

**„eine Palingenesie und Metempsychose [...] ehemals fremder, jetzt eigener Gedanken“**

**Seelenwanderungsbegriffe in Philosophie  
und Literatur des 18. Jahrhunderts**

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.),

am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

**Martin Hense**

Berlin im März 2012

Erstgutachterin: Prof. Dr. Jutta Müller-Tamm

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Ursula Kocher

Tag der Disputation: 11. Januar 2013

# Inhaltsverzeichnis

Bemerkungen zur Zitierweise.....	5
Einleitung.....	6
<b>I. Identitätstheoretische Seelenwanderungsbegriffe bei Locke, Leibniz und Baumgarten.....</b>	<b>19</b>
1. Gedankenexperimente zur Erhaltung von Identität bei John Locke.....	23
2. Monadologischer Transfer von Eigenschaften bei Gottfried Wilhelm Leibniz..	31
3. Erhaltung und Wanderung des Selbst im Leben und im Tode bei Locke und Leibniz.....	38
4. Alexander Gottlieb Baumgartens monadologische Begründung der Unsterblichkeit.....	45
<b>II. Seelenwanderungsdialoge der 1780er Jahre (Bahrtdt, Eberlin, Grosse, Herder, Riedel, Schlosser).....</b>	<b>51</b>
1. Einleitung.....	51
1.1 Historische Einführung, Textauswahl und Textinhalte .....	51
1.2 Psychologisierung und Modelle literarischer Kommunikation.....	65
2. Anthropologische Voraussetzungen.....	69
2.1 Die christliche Bestimmung des Menschen.....	69
2.2 Die zentralen Konzepte: Selbstgenuss, Glückseligkeit und Glückseligkeitsgemälde.....	72
2.3 Der innere Mensch .....	76
2.4 Der wahrnehmungsphilosophische Homunculus.....	86
2.5 Sensualistische Entwicklungstheorie .....	89
2.6 Die Entwicklung des moralischen Gefühls und des Gemeinsinns .....	98
3. Exkurs: Der selbstgenussorientierte Glückseligkeitsbegriff.....	103
3.1 Leibniz.....	107
3.2 G. F. Meier .....	113
3.3 Sulzer .....	122
3.4 Schlossers Shaftesburyrezeption .....	126
4. Seelenwanderungsprinzip I: Erstellung des Glückseligkeitsgemäldes.....	133
5. Seelenwanderungsprinzip II: Erkenntniszuwachs zwischen Unmittelbarkeit und sprachlicher Vermittlung.....	147
5.1 Vermittelbarkeit von Erfahrungen .....	148
5.2 Speichern und Vergessen .....	159
5.3 Beispiele der Psychologisierung bei Herder und Goethe.....	167

6. Übertragungsmedien.....	171
6.1 Herausbildung eines ästhetischen Erfahrungsspeichers.....	171
6.2 Der Eindruck der Erfahrung in die Seele.....	179
6.3 Die zentrale Rolle der Einbildungskraft .....	185
6.4 Modelle der Assoziation und selbständigen Reproduktion von Ideen bei Charles Bonnet.....	192
6.5 (Re-)Produktion anstatt Übertragung von Geistesinhalten.....	199
6.6 Selbstbefruchtung von Ideen.....	205
7. Die Historizität der (Glaubens-)Ideen .....	212
7.1 Lessing.....	213
7.2 Anonymus, Teil 1 .....	220
7.3 Hippel.....	224
7.4 Herder .....	226
7.5 Anonymus, Teil 2 .....	228
8. Poetik der Seelenwanderungstexte.....	232
8.1 Dialogizität, Fiktionalität und Poetizität.....	233
8.2 Das Verhältnis von Poesie und Vernunft.....	238
8.3 Intertextuelle Poetik.....	243
8.4 Ein Programm literaturbasierter Erkenntnisvermittlung.....	249
8.5 Die Frage der Unsterblichkeit in der Zeit der Ideenzirkulation.....	255
<b>III. Poetologische Seelenwanderungsbegriffe im späten 18. Jahrhundert (Goethe, Günderrode, Herder, Hoffmann, Jean Paul, Moritz, Schiller).....</b>	<b>260</b>
1. Vorausgehende Modellierung natürlicher Stoffkreisläufe .....	262
2. Exkurs: Der Begriff der Palingenesie zwischen Eschatologie, Biologie und Neurophysiologie.....	278
3. Assimilation von Geistesinhalten .....	287
4. Infektion und Assimilation als Kommunikation.....	297
5. Ideenzirkulationen zwischen Subjekten.....	304
6. Ideenzirkulationen zwischen Texten.....	319
7. Ideenzirkulationen in der Geschichte .....	335
<b>IV. Schlussbetrachtungen.....</b>	<b>345</b>
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>353</b>
1. Quellen.....	353
1.1 Unaufgelöste Anonyma .....	353
1.2 Autoren.....	355
2. Sekundärliteratur .....	370

## Bemerkungen zur Zitierweise

In den in dieser Arbeit angeführten Zitaten sind alle Hervorhebungen aus den angegebenen Originaltexten übernommen worden. Überhaupt wurde die Originalschreibweise stets beibehalten, auch bei offensichtlichen Druckfehlern, ohne diese gesondert zu kennzeichnen. Ausschließlich Eszett- oder Umlaut-Ligaturen, die in der Originalfraktur (oder -antiqua) durch das Aufeinandertreffen von langem Binnen-S und kleinem Z (oder kleinem S) entstehen bzw. durch ein kleines E über den kleinen Vokalen, wurden ohne Kennzeichnung durch ß bzw. ä, ö, ü ersetzt. In wenigen Fällen wurden besondere Auffälligkeiten im Original nochmals durch „[sic]“ gekennzeichnet und fehlende Satzzeichen oder grammatische Flexionen ebenfalls mittels eckiger Klammern ergänzt. Wenn darüber hinausgehende, inhaltliche Erklärungen in Zitaten und in eckigen Klammern nicht mit entsprechenden Verfasser Kürzeln versehen sind, dann sind diese Erklärungen aus direkt vorangehenden Stellen in den Originaltexten entnommen.

Die bibliographischen Angaben werden bei der Erstnennung einer Quelle immer vollständig in den Anmerkungen angeführt und finden sich ebenso vollständig im Literaturverzeichnis wieder. Für alle bibliographischen Hinweise nach der Erstnennung wurde eine Kurzschreibweise in den Anmerkungen verwendet, die sich aus dem Autornamen, dem Publikationsjahr der verwendeten Ausgabe, gegebenenfalls dem Jahr der Originalveröffentlichung in eckigen Klammern und einem Kurztitel zusammensetzt, um dem Leser eine schnelle historische Zuordnung zu erlauben (wie JEAN PAUL 1987 [1827]: Selina). Bei allen bibliographischen Angaben wurden die Nachnamen (oder Pseudonyme) der Verfasser durch Kapitälchen markiert, um dem Leser eine leichtere optische Unterscheidung und Auffindung der einzelnen Quellen zu ermöglichen.

Im Haupttext sind alle aus anderen Sprachen ins Deutsche übernommenen, fachsprachlich gebräuchlichen Fremd- oder Schlagworte (wie *res cogitans*) als normale Redebestandteile behandelt und als solche nicht gesondert hervorgehoben worden.

## Einleitung

In dieser Arbeit werden die Seelenwanderungsbegriffe in der deutschsprachigen Literatur des 18. Jahrhunderts als poetische, poetologische und erkenntnistheoretische Figuren analysiert. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Seelenwanderungsbegriffe in diesem Zeitraum verstärkt und gezielt zur Darstellung und Verhandlung verschiedenster poetologischer Aspekte verwendet werden. So spricht Herder von der „Metempsychosis der Ode“<sup>1</sup>, um die Transformation der Odengattung in ihrem geschichtlichen Gang durch die verschiedenartigen Völker zu modellieren. Goethe schreibt dem Komponisten Reichardt zur Aufführung seiner Oper über den gallischen Krieger „Brenno“, er „hoffe der Barbar wird auf dem Wege der musikalischen [...] Metempsychose sich sehr humanisirt haben.“<sup>2</sup> Jean Paul erklärt zu den Bedingungen einer poetischen Nachahmung der Welt: „Will man sich einen größten Dichter denken, so vergönne man einem Genius die Seelenwanderung durch alle Völker und alle Zeiten und Zustände [...]“<sup>3</sup> Und Novalis postuliert in Bezug auf das konstitutive Vermögen der Vorstellungskraft: „Die Fantasie setzt die künftige Welt entw[eder] in die Höhe, oder in die Tiefe, oder in der Metempsychose, zu uns [...] – nach innen geht der geheimnisvolle Weg.“<sup>4</sup>

In Anbetracht dessen stellt sich nicht nur die Frage nach dem genauen Sinngehalt der Seelenwanderungsbegriffe, mit dem diese im 18. Jahrhundert offenbar als ein Modell der Produktion und der Rezeption von Kunstwerken verwendet werden, sondern auch die Frage nach den historischen Voraussetzungen und Auswirkungen dieser Verwendung. Mit welchem spezifischen Erbe und in welchen Kontexten werden Seelenwanderungsbegriffe zu einem Argument in poetologischen Debatten – und welchen Stellenwert erlangen sie dort? Ist ihr Einsatz womöglich Ausdruck einer zunehmenden historischen Fokussierung auf medien- und erkenntnistheoretische Aspekte, wie auf die bedeutungsverändernde Medialität einer jeden Verkörperung geistiger Dinge – oder auf die ständige Transformation der Phänomene in der subjektiven Wahrnehmung der Welt? Oder steht der Einsatz der Seelenwanderungsbegriffe für die Auffassung einer Überlegenheit des Geistes über die physische Natur – und trägt er so um 1800 zur Genieästhetik bei?

---

<sup>1</sup> Vgl. Johann Gottfried HERDER: Fragmente einer Abhandlung über die Ode. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften 1764–1772. Hrsg. v. Ulrich Gaier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985, S. 77–96, hier S. 79.

