

Fronten der Stadt B. auffalten – das, was man auf der einen Seite hörte und auf der anderen hätte sehen können.

Peter Plener

Nachlass, Kapitel 52 / Atemzüge eines Sommertags Wien, Blicke. Architektur des Mystischen

»52 / Atemzüge eines Sommertags« ist das letzte Kapitel aus den, mit Frisé gesprochen, »Sechs Kapitel-Entwürfe[n] in korrigierter Reinschrift«¹⁹⁶ bzw., in der Terminologie Fantás, der so genannten »Dritten Ersetzungsreihe« aus dem Nachlass des *Mann ohne Eigenschaften*.¹⁹⁷ Im Folgenden soll es mir darum zu tun sein, die »Atemzüge« in zwei Durchgängen zu analysieren: einmal in einer rein auf den mystischen Gehalt der Geschwister-Gespräche ausgerichteten Lesart und ein weiteres Mal mit Blick auf die architektonischen Bedingungen (Haus und Garten) dieser performativ werden den mystischen Gespräche.¹⁹⁸

Die mystischen Gespräche beginnen in den »Atemzügen« mit einer Erinnerung:

»Da ward mir das Herz aus der Brust genommen«, hat ein Mystiker gesagt: Agathe erinnerte sich dessen. / Auch wußte sie, daß sie selbst diesen Ausspruch Ulrich aus einem seiner Bücher vorgelesen hatte. [...] Auch andere Aussprüche, die sie ihm ins Gedächtnis gerufen hatte, fielen ihr ein: »[...] Ich bin verliebt, und weiß nicht in wen! Ich habe das Herz von Liebe voll, und von Liebe leer zugleich!«

Der Inhalt von Agathes Erinnerung ist ein Gespräch im Garten von Ulrichs Schlösschen – auch damals war es schon »Sommerwetter«¹⁹⁹ –, zu finden in den »Mondstrahlen bei Tag« aus den »Druckfahnen-Kapiteln«. Hier hält Agathe »ein Buch in Händen«, das sie Ulrichs Bibliothek entnommen hatte.²⁰⁰ Es handelt sich, wie fast immer in diesem Zusammenhang, um Bubers *Ekstatische Konfessionen*.²⁰¹ Durch diesen Erinnerungsprozess werden nun im Kapitel 52 die mystischen Gespräche performativ: Ulrich und Agathe sprechen nicht nur über (Braut-)Mystik, sondern erfahren sie, auch und besonders im Scheitern des Sprechens.²⁰² Denn das Performativ-Werden der Mystik nach dem Vorbild der bei Buber zitierten

Mystiker:innen stockt; und dieses Stocken wird wiederum in den genannten Prozess eingelassen: »Vielleicht«, schreibt der Erzähler, die Perspektive Agathes einnehmend, »war das« – gemeint ist das Erreichen der »höchste[n] Selbstlosigkeit« als Zustand mystischer Entrückung – »nicht gerade nüchtern vorbedacht. Es kam ihr [Agathe] aber vor, daß es, fest gewollt, auch erreichbar sein müßte [...]. Aber bald erwies es sich als eine [...] unmögliche Aufgabe«.

Agathe erlebt also ein Scheitern des Prozesses einer *unio mystica*. Und das wiederum bedeutet, dass letztlich die Zeit doch linear fortläuft und es zu keinem Eckhartschen »nû«²⁰³ kommt. Das Problem ist die mitlaufende Reflexion: Sie »dachte hin und her«, wie man es im Gegensatz zu dem Geisteszustand nennen könnte, worin das Leben »tausend Jahre« ohne einen Flügelschlag währt.« Das Eingestehen, dass es unmöglich ist, »Gedanken, Sinnes- und Willensmeldungen stillzustellen«, bricht den mystischen Prozess jedoch nicht ab. Aus der notwendig gewordenen Reflexion über dessen Scheitern erwächst bei Agathe die Vorstellung vom »Unterschied zweier Geisteszustände«. Ulrich, dessen »Erinnerungen auf den gleichen Ton gestimmt« sind, entwickelt daraus die Theorie »zwei[er] Arten leidenschaftlich zu leben«. Mit einem lockeren Bezug auf Leibniz²⁰⁴ spricht er von der »appetithafte[n]« und »nicht-appetithafte[n]« Dimension des »leidenschaftlichen Seins«.²⁰⁵

