stockhammer, Robert: Die Kartierung der Erde. Macht und Lust in Karten und Literatur. München 2007.
- Stoellger, Philipp: Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung. In: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.): Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie. Frankfurt a. M. 2009, S. 203–236.
- Stoll, Eva: Konquistadoren als Historiographen. Diskurstraditionelle und textpragmatische Aspekte in Texten von Francisco de Jerez, Diego de Trujillo, Pedro Pizarro und Alonso Borregán. Tübingen 1997.
- Strätling, Susanne: Energie – ein Begriff der Poetik? In: Frank Fehrenbach/Karin Leonhard/Robert Felfe (Hg.): Kraft, Intensität, Energie. Zur Dynamik der Kunst. Berlin/Boston 2018, S. 373–394.
- Sudbrack, Josef: Die »Anwendung der Sinne« als Angelpunkt der Exerzitien. In: Michael Sievernich/Günter Switek (Hg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a. 1990, S. 96–119.
- Sulzer, Johann Georg: Allgemeine Theorie der Schönen Künste, in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt. Bd. 2. Leipzig 1774.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 1994.
- Teresa de Jesús: Moradas del castillo interior. In: dies.: Obras completas. Hg. von Efrén de la Madre de Dios OCD. und Otger Steggink O. Carm. Madrid 1967, S. 363–450.
- Teresa von Ávila: Gesammelte Werke. Bd. 4: Wohnungen der Inneren Burg. Hg. und übers. von Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD. Freiburg i. Br. u. a. 2005.
- Teuber, Bernhard: Selbstgespräch · Zwiegespräch · Seelengespräch. Zur Ökonomie spiritueller Kommunikation. In: Béatrice Jakobs/Volker Kapp (Hg.): Seelengespräche. Berlin 2008, S. 57–79.
- Thomae de Aquino: Opera omnia. Bd. 22.3: Quaestiones disputatae. De veritate. QQ. 21–29. Hg. von Antoine Dondaine. Rom 1973.
- Thomae de Aquino: Opera omnia. Bd. 24.1: Quaestiones disputatae de anima. Hg. von Bernardo Carlos Bazán. Rom/Paris 1996.
- Thomae de Aquino: Opera omnia. Bd. 45.1: Sentencia libri De anima. Hg. von René-Antoine Gauthier. Rom/Paris 1984.
- Thomas von Aquin: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutschlateinische Ausgabe der Summa Theologica. 36 Bde. Hg. von dem Katholischen Akademikerverband. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Leipzig u. a. 1933 ff.
- Thomas von Aquin: Quaestiones Disputatae. Vollständige Ausgabe der Quaestionen in deutscher Übersetzung. Bd. 6: Über die Wahrheit. De veritate. Hg. von Rolf Schönberger. Übers. von Paul D. Hellmeier O. P., Andreas Schönfeld S. J. und Jörg Alejandro Tellkamp. Hamburg 2014.
- Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Bd. 2. Hg. und übers. von Karl Albert und Paulus Engelhardt. Darmstadt 1982.