<sup>2</sup> Johann Wolfgang GOETHE an Johann Friedrich REICHARDT. Weimar, 2. Nov. 1789. In: Dies.: Briefwechsel. Hrsg. u. kommentiert v. Volkmar Braunbehrens, Gabriele Busch-Salmen u. Walter Salmen. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 2002, S. 105–106, hier S. 105.

<sup>3</sup> JEAN PAUL: Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 5. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 6. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1995, S. 7–514, hier S. 32.

<sup>4</sup> NOVALIS: Werke. Hrsg. u. kommentiert v. Gerhard Schulz. 4. Aufl. München: C. H. Beck, 2001, S. 326.

Der Umstand einer positiven poetologischen Verwendung der Seelenwanderungsbegriffe im 18. Jahrhundert ist umso bemerkenswerter, als die tradierte metaphysische, ursprünglich den Pythagoreern und Platon zugeschriebene Vorstellung von einer körperlosen Wanderung und Wiederverkörperung der menschlichen Seele nach dem Tode im christlichen Europa zunächst nur eine äußerst marginale und zudem negativ konnotierte Bedeutung hat, die weitestgehend von der orthodoxen Theologie und der doxographischen Geschichtsschreibung dominiert wird. Gegenüber dieser streng dualistisch verstandenen Seelenwanderungsvorstellung „roher“ antiker oder fremder Völker verhält man sich aus dem christlichen Wissen heraus bis in das 18. Jahrhundert allgemein ablehnend oder satirisch spottend, da sich ihr strenger Leib-Seele-Dualismus nicht mit der ganzheitlichen, den Körper stets integrierenden Anthropologie des Christentums und mit der entsprechenden Wiederauferstehungseschatologie verträgt.<sup>5</sup> Noch bis in das frühe 19. Jahrhundert hinein ist sie trotz einer zunehmenden Verbreitung nur aus einer „durchwegs akademischen [...] Diskussion“ heraus bekannt; „außerhalb literater Schichten [...] gab es keine Reinkarnationsdebatte“.<sup>6</sup> Es liegt also nahe, dass im 18. Jahrhundert eine deutliche Auf- und Umwertung der Seelenwanderungsbegriffe stattfindet, die sich in den erwähnten poetischen und poetologischen Formationen niederschlägt.

Hinlänglich erforscht und dokumentiert ist zumindest die Aufwertung der Seelenwanderungsvorstellung im 18. Jahrhundert. Sowohl die ältere als auch die jüngere, überwiegend religions- und philosophiegeschichtliche Forschung zum Thema begründet diese Aufwertung insgesamt mit einem Wandel der Glaubensvorstellungen, der weg von den strengen orthodoxen christlichen Lehren und hin zu alternativen und an der selbständigen Vervollkommnung des individuellen Menschen orientierten Modellen aus Natur- und Geschichtsphilosophie verläuft.<sup>7</sup> See-

---

<sup>5</sup> Vgl. Helmut ZANDER: Reincarnation II. Renaissance – present. In: Wouter J. Hanegraaff (Hg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Leiden: Brill, 2006, S. 984–987; Ders.: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, bes. S. 151 f., 216, 337 f. et passim. Zur nichtdualistischen Position der christlichen Anthropologie und Eschatologie vgl. James F. KEENAN: Christian Perspectives on the Human Body. In: Theological Studies 55:2 (1994), S. 330–346; Fernando VIDAL: Brains, Bodies, Selves, and Science. Anthropologies of Identity and the Resurrection of the Body. In: Critical Inquiry 28 (Sommer 2002), S. 930–974, hier S. 935–937, passim.

<sup>6</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 299 u. 341.

<sup>7</sup> Vgl. Rudolf UNGER: Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18. Jahrhundert. In: DVjs 2 (1924), S. 257–274, bes. S. 273 f.; Ernst BENZ: Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9 (1957), S. 150–175, S. 174; ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 337 f. passim; Martin MULSOW: Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert. In: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Akten der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Hamburg: Meiner, 1999, S. 211–273, bes. S. 211 f., 271 f.; ZANDER 2006: Reincarnation II, S. 985; Yvonne WÜBBEN: Gespenster und Gelehrte. Die ästhetische Lehrprosa Georg Friedrich Meiers

lenwanderung erscheint dabei als ein tradierter Bestandteil der akademischen Unsterblichkeitsdebatte am Ende der Frühen Neuzeit, der in spezifischen Subdiskursen innerhalb des Neuplatonismus,<sup>8</sup> der Leibniz-Wolffianischen Philosophie<sup>9</sup> und der frühen Religionsgeschichte<sup>10</sup> verhandelt wird. Relativ schlicht heißt die Begründung dann: „Die Vorstellung einer irgendwie gearteten Seelenwanderung ist [...] als eine aus philosophischer und religiöser Tradition bekannte Variante von Unsterblichkeitsvorstellungen anzusehen.“<sup>11</sup> Hieran schließt sich auch die Mehrheit der germanistischen Studien an, die sich dem Motiv der Seelenwanderung im 18. Jahrhundert im Hinblick auf ihren Stellenwert bei einzelnen Autoren zuge-

---

(1718–1777). [Diss. Univ. Gießen 2004.] Tübingen: Niemeyer, 2007, S. 256; Helmut OBST: Reinkarnation. Weltgeschichte einer Idee. München 2009, S. 9 f., 111 et passim.

<sup>8</sup> Vgl. Peter HARRISON: Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought. In: *Journal of the History of Philosophy* 31:4 (1993), S. 519–544.

<sup>9</sup> Vgl. MULSOW 1999: Vernünftige Metempsychosis; WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 259 f. et passim (S. 250–301).

<sup>10</sup> Vgl. Daniel CYRANKA: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung. Göttingen: V&R unipress, 2005, S. 342, 401, passim.

<sup>11</sup> CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 342, stellvertretend für die bisher angeführten Studien zitiert.



wandt haben: vor allem bei Lessing<sup>12</sup>, Herder<sup>13</sup>, Jean Paul<sup>14</sup> und Novalis<sup>15</sup> oder insgesamt bei den Autoren der Weimarer Klassik<sup>16</sup>.

Schon ein flüchtiger Blick auf alle diese Forschungsarbeiten zeigt allerdings, dass Seelenwanderungsvorstellungen speziell in den radikalaufklärerischen Kreisen und unter den Freidenkern des 18. Jahrhunderts zu einer ungemeinen Popularität gelangen – die gerade für einen äußerst kritischen und reflektierten Umgang mit hergebrachten Lehrmeinungen und Glaubensvorstellungen eintreten.<sup>17</sup> Der bekannteste Fall betrifft die abschließenden Worte, die Lessing seiner Schrift zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ von 1780 beifügt: „Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen seyn? [...] Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin?“<sup>18</sup> Bei einer inhaltlichen Zuordnung der Quellen fällt zudem auf, dass historisch positiv konnotierte und jenseits der ursprünglich tradierten metaphysischen Fragestellungen gebrauchte Seelen-

- 
- <sup>12</sup> Einen kommentierten Überblick über die umfangreiche philologische Forschung zur Seelenwanderungsidee in Lessings Erziehungsschrift (von Alexander Altmann bis zu Ingrid Strohscheider-Kohrs) liefert ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 346–352 und Monika FICK: Lessing-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. 3., neu bearb. und erw. Aufl. Stuttgart: Metzler u. Carl Ernst Poeschel Verlag, 2010, S. 469 u. 471–479. Vgl. die jüngeren Studien von CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs; Manfred BEETZ: Lessings vernünftige Palingenesie. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hrsg. v. Monika Neugebauer-Wölk. Tübingen: Niemeyer, 2008, S. 131–147; Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN: Lessings origenistische Philosophie. In: Christoph Bultmann u. Friedrich Vollhardt (Hg.): Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbüttler Axiomata. Berlin u. New York: Walter de Gruyter, 2011, S. 138–153.
- <sup>13</sup> Vgl. exemplarisch Rudolf UNGER: Herder und der Palingenesie-Gedanke. In: Ders.: Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik. Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1922, S. 1–23; Karl J. FINK: Herder's Theory of Origin. From Poly- to Palingenesie. In: Wulf Köpke u. Samson B. Knoll (Hg.): Johann Gottfried Herder. Innovator Through The Ages. Bonn: Bouvier, 1982, S. 85–101; Pierre PÉNISSON: Die Palingenesie der Schriften. Die Gestalt des Herderschen Werks. [Nachwort.] In: Johann Gottfried Herder: Werke. Hrsg. v. Wolfgang Pross. Bd. 1. München u. Wien: Carl Hanser, 1984, S. 864–900; Peter-André ALT: Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit. München: Beck, 2002, S. 220–224; Tino MARKWORTH: Unsterblichkeit und Identität beim frühen Herder. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2005, S. 67–110.
- <sup>14</sup> Das Motiv der Seelenwanderung bei Jean Paul wurde bisher als Aspekt der Unsterblichkeitsthematik verstanden. Einen Forschungsüberblick hierzu findet sich bei Sabine EICKENRODT: Augen-Spiel. Jean Pauls optische Metaphorik der Unsterblichkeit, Göttingen: Wallstein, 2006, S. 12 ff.
- <sup>15</sup> Vgl. exemplarisch Friedrich STRACK: Im Schatten der Neugier. Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werk Friedrichs von Hardenberg, Tübingen: Max Niemeyer, 1982, bes. S. 231–238; Wilhemine Maria SEPASGOSARIAN: Der Tod als romantisierendes Prinzip des Lebens. Eine systematische Auseinandersetzung mit der Todesproblematik im Leben und Werk des Novalis (Friedrich von Hardenberg). Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1991, S. 199–202 u. 237–256; Florian RÖDER: Novalis. Die Verwandlung des Menschen. Leben und Werk Friedrichs von Hardenbergs. Stuttgart: Urachhaus, 1992, S. 219–224; Mario ZANUCCHI: Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. Die Poetik Friedrichs von Hardenbergs. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006, S. 75–78.
- <sup>16</sup> Vgl. Lieselotte E. KURTH-VOIGT: Continued Existence. Reincarnation and the Power of Sympathy in Classical Weimar. Rochester: Camden House, 1999.
- <sup>17</sup> Vgl. bes. MULSOW 1999: Vernünftige Metempsychosis; ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 299–415; BEETZ 2008: Vernünftige Palingenesie, S. 131.
- <sup>18</sup> Gotthold Ephraim LESSING: Die Erziehung des Menschengeschlechts [1780]. In: Ders.: Werke. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 8: Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften. München: Carl Hanser, 1979, S. 489–510, hier S. 510, §§ 94 u. 98.

