

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 Müller-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 entstehen 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 cerebalis, 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 reagiren.
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-Mattenkloft: 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 ausgeblendeten – 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 Schieflage 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 Anmerkungen von ihrer natürlichen Verfassung, Kunst, und Uebereinstimmung des Ausdrucks mit einem gewissen in dem Affect liegenden Grunde, erklärt 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 Denkform 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: Hampe/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 Parallelismuskonzepte unternehmen u. a. Yitzhak 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 *außer* 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, Würkung 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: *Sämtliche 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 vielmamigen 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 Zusammenhange und dichten Übergange* 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 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, 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 verborgne[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, Mahlerey 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 anzudeuten, 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 »Zauberkraft« 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«, »Sinne« 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 Wirkungsstrukturen 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 *Odyssee* 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 *dynameis* – 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*e 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 zugehört.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« innewerden, 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.