Bemerkenswerterweise räsoniert Ulrich im weiteren Verlauf des Gesprächs mehr über den nach außen, also auf Wahrnehmung und Affekt, gerichteten Zustand des »Appetithafte[n] des Gefühls« als über den nach innen gerichteten des »Kontemplativen«. Aber genau durch diese Entscheidung entwickeln er und seine Schwester ein Vorgehen, das der negativen Theologie eines Ps.-Dionysius Areopagita entliehen ist,²⁰⁶ eine Theologie, die eine Annäherung an das Unsagbare nur über die Verneinung des Sagbaren möglich werden lässt. Dennoch sind Ulrich und Agathe nicht nur auf das Kontemplative aus, sondern auch auf das Appetithafte, wie die letzten Worte des Kapitels betonen: »Nihilisten und Aktivisten waren sie, und bald das eine bald das andere, je nachdem wie es kam.« Angestrebt ist also letztlich eine »oppositorum

coincidentia«²⁰⁷ im Sinne des Cusanus, eine Aufhebung der Gegensätze von *vita activa* und *vita contemplativa*.²⁰⁸

Lesen wir nun das Kapitel mit Blick auf das architektonische Szenario, das in ihm entworfen wird, und beginnen dafür mit dem ersten Satz: »Die Sonne war unterdessen höhergestiegen; die Stühle hatten sie [...] in dem flachen Schatten beim Haus zurückgelassen, und lagen auf einer Wiese im Garten unter der vollen Tiefe des Sommertags.« Beschrieben wird erstens eine architektonische Lokalisierung und zweitens eine Dynamik. In »51 / Es ist nicht einfach, zu lieben« aus der gleichen Reihe saßen die Geschwister noch im »Schutz und Schatten des Hauses« und hatten das »beschattete Licht«, das »vom Garten« kam, an der »Mauer[]« sich brechen gesehen.²⁰⁹ Nun ist die Sonne höhergestiegen und die Geschwister haben den »flachen Schatten beim Haus zurückgelassen« und sind tiefer in den Garten hineingegangen. Ein Weg ins Licht also, der in gewissem Sinne viel früher begonnen hat, nämlich im Haus des Vaters nach dessen Tod. In diesen ersten Gesprächen über Mystik hatten sich die Geschwister, der winterlichen Jahreszeit entsprechend, aber auch als Effekt einer bewussten Entscheidung, der Sonne kaum ausgesetzt. Agathe und Ulrich hatten damals »das Haus selten verlassen. [...] Zuweilen gingen sie im Garten spazieren [...]. Wenn sie ins Haus zurückkehrten, waren die Wohnzimmer dunkel und geschützt, und die Fenster glichen tiefen Lichtschächten, durch die der Tag [...] zart und starr hereinkam«.²¹⁰ Beschrieben wird also in der *longue durée* der mystischen Gespräche ein Weg von der Dunkelheit des Hauses, in das nur wenig Licht dringt, über den Schatten vor dem Haus bis hin zum zumindest nicht mehr architektonisch gehinderten Lichteinfall inmitten des Gartens. Dass dieser Weg nicht nur eine platonische Dimension (im Sinne des Höhlen- und des Sonnengleichnisses),²¹¹ sondern auch eine explizit mystische besitzt, das belegt eine Bemerkung aus einer Vorfassung der »Atemzüge«, dem Kapitel »61 / Atemzüge eines Sommertags«. Hier wird über die mystische Erfahrung Agathes gesagt, dass es ihr so vorkomme, als ob »Mauern und Pfeiler beiseite wichen und die Welt in ihr Auge trete, wie es Tränen tun«.²¹²