wanderungsbegriffe auch außerhalb der erwähnten religiösen und poetischen Debatten zahlreich sind. Seelenwanderungsbegriffe kommen offenbar in vielen aktuellen wissenschaftlichen Debatten des 18. Jahrhunderts zum Einsatz und in spezifisch natur- und geschichtsphilosophischen, biologischen, anthropologischen, erkenntnistheoretischen und schließlich eben auch ästhetischen und poetologischen Kontexten.<sup>19</sup> So notiert sich der Experimentalphysiker Lichtenberg 1776 zu der europaweit etablierten neurophysiologischen Assoziationspsychologie David Hartleys, es sei „[z]u untersuchen, wo nach Hartley’s Theorie meine seltsame Meinung von der Seelenwanderung ihren Ursprung nehmen kann“. Und im Winter 1792/93 erwägt er, „[m]eine so genannte Seelenwanderung einmal der Kantischen Philosophie anzuprobieren“.<sup>20</sup> Schon Manfred Beetz verweist zudem auf direkte Zusammenhänge zwischen den aufklärerischen Seelenwanderungsvorstellungen und den anthropologisch fundierten Evolutionsmodellen der Natur- und Kulturgeschichte;<sup>21</sup> und Helmut Zander beobachtet bei den von ihm so genannten „vitalistischen (Reinkarnations-)Theorien“ am Ende der Frühen Neuzeit „ein bemerkenswertes [...] Phänomen: Sie wurden durchgängig von naturwissenschaftlich arbeitenden oder naturphilosophisch argumentierenden Diskutanten konzipiert“.<sup>22</sup>

Angesichts dieser hier nur angedeuteten historischen Zusammenhänge erscheint die Fokussierung der Forschung auf Fragen und Konzepte des Glaubens, der Metaphysik, der Moraltheorie und der esoterisch-hermetischen Traditionen als eine retrospektive Verengung des Gegenstands- und Funktionsbereichs der historischen Seelenwanderungsbegriffe, und es stellt sich mit Nachdruck die bereits von Daniel Cyranka aufgeworfene Frage, inwiefern sich solch ein komplexes und heterogenes Untersuchungsfeld überhaupt hinreichend mit dem einen übergreifenden Begriff der „Seelenwanderung“ oder der „Reinkarnation“ erfassen lässt?<sup>23</sup> Zudem fällt auf, dass die Forschung trotz ihrer fortgeschrittenen Sondierung der historischen Kontexte an einer relativ statischen, überhistorischen Auffassung dessen festhält, was unter Seelenwanderung (historisch) zu verstehen sei, und dass diese Auffassung den unterschiedlichen historischen Quellen und ihren oft sehr elaborierten Abgrenzungs-, Differenzierungs- und Transformationsbemühungen nicht gerecht wird: Seelenwanderung wird primär als eine dualistische Anthropologie

---

<sup>19</sup> Dies ist die Ausgangsbeobachtung des von der DFG geförderten, wissens- und diskursgeschichtlichen Forschungsprojekts „Seelenwanderung und literarische Kommunikation. Konjunkturen einer Denkfigur vom 18. bis zum 20. Jahrhundert“ unter der Leitung von Prof. Dr. Jutta Müller-Tamm an der Freien Universität Berlin, aus dem heraus die vorliegende Studie hervorgegangen ist.

<sup>20</sup> Georg Christoph LICHTENBERG: Sudelbücher I u. II. In: Ders.: Schriften und Briefe. Hrsg. v. Wolfgang Promies. Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 1994, E 474 (Bd. 1) u. J 2043 (Bd. 2).

<sup>21</sup> BEETZ 2008: Vernünftige Palingenesie, S. 146 f.

<sup>22</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 340. Vgl. auch Zanders Ausführungen zur Seelenwanderung im Kontext der vitalistischen Naturphilosophie des frühen 19. Jahrhunderts, ebd., S. 402–416.

<sup>23</sup> Vgl. CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 189.

und als ein Glaube an das Wiederkommen der intellektuellen Person nach dem Tode aufgefasst – und dies trotz der historischen und kulturellen Vielfalt der Auffassungen von dem, was die Identität eines Menschen oder das Seelische ausmacht. Auch die wenigen Ansätze zu einer typologischen Differenzierung der Seelenwanderungsbegriffe arbeiten mit überzeitlichen strukturellen Kriterien, die an den historischen Sachlagen vorbeigehen.<sup>24</sup>

Paradigmatisch hierfür ist die Darstellung Helmut Zanders, der mit seiner umfassenden „Geschichte der Seelenwanderung in Europa [...] von der Antike bis heute“ den maßgeblichen Grundstein für die jüngere Forschung zum Thema gelegt hat. Er stellt darin zwar einleitend fest: „Eine lineare Geschichte der Reinkarnationsvorstellung, gar eine Entwicklungsgeschichte, kann ich nicht entdecken, nur eine Pluralität von Entwürfen und Systemen [...]“<sup>25</sup> Dennoch geht es ihm dann ausdrücklich darum, „Themen und Traditionen marginaler Religiosität wahrzunehmen und zusammenzustellen“<sup>26</sup>, und er fokussiert zudem immer wieder auf eine dualistische Auffassung der Seelenwanderung, wonach „[e]ine leiblose Seele und deren Verbindung mit immer wieder neuen Körpern, [als] die elementare Konstitutionsbedingung europäischer Reinkarnationssysteme“<sup>27</sup> zu betrachten sei. Die Vielzahl der davon abweichenden historischen Positionen, die mit neuplatonischen, aristotelischen, vitalistischen oder pantheistischen Seelen- und Identitätsmodellen arbeiten und von ihren Autoren dennoch explizit als „Seelenwanderung“ benannt und von der tradierten dualistischen Position abgegrenzt werden, sind für Zander dann trotzdem nicht als Seelenwanderung zu bezeichnen (obwohl sie die Mehrheit der von ihm aufgeführten positiven Quellen im 18. Jahrhundert ausmachen).<sup>28</sup> Sie fallen bei ihm so implizit unter das Verdikt einer uneigentlichen Rede.

---

<sup>24</sup> Vgl. exemplarisch Andreas GRÜNSCHLOß: Diskurse um „Wiedergeburt“ zwischen Reinkarnation, Transmigration und Transformation der Person. Versuch einer systematisch-religionswissenschaftlichen Orientierung. In: Reinhard Feldmeier (Hg.): Wiedergeburt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, S. 11–44. Grünschloss unterscheidet die interkulturelle „Verwendung des Wortfeldes ‚Wiedergeburt‘“ dreifach: erstens „wörtlich[ ]“ als „[p]ostmortale[ ] ‚Reinkarnation‘“ der „Personsubstanz, Seele“ im Sinne einer Wiederverkörperung, zweitens als „[i]ntramundane[ ] ‚Transformation‘“ der Person im Sinne einer „metaphorischen“ Bezeichnung eines neuen Lebensabschnitts, drittens kosmologisch als „Neugeburt/Neuschöpfung der gesamten Welt“. Die erste Kategorie wird neben der direkten Reinkarnation als Mensch weiter unterteilt in „Säuglingsreinkarnation“, in „Ahnenreinkarnation“ und in die „Transmigration“ in nichtmenschliche Daseinsbereiche (alle Zitate ebd., S. 18 f.). Helmut Zander postuliert zwar eine Differenz zwischen „Palingenese (die Erneuerung des Körpers)“ und „Metempsychose (mit einem neuen Körper)“ (ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 310), übersieht aber, dass diese Unterscheidung durch veränderte Identitätskonzepte im 18. Jahrhundert hinfällig wird (siehe hierzu Kap. 1 in dieser Arbeit).

<sup>25</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 12.

<sup>26</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 13.

<sup>27</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 269.

<sup>28</sup> Vgl. ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 299, 303, 307, 310 unten, 316, 317 f., 333, 358 f., 364 f., 370, 372, 383, 393, 403 passim. Zander öffnet seine dualistische Seelenwanderungsauffassung gegenüber solchen alternativen Modellen nur auf S. 339 eingehender.

Dadurch stellt sich dann doch der Eindruck „[e]ine[r] lineare[n] Geschichte der Reinkarnationsvorstellung“ ein:

In einem Punkt hat sich die Seelenwanderungsdebatte bis ins 20. Jahrhundert hinein der Diskussion der Frühen Neuzeit verbunden gezeigt: Sie hat an einem substantiellen Seelenbegriff festgehalten. [...] [D]ie „moderne“ Metaphorisierung der Seele war für Seelenwanderungspositionen europäischer Provenienz ein gefährliches Unternehmen.<sup>29</sup>

Gewissermaßen drängt sich damit auch die (populär-)esoterische Lesart auf, es existiere trotz aller unterschiedlicher Einzelfälle ein dahinter verborgener, überzeitlicher und transkultureller Kern der Seelenwanderungsideen in der Geschichte, der seit der Antike von einer Unmenge europäischen Geistesgrößen geglaubt, bewahrt und autorisiert worden sei.<sup>30</sup> Wenn Seelenwanderung jedoch a priori als Element eines bestimmten (alternativreligiösen, metaphysischen, moraltheoretischen, hermetischen etc.) Diskurses mit bestimmten Eigenschaften (religiös, hermetisch, personalitätsbezogen, dualistisch etc.) betrachtet wird, besteht zumindest die Gefahr, andere Kontexte, Gegenstandsbereiche und Diskurse zu übersehen, die fundamental für die historische Bedeutung und Funktion dieser Begriffe sein könnten, aber zu sehr am Rand oder außerhalb des eigenen Blickfelds liegen. Im 18. Jahrhundert sind dies speziell erkenntnis- und wahrnehmungstheoretische, biologische, anthropologische, ästhetische und poetologische Aspekte.