- Thompson, Evan: *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge 2007.
- Thums, Barbara: Kristall. In: Günter Butzer/Joachim Jacob (Hg.): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart/Weimar 2012, S. 229–230.
- Tooby, John/Cosmides, Leda: Does Beauty Build Adapted Minds? Toward an Evolutionary Theory of Aesthetics, Fiction and the Arts. In: *SubStance* 30 (2001). H. 1–2 (= Special Issue: On the Origin of Fictions: Interdisciplinary Perspectives), S. 6–27.
- Torra-Mattenklott, Caroline: *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*. München 2002.
- Tsoukatos, Elaini G.: *Finding God in All Things. Theresa of Ávila's Use of the Familiar*. Diss., Georgetown University Washington, D. C., 2011. URL: <http://hdl.handle.net/10822/558179> (07.07.2023).
- Ungelenk, Johannes: *Literature and Weather. Shakespeare – Goethe – Zola*. Berlin/Boston 2018.
- Väliho, Pasi: Animation and the Powers of Plasticity. In: *Animation. An Interdisciplinary Journal* (12) 2017. H. 3, S. 259–271.
- Vaihinger, Dirk: Virtualität und Realität. Die Fiktionalisierung der Wirklichkeit und die unendliche Information. In: Holger Krapp/Thomas Wägenbaur (Hg.): *Künstliche Paradiese, virtuelle Realitäten. Künstliche Räume in Literatur-, Sozial- und Naturwissenschaften*. München 1997, S. 19–43.
- Varela, Francisco J./Thompson, Evan/Rosch, Eleanor: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge 1991.
- Vavra, Elisabeth (Hg.): *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24.–26. März 2003. Berlin/Boston 2005.
- Vellusig, Robert: »Werther muss – muss seyn!«. Der Briefroman als Bewusstseinsroman. In: ders./Gideon Stiening (Hg.): *Poetik des Briefromans. Wissens- und mediengeschichtliche Studien*. Berlin/Boston 2012, S. 129–166.
- Vendrell Ferran, Ingrid: *Die Vielfalt der Erkenntnis. Eine Analyse des kognitiven Werts der Literatur*. Paderborn 2018.
- Vidal, Fernando: *The Sciences of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*. Chicago 2011.
- Vinçon, Hartmut: *Topographie: Innenwelt – Außenwelt bei Jean Paul*. München 1970.
- Virilio, Paul: *L'horizon négatif. Essai de dromoscopie*. Paris 1984.
- Vitali Rosati, Marcello: *S'orienter dans le virtuel*. Paris 2012.
- Völker, Clara: *Mobile Medien. Zur Genealogie des Mobilfunks und zur Ideengeschichte von Virtualität*. Bielefeld 2010.
- Vogl, Joseph: Grinsen ohne Katze. Vom Wissen virtueller Objekte. In: Hans-Christian von Herrmann/Matthias Middell (Hg.): *Orte der Kulturwissenschaft*. Leipzig 1998, S. 41–53.
- Vogt, Peter: *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Berlin 2011.
- Vollhardt, Friedrich: *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 2001.
- Voss, Christiane: *Der Leihkörper. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion*. München 2013.
- Wagner, Silvan: *Erzählen im Raum. Die Erzeugung virtueller Räume im Erzählakt höfischer Epik*. Berlin/Boston 2015.

- Wandhoff, Haiko: Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters. Berlin/New York 2003.
- Wang, Xiaona: ›Though their Causes be not yet discover'd: Occult Principles in the Making of Newton's Natural Philosophy. Diss., University of Edinburgh 2019. URL: <http://hdl.handle.net/1842/35857> (07.07.2023).
- Weber, Alison: Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity. Princeton 1990.
- Wegener, Mai: Psychoanalyse und Topologie – in vier Anläufen. In: Stephan Günzel (Hg.): Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften. Bielefeld 2007, S. 235–249.
- Wegener, Mai: Psychoanalysis and Topology. In: Michael Friedman/Samo Tomšič (Hg.): Psychoanalysis: Topological Perspectives. New Conceptions of Geometry and Space in Freud and Lacan. Bielefeld 2016, S. 31–52.
- Wegmann, Nikolaus: Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1988.
- Wehle, Winfried: Der Wald. Über Bild und Sinn in der *Divina Commedia*. In: Deutsches Dante-Jahrbuch 92 (2017). H. 1, S. 9–49.
- Wehr, Christian: Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Francisco de Quevedo. München 2009.
- Wehr, Christian: Von den *Geistlichen Übungen* zur barocken Affektrhetorik. Spiritualität und Körpergedächtnis bei Ignatius von Loyola und Francisco de Quevedo. In: Bettina Bannasch/Günter Butzer (Hg.): Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses. Berlin/New York 2007, S. 141–165.
- Wehr, Christian: Zur Pragmatik ignatianischer Meditation. In: Angela Schrott/Harald Völker (Hg.): Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik in den romanischen Sprachen. Göttingen 2005, S. 79–87.
- Weidtmann, Niels: Die Entdeckung des Raums als eines Systems um 1600. In: reflex. Tübinger Kunstgeschichte zum Bildwissen 6 (2015), S. 1–11. URL: <http://hdl.handle.net/10900/69442> (07.07.2023).
- Wellbery, David E.: Sinnraum und Raumsinn: Eine Anmerkung zur Erzählkunst von Brentano und Eichendorff. In: Inka Müller-Bach/Gerhard Neumann (Hg.): Räume der Romantik. Würzburg 2007, S. 103–116.
- Wellbery, David E.: Stimmung. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 5. Stuttgart/Weimar 2003, S. 703–733.
- Welsch, Wolfgang: Virtual to Begin With. In: Mike Sandbothe/Winfried Marotzki (Hg.): Subjektivität und Öffentlichkeit. Kulturwissenschaftliche Grundlagenprobleme virtueller Welten. Köln 2000, S. 25–60.
- Welsh, Caroline: Ätherschwingungen und Nervenvibrationen. Leonard Eulers Seele in der camera obscura des Körpers und die Probleme der Wahrnehmung im 18. Jahrhundert. In: Horst Bredekamp/Wladimir Velminski (Hg.): Mathesis & Graphé. Leonard Euler und die Entfaltung der Wissenssysteme. Berlin 2010, S. 225–237.
- Welsh, Caroline: Die Figur der Stimmung in den Wissenschaften vom Menschen. Vom Sympathie-Modell zur Gemüts- und Lebensstimmung. In: Arne Höcker/Jeanne Moser/Philippe Weber (Hg.): Wissen. Erzählen. Narrative der Humanwissenschaften. Bielefeld 2006, S. 53–64.
- Welsh, Caroline: Nerven – Saiten – Stimmung. Zur Karriere einer Denkfigur zwischen Musik und Wissenschaft 1750–1850. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte. Organ der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte 31 (2008). H. 2, S. 113–129.

