

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 Plänkers: »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 Paradise, 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 Barrenechea/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 Wissenschafften 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, Cybole, 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 wissensgeschichtlichen 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 eingeführt 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 bestimmbar, 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 (*dynamais*) 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 gefühlserschließenden 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 *dynamais* 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 vermögenstheoretisch 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 vermögenstheoretische 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 geartet 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 abgeschlossen 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 unbekannten 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 *dynameis* 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 *dynameis*, 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« (»contactum 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 *dynameis*, 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 *dynameis* 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/Grötter: 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 hineinzuimaginieren, 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 Neuverketzung 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 Subjektkonstitution 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 Verräumlichungsverfahren 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 Verräumlichungsverfahren 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 Subjektdenkens 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 (*dynameis*) 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*.