Den poetologischen Dimensionen des Seelenwanderungsbegriffs jenseits von Glaubens- und moralphilosophischen Fragen gehen einzig Lukas Oberrauch, Monika Schmitz-Emans, Kelly Barry und Jutta Müller-Tamm gezielt nach. Oberrauch versteht „[d]ie Rede des Pythagoras“ in Ovids „Metamorphosen“ über seine vorgeblichen eigenen Seelenwanderungen „als Kernstück epischer Legitimation“, die es der Figur erlaube, „narrative und chronologische Ubiquität [zu] rechtfertigen, Allwissenheit, den Inhalt betreffend, [zu] beanspruchen“.<sup>31</sup> Schmitz-Emans nimmt dieselbe Stelle bei Ovid und die dortige Debatte um Metamorphose und Metempsychose wiederum zum Anlass, um damit „[z]wei Grundmodelle von ‚Medialität‘“ zu unterscheiden und als konstitutive Programme innerhalb verschiedenster Gegenwartsliteraturen aufzuzeigen. Während „[d]as Modell der Metempsychose“ die ontologische und zeitliche Unabhängigkeit der Botschaft vom letztlich beliebigen Übertragungskörper impliziere, suggeriere „das Modell der medialen Trans-

---

<sup>29</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 341.

<sup>30</sup> Vgl. beispielsweise schon Emil BOCK: Wiederholte Erdenleben. Die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte. 5., erw. Aufl. [Zuerst 1932.] Stuttgart: Urachhaus, 1967. Für eine Darstellung der Seelenwanderung in der modernen Populäresoterik vgl. exemplarisch Ronald ZÜRRE: Reinkarnation. Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung. Zürich: Govinda, 1994. Noch der Religionswissenschaftlicher Obst spricht von der „Tatsache, dass wir es beim Reinkarnationsglauben mit einer transreligiösen Erfolgsidee [...] zu tun haben, die dazu neigt, sich in unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen zu ‚reinkarnieren‘“ (OBST 2009: Reinkarnation, S. 10).

<sup>31</sup> Lukas OBERRAUCH: Metempsychose, Universalgeschichte und Autopoiesie. Die Rede des Pythagoras in Ovid, Met. XV als Kernstück epischer Legitimation. In: Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung, 112:2 (2005), S. 107–123, hier Titel u. S. 121.

formation“ die konstitutive Bedeutung des vergänglichen Mediums für den Inhalt.<sup>32</sup> (Auch Schmitz-Emans hält damit allerdings an einer feststehenden Bedeutung der Seelenwanderung als einem dualistischen Modell fest.)

Unter den wenigen germanistischen Arbeiten, die sich der Seelenwanderungsdebatte im 18. Jahrhundert im Hinblick auf poetologische Aspekte zuwenden, ist die konzise Studie von Kelly Barry besonders hervorzuheben, weil sie den seelenwanderungsverwandten Begriff der Palingenesie bei Jean Paul und Herder gerade an der Schnittstelle zwischen philosophischen, psychologischen und literarischen Diskursen analysiert – und damit dem Anliegen der vorliegenden Arbeit besonders nahe kommt. Dabei gilt all jenes unbedingt auch für den Seelenwanderungsbegriff, das Barry primär in Bezug auf den Palingenesiebegriff im 18. Jahrhundert feststellt. So erklärt sie zu den bisherigen Herausforderungen und Schwierigkeiten der Forschung bei der wissenschaftlichen Erfassung dieses historischen Begriffs, „the problem arises from stressing a conceptual regularity in ‚palingenesis‘ rather than responding to its variability“<sup>33</sup>. Dagegen sei gerade auf die konzeptuelle Mobilität und Vielfalt des historischen Palingenesiebegriffs zu verweisen, „serving as a proto-evolutionary model of development in natural-historical discussions, as a metaphor of cultural rebirth in historico-philosophical writings, and as a trope of aesthetic production“<sup>34</sup>. Barry positioniert den historischen Palingenesiebegriff zudem treffend innerhalb der großen Identitätstheoretischen Debatten um neue, zunehmend intellektualisierte Auffassungen vom Selbst, wo er allerdings gerade für ganzheitliche, den Körper integrierende Auffassungen einstehe.<sup>35</sup> Und sie konstatiert schließlich eine palingenetische Gedächtnisauffassung bei Jean Paul – speziell auch im Hinblick auf seine autobiographische Poetik –, wonach sich die Gegenwart allein aus der ständigen imaginativen Wiederzusammensetzung und Transformation des Vergangenen konstituiere.<sup>36</sup>

Zwei Studien von Jutta Müller-Tamm können als Vorbilder der vorliegenden Untersuchung gelten. Sie legt dar, dass das Motiv der Seelenwanderung bei Heinrich Heine nicht wie üblich religions- oder geschichtsphilosophisch zu interpretieren ist, sondern dass es sich dabei um eine den Text strukturierende, dezidiert poetologische Figur handelt, die einen radikal historisierenden Blick auf Geschichte zur Darstellung bringt. Heine debattiert die Möglichkeiten von Geschichtsdarstellung demnach, indem er mit Hilfe der Seelenwanderungsfigur auf die Verschie-

---

<sup>32</sup> Monika SCHMITZ-EMANS: Metamorphose und Metempsychose. Zwei konkurrierende Modelle von Verwandlung im Spiegel der Gegenwartsliteratur. In: *Arcadia* 40:2 (2005), S. 391–413, hier S. 394, 395 u. 396.

<sup>33</sup> Kelly BARRY: Natural Palingenesis. Childhood, Memory, and Self-Experience in Herder and Jean Paul. In: *Goethe Yearbook* 14 (2007), S. 1–25, hier S. 17, Anm. 1.

<sup>34</sup> BARRY 2007: Natural Palingenesis, hier S. 1.

<sup>35</sup> Vgl. BARRY 2007: Natural Palingenesis, S. 1 f.

<sup>36</sup> Vgl. BARRY 2007: Natural Palingenesis, S. 14–16, passim.

bung des erzählerischen Standpunktes abhebt und diesen als einen konstitutiven Faktor der jeweiligen Geschichte offenlegt.<sup>37</sup> Andernorts gelingt es Müller-Tamm, den Gebrauch von Seelenwanderungsfiguren als eine konkrete „Strategie zur Lösung der[] Probleme [...] eine[r] dezidiert physiologisch oder biologisch angelegte[n] Psychologie“ bei Carl Gustav Carus herauszustellen, mit der gerade „der *physischen* Bedingtheit des bewussten Intellekts Rechnung getragen wird“.<sup>38</sup> Sie demonstriert nicht zuletzt mit weiteren Verweisen auf Lorenz Oken und Schopenhauer, dass Seelenwanderungsfiguren im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert allgemein verwendet werden, um „eine Art Gedächtnis der Materie“ in Bezug auf ontogenetische Formprozesse der Natur zu beschreiben, die der Verwirklichung eines Geistes oder der Ideen zugeschrieben werden.<sup>39</sup> In beiderlei Hinsicht ergänzen sich diese Studien mit der vorliegenden Arbeit paradigmatisch darin, die Seelenwanderung als ein zentrales Konzept der frühen Moderne zu profilieren, mit dem die Dynamisierung und Historisierung natürlicher sowie kultureller Prozesse historisch als ein übergreifendes Gesetz modelliert wird, das unter anderem in das Systemprojekt einer umfassenden Natur- und Geistesgeschichte des Deutschen Idealismus mündet.

Die vorliegende Arbeit versucht der komplexen historischen Sachlage und den angeführten methodischen Problemen der Forschung zu begegnen, indem sie nicht von einem inhaltlich mehr oder weniger konstanten Seelenwanderungsbegriff ausgeht und von seiner linearen Geschichte, sondern von einer beständigen Transformation und Pluralisierung der Seelenwanderungsbegriffe. Um diese Transformations- und Pluralisierungsprozesse in Richtung poetologischer Formationen zu belegen, sich der Vielfalt der historischen Begriffe möglichst unvoreingenommen anzunähern und das in Frage kommende Material zu beschränken, werden als Quellen primär solche historischen Texte herangezogen, in denen der sprachliche Ausdruck „Seelenwanderung“, der aus dem Griechischen übernommene und meist (im gleichen Text) synonym gebrauchte Ausdruck „Metempsychose“ oder entsprechende flektierte Formen objektiv identifizierbar auftauchen.<sup>40</sup> Ausgehend von diesem Material werden dann die mit diesen Ausdrücken bezeichneten unter-

---

<sup>37</sup> Vgl. Jutta MÜLLER-TAMM: „... als habe die Natur ein Plagiat begangen“. Seelenwanderung als poetologische Chiffre in Heines Reisebildern. In: DVjs 81:1 (2007), S. 47–57.

<sup>38</sup> Vgl. Jutta MÜLLER-TAMM: Wiederholte Offenbarungen. Metamorphose und Metempsychose bei Carl Gustav Carus. In: Petra Kuhlmann-Hodick, Bernhard Maaz, Gerd Spitzer (Hg.): Carl Gustav Carus. Wahrnehmung und Konstruktion. Berlin u. München: Deutscher Kunstverlag, 2009, S. 293–298, hier S. 293 u. 296. Alle zitierten Hervorhebungen hier und im Folgenden i. O.