- Welsh, Caroline: Wie aus Tönen Bilder werden. Zur Figuration der Musik und ihrer Kritik. In: dies./Christina Dongowski/Susanna Lulé (Hg.): Sinne und Verstand. Ästhetische Modellierungen der Wahrnehmung um 1800. Würzburg 2001, S. 169–187.
- Welsh, Caroline: Zur psychologischen Traditionslinie ästhetischer Stimmung zwischen Aufklärung und Moderne. In: Anna-Katharina Gisbertz (Hg.): Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie. München 2011, S. 131–155.
- Wendler, Reinhard: Das Modell zwischen Kunst und Wissenschaft. München/Paderborn 2013.
- Westfall, Richard S.: Newton and Alchemy. In: Brian Vickers (Hg.): Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance. Cambridge 1984, S. 315–335.
- Wetherell, Margaret: Affect and Emotion. A New Social Science Understanding. Los Angeles u. a. 2012.
- Wiethölter, Waltraud: Kommentar zu *Die Leiden des jungen Werthers*. In: Johann Wolfgang Goethe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Bd. 8: Die Leiden des jungen Werthers. Die Wahlverwandschaften. Kleine Prosa. Epen. Hg. von Waltraud Wiethölter. Frankfurt a. M. 1994, S. 909–972.
- Wilson, Eva: Hinter den Spiegeln. Virtualität, Rekursion und virtuelle Bilder im 19. Jahrhundert. In: Heide Barrenechea/Marcel Finke/Moritz Schumm (Hg.): Periphere Visionen. Wissen an den Rändern von Fotografie und Film. Paderborn 2016, S. 97–111.
- Wilutzky, Wendy/Walter, Sven/Stephan, Achim: Situiertere Affektivität. In: Jan Slaby u. a. (Hg.): Affektive Intentionalität. Beiträge zur welterschließenden Funktion der menschlichen Gefühle. Paderborn 2011, S. 283–320.
- Winkler, Kathrin/Seifert, Kim/Detering, Heinrich: Die Literaturwissenschaften im *Spatial Turn*. Versuch einer Positionsbestimmung. In: *Journal of Literary Theory* 6 (2012). H. 1, S. 253–269.
- Wölfel, Kurt: Capriccio/Laune. In: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 7. Stuttgart/Weimar 2005, S. 66–88.
- Wöpking, Jan: Raum und Wissen. Elemente einer Theorie epistemischen Diagrammgebrauchs. Berlin/Boston 2016.
- Wolf, Ursula: Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute. München 1979.
- Wolff, Christian: Gesammelte Werke. II. Abt., Bd. 5: *Psychologia empirica*. Hg. von Jean École. Hildesheim 1968 (Nachdr. d. Ausg. Frankfurt/Leipzig 1738).
- Wolff, Christian: Gesammelte Werke. II. Abt., Bd. 6: *Psychologia rationalis*. Hg. von Jean École. Hildesheim/New York 1972 (Nachdr. d. Ausg. Frankfurt/Leipzig 1740).
- Woolgar, Steve (Hg.): *Virtual Society? Technology, Cyberbole, Reality*. Oxford 2002.
- Zammito, John H.: Herder and Historical Metanarrative: What's Philosophical about History? In: Hans Adler/Wulf Koepke (Hg.): *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*. Rochester 2009, S. 65–91.
- Zammito, John H.: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago/London 2002.
- Zelle, Carsten: Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750. In: ders. (Hg.): »Vernünftige Ärzte«. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001, S. 5–24.
- Zeuch, Ulrike: »Kraft« als Inbegriff menschlicher Seelentätigkeit in der Anthropologie der Spätaufklärung (Herder und Moritz). In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 43 (1999), S. 99–122.