Mystische Erfahrung ist also ein Weg ins nicht durchs Bau-liche verstellte Licht, wobei die gewählte Metapher eine kalkulierte Paradoxie beinhaltet: Einerseits öffnen sich die architektonischen Barrieren, so dass das Licht ins Auge treten kann, andererseits ist der Blick gerade nicht vollständig offen, sondern verschleiert, »wie es Tränen tun«. ²¹³ Dem entspricht, dass auch die reale Lichterfahrung inmitten des Gartens keineswegs schattenfrei ist. Es gibt nicht mehr die klare Trennung zwischen dem architekturbedingten Schatten und der ungehindert scheinenden Sonne, vielmehr wird eine Aufhebung von Licht und Schatten beschrieben: »Ein geräuschloser Strom glanzlosen Blütenschnees schwebte, von einer abgeblühten Baumgruppe kommend, durch den Sonnenschein [...]. Kein Schatten fiel davon auf das Grün des Rasens, aber dieses schien sich von innen zu verdunkeln wie ein Auge.«

Wir sind im Frühsommer, da noch Blüten ²¹⁴ vorhanden sind und der Erzähler konsequent vom »jungen Sommer« spricht (der August 1914 als Fluchtpunkt des Erzählens ist also noch ca. zwei Monate entfernt). Diese Blüten treiben in der Luft – und dies so, dass sie keinen »Schatten« im Sinne eines eingegrenzten Feldes bilden. Vielmehr ist eine Diffusion von Licht und Schatten zu beobachten, die zu einem uneingegrenzten »[V]erdunkeln« führt. Auch hier also eine *coincidentia oppositorum*, ein Zusammenfall der Gegensätze von Licht und Schatten, die in dieser Begrifflichkeit ja bereits im Begriff der »taghellen Mystik« ²¹⁵ vorformuliert wird. Dass das dergestalt beschriebene Szenario eine dynamisierte bildliche, d.h. theatrale oder sogar kinematographische ²¹⁶ Dimension besitzt – die Rede ist von »Bäume[n] und Sträucher[n], die beiseite standen oder den Hintergrund bildeten«, ja wie »Zuschauer []« bei einem »Begräbniszug und Naturfest« agieren (Herv. MB) –, ist insofern konsequent, als die »Bildfläche« und deren »[Z]erreißen« seit den Gesprächen im Haus des Vaters die Bedingung für einen Zustand der »geschwisterlich[en]« Verbundenheit darstellen; ein Zustand, der nicht nur die Auflösung der Individualitätsgrenzen der Betrachter:innen beschreibt, sondern auch der betrachteten »Einzelheiten« inklusive der Differenz zwischen Bild und Betrachter:innen. ²¹⁷ Genau diese

dreifache Vereinigung findet nun auch in Ulrichs Garten statt: Von dem Blütenzug mit diffusem Schatten wird gesagt, dass er »eigentümlich ereignislos mitten durch das Gemüt zu schweben schien«; ein überindividuelles Gemüt, an dem Ulrich und seine Schwester und in gewissem Sinne auch der Garten teilhaben.