<sup>39</sup> MÜLLER-TAMM 2008: Metamorphose und Metempsychose, S. 295.

<sup>40</sup> Zur diachronen und synchronen Begriffs- und Ausdruckslage vgl. Zander 1999: Seelenwanderung, S. 609–612. Der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gleichfalls populäre Terminus der „Palingenesie“ wird bei ausdrücklich synonyme Verwendungsweise mit in die Untersuchung einbezogen, und seine begrifflichen Dimensionen finden speziell innerhalb des exkursartigen Kapitels III.2 besondere Aufmerksamkeit.

schiedlichen Vorstellungen, semantischen Verflechtungen, Begrifflichkeiten und Wissenselemente aus den jeweils im Text gegebenen Beschreibungen, Kontexten und historischen Anschlüssen heraus rekonstruiert und mit anderen Quellen abgeglichen und klassifiziert – ohne dabei schon vorab von festen Kategorien auszugehen oder gar von einem eindeutigen Unterschied zwischen einer übertragenen und buchstäblichen Verwendung der Ausdrücke. Von einzelnen Seelenwanderungsbegriffen ist in dieser Arbeit also die Rede in Bezug auf unterscheidbare und wiederholt verwendete historische Vorstellungen oder Konzepte von bestimmten Phänomenen oder Prozessen, denen die konkreten Ausdrücke „Seelenwanderung“ oder „Metempsychose“ zugeordnet sind (im Sinne historisch vollzogener Sprachhandlungen). Ein wesentlicher Standpunkt der Arbeit ist, dass sich Seelenwanderungsbegriffe in unterschiedlichen diachronen und synchronen Kontexten auch dann verändern können, wenn die dabei verwendeten Ausdrücke äußerlich dieselben bleiben. Sobald sich die zugrunde liegenden Konzepte transformieren und in neue Zusammenhänge treten – wie die Auffassungen von Seele, Körper und Identität am Ende der Frühen Neuzeit – finden selbst hinter scheinbaren Kontinuitäten auf der Seite des sprachlichen Ausdrucks „Seelenwanderung“ zum Teil essenzielle Veränderungen auf der Bedeutungsseite statt.

Die Arbeit betritt gänzlich neues Neuland, indem sie vorrangig solchen Seelenwanderungsbegriffen und Kontexten des 18. Jahrhunderts besondere Aufmerksamkeit widmet, die in der bisherigen Forschung keine Beachtung gefunden haben: bei denen es also gerade nicht primär um spekulative metaphysische Gegenstände wie ein Wiederkommen der Person nach dem Tode geht und um streng dualistische Auffassungen von Körper und Seele, sondern um die ganzheitliche Beschreibung diesseitiger Prozesse in Natur und Kultur. In diesem Sinne ist das Thema dieser Arbeit also gar nicht Seelenwanderung, da es in ihr nicht um die Geschichte der heute mit dem Terminus der Seelenwanderung bezeichneten Sachen geht. In paradigmatischer Weise stellt sich vielmehr der Wandel und die Pluralisierung von Dingen und Vorstellungen als das zentrale Thema der untersuchten neueren Seelenwanderungsbegriffe und -kontexte im 18. Jahrhundert heraus. Seelenwanderungsbegriffe kommen historisch offenbar gerade dort zu einem positiven Einsatz, wo es um die Erfassung und Beschreibung der Veränderung der Dinge in Natur und Kultur geht, wo die Verhältnisse zwischen Identität und Wandel, Erhaltung und Zerfall sowie zwischen Wesen und Erscheinung, Seele und Körper neu verhandelt werden, und wo Phänomene der Übertragung, Assimilation und Entwicklung in Natur und Kultur modelliert werden sollen. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Seelenwanderungsbegriffe zum Ende des 18. Jahrhunderts auch zu selbstreferenziellen und poetologischen Figuren werden: Sie werden verwendet, um den allmählichen Wandel von Dingen und Vorstellungen im Verlauf

der Zeit zu beschreiben – und hierzu werden dann explizit auch die Vorstellungen von der Seelenwanderung gezählt. Insofern ist auch speziell die Aufarbeitung der poetischen und poetologischen Formationen für das Verständnis der historischen Seelenwanderungsbegriffe entscheidend, weil Literatur historisch als das zentrale Medium verstanden wird, das die Verbreitung und Entwicklung von Vorstellungen vorantreibt.

Die Arbeit ist in drei Kapitel unterteilt, welche die neuen Seelenwanderungsbegriffe und -theorien des 18. Jahrhunderts in verschiedenen, mehr oder weniger eigenständigen Kontexten schlaglichtartig untersuchen, ohne das historische Feld vollständig oder chronologisch abdecken zu wollen. Um die Spannbreite und Transformation der Seelenwanderungsbegriffe im 18. Jahrhundert exemplarisch aufzuzeigen, geht das erste Kapitel den dezidiert identitätstheoretischen Kontexten nach, in denen in Lockes und Leibniz' „Abhandlungen über den menschlichen Verstand“ um 1700 und in Baumgartens „Metaphysik“ um 1750 auf Seelenwanderungsbegriffe zurückgegriffen wird. Die Arbeit untersucht dabei, inwiefern mit diesen Begriffen unterschiedliche historische Vorstellungen von dem Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenz, Wesen und Erscheinung, Identität und Wandel zur Sprache gebracht werden. In allen drei Texten werden Seelenwanderungsbegriffe und -figuren zur Modellierung verschiedener Identitäts- und Wahrnehmungskonzepte herangezogen. Dabei werden jeweils sowohl die aus der Antike überlieferten, dualistisch und metaphysisch verstandenen Begriffe abgelehnt als auch neue Seelenwanderungskonzepte eingeführt, die stattdessen an ganzheitlichen und diesseitigen Erhaltungsprozessen in der Natur orientiert sind. Trotz ihrer teilweise sehr unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen machen die Texte die Erhaltung von Identität dabei nicht mehr in erster Linie statisch an der Existenz einer individuellen körperlichen oder seelischen Wesenssubstanz fest, sondern stattdessen an der selbständigen Erhaltung individueller leibseelischer Lebensstrukturen und -funktionen im beständigen Austausch aller Teile und Substanzen. Der Fokus beginnt sich also insgesamt von substanzbasierten zu struktur- und funktionsbasierten Identitätskonzepten zu verschieben, was sich auch in der Einführung der neueren, positiv gebrauchten und unkonventionellen Seelenwanderungsbegriffe niederschlägt. Zu den Themen, die sich bereits in diesen Texten als zentral für die neuen Seelenwanderungsbegriffe herausstellen, gehört die Zirkulation der Bestandteile der Dinge durch die Natur, der tägliche Übergang des Selbst auf die mit der Nahrung assimilierten Teilchen, der tägliche Wechsel aus dem Zerfall und der Erneuerung des Körpers sowie die Unterscheidung verschiedener, aufeinander basierender leiblicher und seelischer Ebenen von Identität am lebenden Menschen.



Mit dem zweiten Kapitel wendet sich die Arbeit dann vorübergehend ab von der Untersuchung einzelner Seelenwanderungsbegriffe in unüblichen Kontexten und analysiert stattdessen eine Reihe von Texten der 1780er Jahre, die sich dezidiert und monographisch mit dem Seelenwanderungsthema auseinandersetzen und in Inhalt, Form, Umfang und Veröffentlichungsfrequenz als der bisher ungeachtet gebliebene Höhepunkt der Seelenwanderungsdebatte des 18. Jahrhunderts gelten können. Ausgehend von einer Schrift Johann Georg Schlossers zur Seelenwanderung bildet sich hier mit den öffentlichen Repliken von Herder, Philipp Eberlin, Carl Bahrdt, Friedrich Riedel, Carl Grosse und einem Anonymus ein neu gestalteter und zunehmend literarisch geführter Strang innerhalb des Seelenwanderungsdiskurses aus, dessen Texte eigenständige und einheitliche Merkmale in Form und Inhalt aufweisen. Dazu gehören die Dialogform, eine äußerst kritische, selbstreflexive Durchdringung des Seelenwanderungsthemas und seine fortgeschrittene Psychologisierung. Inhaltlich diskutieren alle Texte zudem den erkenntnistheoretischen und moralischen Nutzen der Seelenwanderung für den christlichen Menschen. Eine These der Arbeit ist, dass die Texte die Seelenwanderung dabei nicht nur als einen (spekulativen) Sachverhalt verhandeln, sondern vor allem auch als eine Vorstellung – die als solche bereits im Diesseits positive oder negative Auswirkungen auf das Erfassen der Welt, das Denken und das Handeln haben kann. Eine daran anschließende Vermutung geht dahin, dass selbst bei den Spekulationen über wiederholte Erdenleben und deren Auswirkungen im Grunde gerade allgemeine kognitive Strukturen und Vorgänge im Zentrum der Darstellungen stehen, welche die Prinzipien Aneignung und Höherentwicklung von Erfahrungen, Vorstellungen und Erkenntnissen schlechthin betreffen. Im Anschluss an die Aufarbeitung dieser Seelenwanderungstheorien untersucht die Arbeit, inwiefern sich aus ihnen allgemeine Modelle der Entwicklung und intersubjektiven Übertragung von Geistesinhalten bzw. Modelle der literarischen Kommunikation extrahieren lassen. Zur Frage steht, ob sich daraus ein entsprechendes poetologisches Programm ergibt und wie sich dieses zu den eigenen literarischen Merkmalen der Seelenwanderungstexte verhält?