- Zeuch, Ulrike: Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der frühen Neuzeit. Tübingen 2000.
- Zimmerli, Walter Ch.: Evolution or Development? Questions Concerning the Systematic and Historical Position of Herder. In: Kurt Mueller-Vollmer (Hg.): Herder Today. Contributions from the International Herder Conference. Nov. 5–8, 1987. Stanford, California. Berlin/New York 1990, S. 1–16.
- Žižek, Slavoj: Die politische Suspension des Ethischen. Übers. von Jens Hagedstedt. Frankfurt a. M. 2005.
- Zuckert, Rachel: Herder's Naturalist Aesthetics. Cambridge 2019.
- Zumbusch, Cornelia: »es rollt fort«. Energie und Kraft der Dichtung bei Herder. In: *Poetica. Zeitschrift für Sprache und Literaturwissenschaft* 49 (2017/2018). H. 3–4, S. 337–358.
- Zumbusch, Cornelia: Romantische Thermodynamik. Dichtung, Natur und die Verwandlung der Kräfte 1770–1830. Berlin/Boston 2023.

DANKSAGUNG

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die ich im November 2021 an der Freien Universität Berlin eingereicht habe. Besonders danken möchte ich meinen Gutachter*innen Prof. Dr. Michael Gamper, Prof. Dr. Jutta Müller-Tamm, Prof. Dr. Niklaus Largier und Prof. Dr. Rüdiger Campe, die das Projekt in seinen verschiedenen Phasen mal aus der Ferne, mal aus nächster Nähe unterstützt und mir immer genau zum richtigen Zeitpunkt wichtige Anregungen und Kritik zuteil haben werden lassen.

Obwohl dieses Buch in einer Phase des Rückzugs entstanden ist, wurde seine Entstehung doch von vielen Menschen begleitet: Christiane Frey, Sandra Janßen und Jeannie Moser haben nicht nur alle Kapitel treu gelesen und kommentiert, sie standen mir auch stets bei konzeptuellen Fragen zur Seite. Für wertvolle Hinweise zu einzelnen Kapiteln und zahlreiche inspirierende Gespräche danke ich Barbara Bausch, Nicola Behrmann, Bernd Bösel, Hella Dietz, Simone Giostra, Robert Leucht, Ferdinand von Mengden, Anja Oesterhelt, André Otto, Franziska Portzky, Johanna Schumm und Cornelia Zumbusch. Das fachkundige Lektorat wurde von Andreas Müller und Elisabeth Lexer besorgt, für die redaktionelle Fertigstellung des Manuskripts danke ich meiner wundervollen Hilfskraft Christin Krüger, die die Entstehung dieses Buchs von der ersten Seite an mit größter Zuverlässigkeit begleitet hat.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Abb. 1: Ignacio de Loyola: *Exercitia spiritualia*. Rom 1548, S. 42.

Abb. 2: René Descartes: *Principia philosophiae*. Amsterdam 1644, S. 78.

Abb. 3: Athanasius Kircher: *Ars magna lucis et umbrae*. Amsterdam 1671, S. 709.

Abb. 4: René Descartes: Entwurf der Methode. Mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2013, S. 100.

Abb. 5: René Descartes: Entwurf der Methode. Mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie. Hg. und übers. von Christian Wohlers. Hamburg 2013, S. 109.