Dies alles ist die Voraussetzung für das oben rekonstruierte mystische Gespräch: Agathes Erinnerung an ihre Lektüre der mystischen Sätze aus Buber, von dem die mystischen Reflexionen ihren Ausgangspunkt nehmen, schließt direkt an die Beschreibung des Blütenstroms an und wird als eine geradezu notwendige Folge des Ereignisses beschrieben. Der mystische Prozess nimmt also genau hier, zu diesem Zeitpunkt und an diesem Ort, seinen Anfang. Dies auch deswegen, weil die erinnerte Lektüre ebenfalls an dieser Stelle stattgefunden hat: »Hier in dem Garten, nicht weit von dem Platze, wo sie sich jetzt befanden, war das geschehen. [...] Wie in diesem Augenblick des Blütenzugs hatte der Garten also schon einmal geheimnisvoll verlassen und belebt ausgesehen; und zwar gerade in der Stunde, nachdem ihr die mystischen Bekenntnisse in die Hand gefallen waren.« Der Garten als Endpunkt der oben beschriebenen Dynamik im Architektonischen ist also der Erinnerungsträger und Initiator für die mystische Erfahrung. Zugleich scheint die oben beschriebene Entscheidung, mystische Einung und Reflexion in ihrer Differenz zu vereinen, auf die besondere Situation am heutigen Tag, an dem sich Licht und Schatten aufheben, zurückzuführen zu sein.

Vor allem aber ist der Versuch, ein mystisches »nû«, also eine Aufhebung der Zeit zu erreichen, auf diese spezielle Situation im Garten zurückzuführen. Die Bemühungen, einen Zustand herbeizuführen, in dem es »die Zeit nicht mehr geben sollte«, sind nur deswegen von (wenn auch nur vorläufigem; s.o.) Erfolg gekrönt, weil die Zeit der damaligen Lektüre und der Erinnerung daran zusammenfallen und in diesem Zusammenfallen zur mystischen Erfahrung werden: eine Art metaphysisches oder, wie es Ludwig Klages mit Bezug auf Nietzsches »ewige [] Wiederkunft« ²¹⁸ genannt hat, ein »ächtches [...] déjàvu«. ²¹⁹ Die über den Blütenstrom initiierte Aufhebung

der Subjekt- und Objektgrenzen hält das ganze Kapitel über an: Agathe befindet sich auch im Folgenden »noch immer im Bannkreis des Blüten- und Totenzugs«. Sie spricht, »ohne das umgebende Schauspiel aus den Augen zu lassen«, und »auch Ulrich hatte dem ohne Ziel seines Wegs ziehenden Blütenschaum zugesehn«. Der zentrale Begriff ist der des – visuell zu verstehenden – »Bannkreis[es]«: Ulrich und Agathe haben sich in und mit ihren Blicken vollständig diesem Bild überantwortet und damit ihre Entscheidungsfähigkeit und mithin ihre Ichgrenzen aufgegeben. Eine Art von doppelter Hypnose ohne Hypnotiseur,²²⁰ über die sich erklären lässt, warum die Geschwister »auf den gleichen Ton gestimmt« sind und an einem »Gemüt« teilhaben.

Die andere Form der Auflösung, nämlich die von Natur und Betrachter:innen, läuft über den Begriff des Traums. Agathes Sich-Hineinfühlen in die bei Buber beschriebenen mystischen Erfahrungen nennt der Erzähler einen »Traum«. Diese »Entzückung« hat Agathe, wie sie sich erinnert, im gleichen Garten schon einmal »traumhaft« befallen. Und auch das »Kontemplative« wird mit einem »Traum« verglichen. Letzteres wird am Ende durch die Formulierung Ulrichs konkretisiert, dass man in der Kontemplation »von Gottes Träumen träumt«, und im appetithaften Zustand zumindest »eine Art Gottes-träumer« sein kann. All das korrespondiert nicht zufällig mit dem Begriff des »Naturtraum[s]«, als der der Blütenzug beschrieben wird. Traumhaftes Sein und Nachdenken darüber setzen also im Traum der Natur und der Teilhabe der Geschwister an ihm im Garten vor dem Haus ein.