Das dritte Kapitel untersucht abschließend die Genese der poetologischen Bedeutungsdimensionen der Seelenwanderungsbegriffe im 18. Jahrhundert – gerade auch jenseits solcher Texte, die sich dezidiert mit dem Seelenwanderungsthema auseinandersetzen. Als Motor dieser begrifflichen Transformation werden dabei ähnliche naturphilosophische, anthropologische und erkenntnistheoretische Umbrüche erwartet, wie sie in den vorangegangenen Kapiteln herausgearbeitet wurden. Ein Ausgangspunkt des Kapitels ist die Beobachtung, dass Vorstellungen von

einer „Seelenwanderung [d]er Ideen“<sup>41</sup> zentral für die poetologischen Formationen der Seelenwanderungsbegriffe um 1800 werden. Dabei treten die einzelnen Subjekte und spezifische Ideen in den Hintergrund gegenüber einem postulierten Eigenleben der Ideen im Allgemeinen, das in Analogie zu den Naturgesetzen organisierter Körper auf einer beständigen Zirkulation der Ideen und ihrer geistigen Bestandteile zwischen den Subjekten beruhen soll. Das Kapitel geht zunächst der Hypothese nach, dass jene Vorstellung von einer beständigen Zirkulation und Höherentwicklung aller geistigen (wie aller körperlichen) Dinge im Begriff der Seelenwanderung ein Konzept der neuplatonischen und alchemistischen Naturphilosophie ist; denn in dieser wird auch schon vor dem 18. Jahrhundert nicht von generellen Transformationsgrenzen zwischen den materiellen und den geistigen Dingen ausgegangen. Im Anschluss daran werden die produktions- und rezeptionsästhetischen Konsequenzen überprüft, die sich aus jener Vorstellung von einer selbständigen Wanderung aller Ideen ergeben. Vor dem Hintergrund der zuvor beobachteten Naturalisierung und Psychologisierung der Semantik ist die Vermutung hier, dass die poetologischen Seelenwanderungsbegriffe um 1800 inhaltlich changieren zwischen einem natur- und kulturinhärenten Prinzip der Ideenentwicklung und einer imaginationsbasierten Praxis zur gezielten Ideenverbreitung – und entsprechend sowohl unwillkürliche als auch bewusste Vorstellungsprozesse modellieren.

---

<sup>41</sup> JEAN PAUL: Titan [1803]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 3. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 6. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1999, S. 7–830, hier S. 233.

## I. Identitätstheoretische Seelenwanderungsbegriffe bei Locke, Leibniz und Baumgarten

Dieses Kapitel rekonstruiert die Bedeutung der Seelenwanderungsbegriffe und -figuren in John Lockes und Gottfried Wilhelm Leibniz' „Abhandlungen über den menschlichen Verstand“ um 1700. Die Ergebnisse werden ergänzt durch einen Blick auf die Fortsetzung dieser Begriffe in Alexander Baumgartens „Metaphysik“ in der Fassung ab 1750. Ein wesentlicher Befund wird sein, dass Locke und Leibniz – trotz ihrer erheblichen erkenntnistheoretischen Differenzen – zu überraschend ähnlichen Verwendungsweisen und Haltungen gegenüber der Seelenwanderung gelangen, die als exemplarisch für den weiteren Gebrauch, die Reichweite und die Denkrichtung der Seelenwanderungsbegriffe im 18. Jahrhundert gelten können. Gegenstand der Untersuchung ist auch in diesen Fällen nicht ein etwaiger Seelenwanderungsglaube der Autoren, und es geht auch nicht darum, die philosophischen Differenzen zwischen Locke und Leibniz mit dem Verweis auf den Seelenwanderungsbegriff einzuebneten. Ausgangspunkt sind vielmehr gerade die Fragen nach der konzeptionellen Funktion der Seelenwanderungsbegriffe und -figuren in den Argumenten von Locke, Leibniz und Baumgarten jenseits von Glaubensaspekten. Warum wird die Seelenwanderung überhaupt angeführt, wenn sie in der Frühen Neuzeit ganz allgemein einen prekären Wissensstatus besitzt? Steht sie stets für substanzialistische Identitätsmodelle ein, welche allein die Seelensubstanz als Träger des Selbst proklamieren, oder gibt es auch alternative Einsatzbereiche? Grenzen sich Locke, Leibniz und Baumgarten von solchen Modellen ab, oder werden diese affirmativ herangezogen?

Es wird sich zeigen, dass Seelenwanderungsbegriffe in allen Texten im Kontext von grundlegenden identitäts- und erkenntnistheoretischen Überlegungen herangezogen werden, die das Verhältnis von Wesen und Erscheinung und die Möglichkeit eines Transfers von Eigenschaften auf sehr basalen Ebenen diskutieren. In allen drei Fällen werden Seelenwanderungsbegriffe nicht nur im traditionellen dualistischen Sinne und nicht etwa generell zustimmend oder ablehnend verwendet, sondern je nach theoretischem Sachverhalt zur Bezeichnung und Bewertung unterschiedlichster, eigener und fremder Übertragungsmodelle. Locke, Leibniz und Baumgarten lehnen die herkömmliche dualistische Seelenwanderungsvorstellung ab, lassen aber neue, darüber hinausgehende Verwendungsweisen und Auffassungen aufscheinen. Was diese Philosophen hinsichtlich der Seelenwanderungsbegriffe eint, ist daher mindestens, dass sie sich das semantische Potenzial der Seelenwanderung im Kontext ihrer eigenen Überlegungen zu nutze machen. Dass es darüber hinaus auch direkte inhaltliche Schnittstellen zwischen Locke und Leibniz gibt, die sich auf die identitätstheoretisch gewandelten Seelenwande-

rungsbegriffe konzentrieren, dafür stehen indessen schon historische Zeugnisse ein: Nach dem Erscheinen von Leibniz' „Neuen Abhandlungen“ im Jahr 1765 verbindet Charles Bonnet Lockes und Leibniz' Ansätze gerade über diese Schnittstelle und versucht, die Seelenwanderung als eine mögliche Verbindung von empiristischen und metaphysischen Theorien zur Erhaltung von Identität mit seiner „Philosophischen Palingenesie“ von 1769 weiter auszubauen.<sup>42</sup>

Auf einen Zusammenhang zwischen der Seelenwanderungsdebatte und der Lockeschen Identitätstheorie hat schon Fernando Vidal hingewiesen. Für ihn steht die zunehmende Popularität der Seelenwanderung ab dem Ende des 18. Jahrhunderts in einem direkten Zusammenhang mit der Geschichte der zunehmenden Entkörperung des modernen Selbst, die er unter anderem auf die Ablösung der ganzheitlichen christlichen Anthropologie durch die bewusstseins- und hirnbasierten Identitätskonzepte in Folge der dualistischen Metaphysik Descartes zurückführt.<sup>43</sup> Speziell Lockes neue, psychologisierte Definition der personalen Identität aus den „Abhandlungen“, die am Kriterium vorhandener Erinnerungen festgemacht wird, führt er dabei als maßgeblich für die Entkörperung des Selbst an.<sup>44</sup> So überzeugend und weiterführend diese Zusammenhänge jedoch auch gegenüber den üblichen religionsgeschichtlichen Erklärungsansätzen sind, so stellt sich bei dieser Darstellung erneut das Problem, dass der Begriff der Seelenwanderung auf diese Weise implizit mit dualistischen Modellen gleichgesetzt und christlichen Konzepten gegenübergestellt wird. Seelenwanderungsvorstellungen werden demnach populär, weil sie für eine dualistische Anthropologie (und Eschatologie) der Moderne einstünden, die primär an der Erhaltung der mentalen Person unabhängig von körperlichen Eigenschaften orientiert sei.<sup>45</sup> Diese Dualismuszuschreibung wird der historischen Semantik der Seelenwanderungsbegriffe im 18. (und 19.) Jahrhundert jedoch nicht gerecht.<sup>46</sup> Dem an der Entkörperung des Selbst ausgerichteten Blick Vidals entgeht bei Locke, dass dieser mit seinen Ausführungen keinesfalls ausschließlich am menschlichen Bewusstsein und an der entsprechenden Definition einer personalen Identität interessiert ist, sondern parallel dazu auch

---

<sup>42</sup> Vgl. Claus von BORMANN: Erinnerung. In: HWPh. Bd. 2. 1972, Sp. 636–643, hier Sp. 637 f. Cyranka verweist im Hinblick auf die Seelenwanderungsvorstellung in Lessings Erziehungsschrift darauf, dass Lessing die Debatte zwischen Locke und Leibniz kannte (CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 340–342).

<sup>43</sup> Vgl. VIDAL 2002: Brains, Bodies, Selves, S. 970, 934–936, 939.

<sup>44</sup> Vgl. VIDAL 2002: Brains, Bodies, Selves, S. 935 f., 950–952.

<sup>45</sup> Vgl. VIDAL 2002: Brains, Bodies, Selves, S. 970: „By the end of the eighteenth century, the psychological problem of personal identity had triumphed [...]. Disembodiment thus sustained the doctrines of metempsychosis that, since the nineteenth century, have dominated over traditional Christian eschatology.“

<sup>46</sup> Selbst die spiritistischen und theosophischen Reinkarnationsvorstellungen, die sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit Allan Kardec und Helena Petrovna Blavatsky durchsetzen, sind nach Zanders Ausführungen nicht auf eine dualistische und allein an höheren Geistesvermögen orientierte Anthropologie zu beschränken (vgl. ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 472–489).

ein allgemeineres, strukturelles Identitätskonzept entwickelt, dass die Identität jedes einzelnen Lebewesens auf der Basis seiner sich stets im metabolischen Fluss der Teilchen befindlichen Organisationsstruktur erklären soll. Gerade dieses stärker körperbasierte, an einer dynamische Erhaltung struktureller und funktionaler Einheiten orientierte Konzept (dass vorrangig an Aristoteles' Begriffen der vegetativen und der sensitiven Seele orientiert ist), wird nicht zuletzt mit Leibniz und Baumgarten zur Basis der im 18. Jahrhundert populären Seelenwanderungsbegriffe.