Maximilian Bergengruen

- 190 Die beiden Begriffe hat Aby Warburg im reformatorisch-gegenreformatorischen Kontext anders gemünzt (vgl. *Die heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, Heidelberg 1920), doch lassen sie sich, ohne ihrer Bedeutung enthoben zu werden, hier auf den medialen Bildpunkt gebracht einwechseln.
- 191 Vgl. dazu Peter Plener und Burkhardt Wolf: »Aktenzeichen MoE. Der Roman der Bürokratie«, in: Plener/Wolf, *Teilweise Musil 2* (Anm. 186), S. 9–13.
- 192 Diese Diskrepanz ist bei den Kapitelgruppen aus 1928, den »narrativen Reservoirs« (Walter Fanta: »Nachwort des Herausgebers«, in: ders., GA 6, S. 687–711, hier S. 707) für Musils *Mann ohne Eigenschaften*, immer wieder feststellbar. Vgl. bspw. den Kommentar zu Kapitel 19 von Peter Plener in: Plener/Wolf, *Teilweise Musil 2* (Anm. 186), *Aktenzeichen MoE* (Anm. 1), S. 108–113.
- 193 Vgl. dazu: »[D]iese Wanderungsbewegung aus ländlichen Gebieten [war] im späten 19. Jahrhundert so gewaltig und vollzog sich so schnell, daß die neu ankommende bäuerliche Einwohnerschaft den Übergang zum städtischen Lebensstil vollzog, ohne ihre ethnische Identität abzulegen oder sich in die stärker etablierte urbane Gesellschaft zu integrieren.« – Eve Blau, »Die Stadt als Schaustellerin. Architektur in Zentraleuropa«, in: Eve Blau und Monika Platzer (Hg.), *Mythos Großstadt. Architektur und Stadtbaukunst in Zentraleuropa 1890–1937*, München, London, New York 1999, S. 10–23, hier S. 13.
- 194 *MoE GW 2*, S. 361/GA 2, S. 70.
- 195 Zur hier gemeinten Verwendung des Begriffs vgl. näher Fabian Steinhauer, *Vom Scheiden. Geschichte und Theorie einer juristischen Kulturtechnik*, Berlin 2015, S. 36.
- 196 *MoE GW 4*, S. 1232.
- 197 *MoE GA 4*, S. 454.
- 198 Musil-interne Rekurse in diesem Kapitel arbeitet Walter Fanta in *Krieg. Wahn. Sex. Liebe. Das Finale des Romans »Der Mann ohne Eigenschaften« von Robert Musil*, Klagenfurt 2015, S. 347–349, heraus.
- 199 *MoE GW 4*, S. 1087 / *MoE GA 4*, S. 79.
- 200 *MoE GW 4*, S. 1091 / *MoE GA 4*, S. 85.
- 201 »Da ward mir das Herz aus der Brust genommen« [s.o.]: In Martin Buber, *Werkausgabe*, hg. v. Paul Mendes-Flohr und Bernd Witte, Bd. 2.2: *Ekstatische Konfessionen*, Gütersloh 2012, S. 85, heißt es unter der Überschrift »Worte Montans«: »Siehe der Herr ist's, der *Menschenherzen aus der Brust* nimmt« [zweite Herv. MB]. »Katharina von Siena« wird (ebd., S. 154) folgende Sentenz zugeschrieben.: »Es erschien ihr, der ewige Bräutigam komme in gewohnter Art zu ihr, öffne ihre linke Seite, *nähme ihr Herz heraus* und schiebe von ihr, sie aber bliebe gänzlich ohne Herz zurück. Dieses Gesicht war so nachhaltig und dem Gefühl des Fleisches so einträchtig, dass sie in der Beichte dem Beichtvater sagte, sie habe *kein Herz mehr in der Brust*« (Herv. MB). »Ich bin verliebt, und weiß nicht, in wen! Ich habe das Herz von Liebe voll, und von Liebe leer zugleich« [s.o.]: Auch dieser Satz ist Buber entnommen: »Farīd-ed-din Attār« wird (ebd., S. 76) so wiedergegeben:
- »Ich bin verliebt, aber ich weiss nicht in wen [...]; ich habe das Herz von Liebe voll und von Liebe leer zugleich«. Zu der Karriere dieses letzten Zitats hier und im gesamten Roman vgl. Dietmar Goltschnigg, *Mystische Tradition im Roman Robert Musils. Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« im »Mann ohne Eigenschaften«*, Heidelberg 1974, S. 117, 136f.
- 202 Vgl. hierzu auch Martina Wagner-Egelhaaf, »Musil und die Mystik der Moderne«, in: Wolfgang Braungart, Gotthart Fuchs und Manfred Koch (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, Bd. 2: *Um 1900*, Paderborn 1998, S. 195–215, hier S. 211f.
- 203 Meister Eckhart, Pr. Q. 9, *Werke*, hg. u. komm. von Niklaus Largier, Bd. 1, Frankfurt am Main 1993, S. 104. Zur Rolle Eckharts in der Neomystik der Moderne vgl. Maximilian Bergengruen, *Mystik der Nerven. Hugo von Hofmansthal's literarische Epistemologie des »Nicht-mehr-ich«*, Freiburg im Breisgau 2010, S. 21–23.
- 204 In § 15 von Leibniz' *Monadologie* heißt es: »L'Action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appetition*: il est vrai que l'appetit ne sçauroit toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.« – Gottfried Wilhelm Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, 2. Auflage, Hamburg 1982, S. 32.
- 205 Vgl. hierzu auch Kevin Mulligan, »Musils Analyse des Gefühls«, in: Bernhard Böschstein und Marie-Louise Roth (Hg.), *Hommage à Musil: Genfer Kolloquium zum 50. Todestag von Robert Musil*, Bern u.a. 1995, S. 87–110, hier S. 95–98, allerdings ohne Bezug auf Leibniz.
- 206 Zu Ps.-Dionysius' Verbindung von Mystik und Neuplatonismus vgl. Kurt Ruh, *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, München 1987; Peter Dinzlacher, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn u.a. 1994, S. 24 ff., 70 ff.
- 207 Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, hg. v. Karl Bormann, Bd. 3: *De beryllo = Über den Beryll*, Hamburg 2002, S. 2. Zur Rezeption der These von der *coincidentia oppositorum* in der Neuzeit vgl. Stephan Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989, S. 103 ff., 123 ff. Zur Adaptation dieser Gedankenfigur bei Musil vgl. auch Barbara Neymeyr, *Psychologie als Kulturdiagnose. Musils Epochenroman »Der Mann ohne Eigenschaften«*, Heidelberg 2005, S. 297f.
- 208 Zur mystischen Aneignung dieses antiken Begriffspaares vgl. Alois M. Haas, »Die Beurteilung der *vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts«, in: *Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, hg. v. Brian Vickers, Zürich 1985, S. 109–131. Hierzu auch, auf Musil bezogen, Wagner-Egelhaaf, »Musil und die Mystik der Moderne« (Anm. 202), S. 214. Das Gegensatzpaar *vita activa/vita contemplativa* scheint mir deswegen der zentrale Bezugspunkt zu sein, weil beide Begriffe im Kapitel explizit

- aufgerufen werden: die Zuneigung zum »Kontemplativen« vs. die »Aktivisten« (MoE GW 4, S. 1239/MoE GA 4, S. 437f.; Herv. MB). Dies als Ergänzung zu den auf zeitgenössische Theorien gerichteten Ausführungen zu diesem Gegensatzpaar bei Mulligan, »Musils Analyse des Gefühls« (Anm. 205), S. 95–104, und Norbert Christian Wolf, *Kakanien als Gesellschaftskonstruktion. Robert Musils Sozioanalyse des 20. Jahrhunderts*, Wien 2011, S. 992f.
- 209 MoE GW 4, S. 1223/MoE GA 4, S. 411.
- 210 MoE GW 3, S. 749/MoE GA 3, S. 138.
- 211 Zur antiken Lichtmetaphysik vgl. nach wie vor Werner Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, (Diss.), München 1957 (zu Platon: S. 37–96); Hans Blumenberg, »Licht als Metapher der Wahrheit«, in: *Studium Generale* 10 (1957), S. 432–447.
- 212 MoE GW 4, S. 1326 / MoE GA 4, S. 286.
- 213 Ebd.
- 214 Auf die mystische Dimension des Floralen macht Wagner-Egelhaaf, »Musil und die Mystik der Moderne« (Anm. 208), S. 208f., aufmerksam. Zum Steigen und Fallen der Blüten vgl. Inka Mülder-Bach, *Robert Musil* (Anm. 90), S. 436f.
- 215 MoE GW 4, S. 1089/MoE GA 4, S. 82; zu diesem Begriff vgl. Elisabeth Albertsen, *Ratio und »Mystik« im Werk Robert Musils*, München 1968, S. 104–108.
- 216 Arno Rußegger, *Kinema Mundi. Studien zur Theorie des »Bildes« bei Robert Musil*, Wien 1996, S. 245f., spricht in Bezug auf die »Atemzüge« von kinematographischen Bildern. Hier wäre die oben analysierte Stellung der Sonne als Lichtquelle (im Sinne eines natürlichen Projektors) zu berücksichtigen (Dank an Matthias Bauer für diesen Hinweis).
- 217 MoE GW 3, S. 762/MoE GA 3, S. 159.
- 218 Nietzsche, *Sämtliche Werke* (Anm. 11), Bd. 4, S. 275.
- 219 Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Leipzig 1926, S. 214. Hierzu ausführlich Vf., »Déjà-vu. Begriffsbildung, Erklärungsansätze und Theoretisierung«, in: Helmut Hühn, Michael Gamper und Steffen Richter (Hg.), *Formen der Zeit. Ein Wörterbuch der ästhetischen Eigenzeiten*, Hannover 2020, S. 78–86.
- 220 Der Begriff »Bann« wird seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mit Hypnose assoziiert (und vice versa), z.B. bei Albert Moll, *Der Hypnotismus*, Berlin 1890, S. 17, wo Hypnose als »Bann« beschrieben wird; ebd., S. 49, wo vom »Bannen der Augen« (in der Hypnose) die Rede ist, oder ebd., S. 50, wo der »Hypnotische« als »festgebannt« beschrieben wird. Natürliches Vorbild ist das Bannen von »Vögel[n]« durch die »Schlange« (ebd. S. 179; Dank an Katinka Falk für diesen Hinweis).