Entscheidend für das Verständnis der unterschiedlichen Seelenwanderungsbegriffe im langen 18. Jahrhundert und speziell bei Locke, Leibniz und Baumgarten ist der Blick auf die verschiedenen Seelentheorien dieser Zeit.<sup>47</sup> Neben der cartesianischen Unterscheidung und radikaldualistischen Trennung der geistig-intellektuellen und körperlich-mechanistischen Phänomene voneinander (in *res cogitans* und *res extensa*) existieren in diesem Zeitraum weiterhin eine Reihe von Vorstellungen von einer Welt der beseelten Körper, die auf längere Traditionen als die cartesianische Metaphysik zurückblicken können – und auch mit diesen Seelenmodellen setzen sich Locke und Leibniz auseinander. Noch deutlich präsent bleibt im 18. Jahrhundert die christlich-scholastische Lehre von den Seelenfakultäten nach Aristoteles, die zuvor das gesamte Hochmittelalter und die Frühe Neuzeit dominierte. Abgesehen von der intellektuellen Vernunftseele, auf die Descartes alles Seelische reduziert, kennt diese Seelenlehre noch zwei weitere Seelentypen, die gerade nach verschiedenen höheren Funktions- und Organisationsbereichen des *körperlichen* Lebens unterschieden werden: Die vegetative Seele steht für die Ernährungs-, Wachstums- und Fortpflanzungsfunktionen körperlicher Dinge in der Natur ein, und die darauf aufbauende sensitive (oder tierische) Seele für die zusätzlichen Empfindungs- und Bewegungsfunktionen noch komplexerer körperlicher Formen.<sup>48</sup> Selbst das Wesen des Menschen und auch sein personales Selbst besteht in der christlichen Scholastik nicht ausschließlich in intellektuellen Eigenschaften

---

<sup>47</sup> Für einen tiefergehenden Einblick in die Vielfalt der Seelen- und Körperkonzepte zum Ende der Frühen Neuzeit muss an dieser Stelle auf die Forschung verwiesen werden. Einen hervorragenden Einblick bieten die Beiträge in: Michael AYERS u. Daniel GARBER (Hg.) in Zusammenarbeit mit Roger Ariew u. Alan Gabbey: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 425–951.

<sup>48</sup> Vgl. Daniel GARBER: *Soul and mind. Life and thought in the seventeenth century*. In: Michael Ayers u. Daniel Garber (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 759–795, hier S. 760. Für einen tiefergehenden Einblick in die Seelen- und Beseelungslehren, die in der scholastischen Praxis diskutiert werden, vgl. Beatrix SPITZER: *Einleitung*. In: Paolo Zacchia: *Die Beseelung des menschlichen Fötus*. Buch IX, Kapitel 1 der *Quaestiones medico-legales*. Editiert, übers. u. komm. v. Beatrix Spitzer. Köln: Böhlau, 2002, S. 1–37.

und in der immateriellen Seelensubstanz (wie bei Descartes)<sup>49</sup>, sondern erst in der individuellen von Gott gegebenen Einheit aus Seele und Körper; und diesen vollständigen Zustand gilt es daher auch nach dem Tode und mit der Auferstehung der Leiber wieder zu erlangen.<sup>50</sup>

Eine noch stärkere graduelle Abstufung aller Dinge nach bereits körperinhärenten Seelenkräften, die an die aristotelische Seelenbegriffe anschließen können, liefern die neuplatonischen Lehren, die gerade in Folge des cartesianischen Umdenkens größere Attraktivität gewinnen: Danach wird jede körperliche Erscheinung – vom Sandkorn über den Menschen bis zu den Sternen – durch eine Vielzahl unterschiedlicher immaterieller Seeleninstanzen in den Dingen konstituiert, die aktiv über die Körper herrschen und so auch für die Einhaltung der entsprechenden Naturgesetze sorgen.<sup>51</sup> Diese aristotelischen und neuplatonischen Seelenlehren befruchten und transformieren die überlieferten und vorrangig nichtchristlich-dualistisch aufgefassten Seelenwanderungsbegriffe gerade dann nachhaltig, als die Konstitution des seelischen und des körperliche Seins mit und nach Descartes überhaupt wieder zur Debatte steht – insbesondere im Hinblick auf die beliebte Vorstellung von einer Stufenleiter der Wesen in der Natur und auf die zunehmenden Debatten um biologische Prozesse und Prinzipien.

So wie die Konzepte der Seele, des Körpers und der Identität am Ende der Frühen Neuzeit ständigen Reflexionen und grundlegenden Wandlungen unterworfen sind, so findet der Seelenwanderungsbegriff bei Locke, Leibniz und Baumgarten auch einen entsprechenden Eingang in verschiedene aktuelle Kontexte, Theorien und Modelle zu Seele, Körper und Identität. Die Seelenwanderungsbegriffe bei Locke und Leibniz können daher auch nicht etwa auf eine einzige Auffassung von der Seele reduziert werden. Wie sich zeigen wird, geht Locke als gläubiger Christ zwar von der Existenz einer Seelensubstanz im Menschen aus, aufgrund seiner zutiefst empiristischen Haltung ignoriert er die Frage nach ihrer materiellen oder immateriellen Konstitution aber weitestmöglich und versucht, die Welt allein auf der Grundlage der Sinnes- und der Bewusstseinsphänomene vom Standpunkt der wahrnehmenden Subjekte aus zu beschreiben. Leibniz setzt unterschiedlich komplexe Seelen dagegen im neuplatonischen Sinne objektiv in den kleinsten organi-

---

<sup>49</sup> Für Descartes wird die Existenz als Mensch (im Vergleich zu Tieren und anderen Dingen) erst durch die Einheit von Körper und Seele bestimmt; aber das essenzielle, personale Selbst eines Menschen, sein Ich, liegt für ihn allein in der immateriellen, denkenden Seelensubstanz begründet, die mit oder ohne Körper existiert und durch ihre substanzielle Unzerstörbarkeit auch die Identität des Menschen in der Zeit gewährt, unabhängig von dem Wandel der Gedanken und des Körpers (vgl. Udo THIEL: Personal Identity. In: Michael Ayers u. Daniel Garber (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 868–912, hier S. 873 f.; Udo THIEL: Individuation. In: GARBER/AYERS 1998: *Seventeenth-Century Philosophy*, S. 212–262, hier S. 224).

<sup>50</sup> Vgl. THIEL 1998: Personal identity, S. 871, 873; VIDAL 2002: Brains, Bodies, Selves, S. 935 passim.

<sup>51</sup> Vgl. GARBER 1998: Soul and mind, S. 776 f.; Charles MCCracken: Knowledge of the soul. In: AYERS/GARBER 1998: *Seventeenth-Century Philosophy*, S. 796–832, hier S. 808–810.

sierten Dingen als Monaden voraus – und definiert diese psychologisch als einzelne Perzeptions- und Willensinstanzen –, weil er damit verstehen und erklären möchte, was hinter den sinnlichen Erscheinungen steht, was die physikalischen Gesetze in der Natur antreibt (jenseits des göttlichen Schöpfers und Uhrmachers der Welt). Beide Philosophen verbindet also, dass sie von den körperlichen Erscheinungen in der Natur ausgehen und diese erklären oder zumindest erfassen möchten, ohne den herkömmlichen scholastischen Lehren dogmatisch zu folgen – und dass sie dafür dennoch auf geistige Konstrukte, Theorien und Begriffe zurückgreifen müssen. An dieser reflektierten Notwendigkeit setzen sowohl die Begriffe des Seelischen als auch die Begriffe der Seelenwanderung bei Locke und Leibniz an. Die etwaige Unterbestimmtheit oder Variabilität dieser Begriffe in der folgenden Analyse ist also zuallererst als ein Merkmal der historischen Problemlage zu begreifen – und als ein historischer Ansatz zu Lösung dieser Problemlage.

### 1. Gedankenexperimente zur Erhaltung von Identität bei John Locke

Im berühmten 27. Kapitel des zweiten Buches seines „Essay concerning Human Understanding“ (1690, 1700) kommt John Locke mehrmals auf Seelenwanderung zu sprechen, als er in Anbetracht der Vielfalt und Wandelbarkeit der Dinge nach tauglichen Kriterien zur Bestimmung der Identität und Individualität von Dingen sucht. Das Kapitel mit dem Titel „Identity and Diversity“ fragt systematisch danach, wodurch sich die Dinge voneinander unterscheiden und wodurch sich zwei zeitlich voneinander getrennte Erscheinungen als ein und dasselbe Ding identifizieren lassen. Eingangs stellt Locke fest, dass die Identität und das Wesen von Dingen niemals absolut bestimmt werden können, sondern immer nur relativ in Abhängigkeit von den jeweils subjektiv verwendeten Vorstellungen und begrifflichen Kategorien, die den Dingen zugrunde gelegt werden. Das zentrale Kriterium für Identität im Rahmen der empiristischen Erkenntnistheorie ist für ihn das Erscheinen der Dinge im Verlauf der Zeit. Die Identität eines Dinges besteht seiner Meinung nach darin, dass es einem Betrachter als etwas erscheint, dem dieser durch die Zeit hindurch dieselben konstitutiven Ideen oder Begriffe zuordnen kann.<sup>52</sup> Aufgrund dieser empiristischen Prämissen lassen sich für Locke drei Klassen von Dingen mit jeweils eigenen Identitätskriterien aufstellen: Erstens begründet er die Identität von unbelebten Dingen anhand des kontinuierlichen Vorhandenseins derselben Körperteilchen; zweitens begründet er die Identität von Lebewesen anhand des kontinuierlichen Vorhandenseins der für dieses Wesen notwendigen dynamischen Körperstruktur und -funktionalität bei wechselnden Kör-

---

<sup>52</sup> Vgl. John LOCKE: An Essay concerning Human Understanding [1700]. Edited with a Foreword by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1979, Buch II, Kap. 27, S. 328 (§ 1) sowie S. 332 (§ 7).

perteilchen; und drittens begründet er die Identität einer denkenden Person anhand des Vorhandenseins eines Bewusstseins mit Erinnerungen an eine frühere Existenz desselben Bewusstseins.<sup>53</sup>