Bildnachweise

- Abb. 1: In: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, 3. Aufl., Paris 1931, S. 99.
- Abb. 2: In: Jacques Lacan, *Écrits I*, Paris 1966, S. 499.
- Abb. 3: In: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, 3. Aufl., Paris 1931, S. 156.
- Abb. 4: Fotografie von Hans-Georg von Arburg. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung des Canadian Centre for Architecture, Montreal, The Norman Brosterman Collection.
- Abb. 5: Fotografie von Hans-Georg von Arburg. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung des Canadian Centre for Architecture, Montreal, The Norman Brosterman Collection.
- Abb. 6: »The Interior of Bedlam« aus *A Rake's Progress* von William Hogarth, 1763. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung der McCormick Library of Special Collections & University Archives, Northwestern University.
- Abb. 7: Félix und Philippe Benoist, Lithographie aus: *Rome dans sa grandeur: vues, monuments anciens et modernes; description, histoire, institutions / dessins d'après nature par Philippe Benoist et Félix Benoist. Texte par Franz De Champagny*, Paris: Charpentier, 1870. Bd. 2: *Rome chrétienne*. Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung der Bibliotheca Hertziana – Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte.
- Abb. 8: Zeitgenössische Luftaufnahme der Anstalt Santa Maria della Pietà, Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung des Archivio storico Santa Maria della Pietà, ASL Roma 1, Museo Laboratorio della Mente.
- Abb. 9: Zeitgenössische Luftaufnahme der Wiener Landes-Heil- und Pflegeanstalt Am Steinhof, Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung des Bezirksmuseums Penzing.