Bei seinen Erläuterungen verweist Locke mal mehr und mal weniger direkt auf die Seelenwanderungslehre in ihrer aus der Antike überlieferten Form;<sup>54</sup> und er stellt zudem eine Vielzahl indirekter Bezüge durch Gedankenexperimente zu ihr her, die den Transfer und Tausch, die Mehrfachbesetzung und Aufteilung von Körpern, Seelen und Bewusstseinsinstanzen in verschiedensten Szenarien betreffen. Es geht Locke in allen diesen Fällen nicht um die tatsächliche Möglichkeit solcher Abläufe in der Realität,<sup>55</sup> sondern um die Überprüfung der identitätstheoretischen Konsequenzen, die sich aus wechselnden ontologischen und anthropologischen Vorannahmen in unterschiedlichen hypothetischen Konstellationen und Szenarien ergeben. Er konzentriert sich weiterhin allein auf die Frage, woran sich die Identität der Dinge am brauchbarsten festmachen lässt. Das Durchspielen von unterschiedlichen Seelenwanderungsszenarien mit wechselnden Voraussetzungen und Effekten bietet Locke dabei eine Gelegenheit, verschiedene mögliche Identitätsträger hypothetisch durch Zeit und Raum wandern zu lassen und auf ihre pragmatische Eignung zu prüfen – als Träger von Identität erwägt er dabei Seelen- und Körperteilchen, Bewusstsein und substanzielle Strukturen. Auch wenn es einzelne direkte Bezüge zur antiken Seelenwanderungslehre gibt, kann von einem konsequent einheitlich gebrauchten Seelenwanderungsbegriff bei Locke nicht die Rede sein, weil er das wandernde Vehikel der Identität systematisch variiert. Es ergeben sich wechselnde Verständnisse von Seelenwanderung, die im jeweiligen Zusammenhang analysiert werden müssen.

Bezeichnend für die unkonventionelle Verwendung der Seelenwanderung ist daher auch, dass Locke an derjenigen Stelle, an der er in diesem Kapitel das erste Mal auf die Seelenwanderung zu sprechen kommt, argumentativ noch gar nicht beim Konzept der bewusstseinsbasierten personalen Identität angelangt ist. Die Identität von unbelebten Dingen, die Identität von Lebewesen und die personale

---

<sup>53</sup> Vgl. LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding*, S. 330–332 (§§ 3–6), S. 335 (§ 9), S. 340 f. (§§ 16–17), S. 344 (§ 23). Auf die Erläuterung der Individuationsdefinition, der Unterscheidung allgemeiner Substanzen und der Relativität der menschlichen Identitätsformen bei Locke wird an dieser Stelle verzichtet. Für weiterführende Überlegungen hierzu vgl. die Erläuterungen des entsprechenden Locke-Kapitels bei Udo THIEL: *Individuation und Identität. Essay II.xxvii*. In: Ders. (Hg.): *John Locke. Essay über den menschlichen Verstand*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, S. 149–168.

<sup>54</sup> In LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding* verweisen für einen historischen Rezipienten allein schon S. 332 (§ 6), S. 337 (§ 12), S. 338–340 (§ 14), S. 340 (§ 15) und S. 347 (§ 27) deutlich auf die Seelenwanderungslehre.

<sup>55</sup> Vgl. dagegen Michael BERGUNDER: *Reinkarnationsvorstellungen als Gegenstand von Religionswissenschaft und Theologie*. In: *Theologische Literaturzeitung* 126 (2001), Sp. 701–720, hier Sp. 702–704, der die Lockeschen Seelenwanderungsbeispiele ausdrücklich als identitätslogische Versuche zu einer Begründung oder Ablehnung der „Reinkarnation“ verstanden wissen will.



Identität geht er einzeln und nacheinander in getrennten Paragraphen an. Der betreffende Paragraph behandelt aber noch nicht die Wiederkehr und Identität von Bewusstsein, sondern versucht zunächst eine abschließende Bestimmung dessen, was die Identität eines Menschen als ein Lebewesen ausmacht. Weil sich die Teilchen eines lebenden Körpers in einem stetigen Fluss befinden, soll die Identität eines jeden Lebewesens nach Locke an der Kontinuität der konstitutiven selbsterhaltenden Struktur des jeweiligen Leibes festzumachen sein. Er verweist dort am Beispiel einer Eiche auf eine bestimmte „Cohesion of Particles of Matter [...] as constitutes the parts of an Oak; and such an Organization of those parts, as is fit to receive, and distribute nourishment, so as to continue, and frame the Wood, Bark, and Leaves, etc., of an Oak“<sup>56</sup>, die sich als konstitutives Merkmal an allen Lebewesen finden lasse. Jeder lebendige Leib besitzt demnach eine Organisation nach Art einer vollkommenen, sich selbst antreibenden Maschine, deren mechanischer Zweck es ist, eigenständig für ihr Fortbestehen und für die Erhaltung ihrer Funktionalität zu sorgen, und zwar durch den stetigen Austausch ihrer vergänglichen Teile.<sup>57</sup> Solange diese konstitutive Struktur und die Lebensfunktionen dynamisch erhalten bleiben, behält das Lebewesen seine Identität, so Locke.

Dieses neue struktur- und funktionsbasierte Identitätskonzept, das nach Locke für alle Lebewesen, genauer für Pflanzen, Tiere und Menschen gleichermaßen gelten soll, stellt er nun mit Hilfe der Seelenwanderungsfigur dem klassischen substanzbasierten Identitätskonzept der Scholastik gegenüber, das sich auf die Substanzenlehre des Aristoteles beruft. Eine Substanz wird in diesem scholastischen Rahmen als ein unerkennbarer Bezugspunkt jedes Einzeldinges und Träger seiner konstanten sowie veränderlichen Eigenschaften angenommen. Auch die Identität jedes menschlichen Subjekts ist durch die Existenz einer individuellen Substanz oder substanzialen Form bestimmt, welche die Eigenschaften dieses spezifischen Subjekts trägt. Diese Substanz oder substanziale Form ist demnach buchstäblich das Wesen, die Essenz, die Seele des Menschen. Noch Descartes definiert den individuellen Menschen darauf aufbauend als die Einheit der veränderlichen körperlichen Substanz mit einer unveränderlichen immateriellen Seelensubstanz. Die Einheit und Kontinuität des essenziellen Selbst des Menschen, sein Ich und seine Person, liegen für Descartes in der Unveränderlichkeit der immateriellen Seelensub-

---

<sup>56</sup> LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 330 f. (§ 4).

<sup>57</sup> Vgl. LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 331 (§ 5): „If we would suppose this Machine one continued Body, all whose organized Parts were repair'd, increas'd or diminish'd, by a constant Addition or Separation of insensible Parts, with one Common Life, we should have something very much like the Body of an Animal“.

stanz begründet, die unabhängig vom Wandel des Körpers und der Gedanken gegeben ist.<sup>58</sup>

Für Locke dagegen ist die reale Essenz eines Dinges, d. h. die wirkliche innere Beschaffenheit, auf der seine Eigenschaften beruhen, den menschlichen Sinnen und somit der menschlichen Erfahrung unzugänglich; nicht wahrnehmbare Essenzen oder Substanzen können für ihn daher nicht zu einer empirischen Bestimmung der Identität herangezogen werden.<sup>59</sup> Er postuliert entsprechend, dass die wahrnehmbaren und sich im Laufe des Lebens teilweise radikal verändernden Eigenschaften eines einzelnen Lebewesens – als Beispiel nennt er einen Menschen im embryonalen und im ausgewachsenen Zustand sowie einen mal geistig klaren und mal geistig verwirrten Menschen – kaum anders zu einer kontinuierlichen, mit sich selbst identischen Einheit erklärt werden können als auf der Grundlage der stets vorhandenen körperlichen Organisationsstruktur dieses Lebewesens und seiner flüchtigen Teile. Würde man stattdessen hypothetisch die Seele als unveränderlichen Identitätsträger hinter wechselnden Gestalten und Körpern annehmen, mit denen sie sich jeweils vereinige, so führt er an, dann ließe sich dadurch jede zeitliche Folge von völlig beliebigen Gestalten zu einem mit sich selbst identischen Menschen (im Sinne eines einzelnen Lebewesens) erklären:

He that shall place the *Identity* of Man in anything else, [...] will find it hard to make an *Embryo*, one of Years, mad and sober, the same Man [...]. For if the *Identity* of Soul alone makes the same Man; and there be nothing in the Nature of Matter why the same individual Spirit may not be united to different Bodies, it will be possible, that those Men [Seth, Ismael, Socrates, Pilate, St. Austin, and Caesar Borgia], living in distant Ages, and of different Tempers, may have been the same Man: Which way of speaking must be from a very strange use of the Word *Man* [...].<sup>60</sup>

Das Zitat beschreibt ganz offensichtlich eine Form der Seelenwanderung, aber nicht im traditionellen Sinne – wie Locke noch betonen wird. Eine Seele ist für Locke eine angenommene Substanz von unbestimmbarer Qualität, welche die potenzielle Kraft zu denken besitzt; und Substanzen sind ihm wiederum alle distinkten und selbständig bestehenden Einzeldinge.<sup>61</sup> Dieser Begriff der Seele wird von Locke ausdrücklich unterschieden vom Begriff der Person als einer empirischen

---

<sup>58</sup> Zur Abgrenzung Lockes von der scholastischen und cartesianischen Identitätsauffassung und zu seinem Seelenbegriff vgl. THIEL 1997: Individuation und Identität, S. 162 f., passim. Zu Descartes' Seelenbegriff im Kontext frühneuzeitlicher Identitätsbestimmungen vgl. zudem THIEL 1998: Personal Identity, S. 873 f.; THIEL 1998: Individuation, S. 224.

<sup>59</sup> Vgl. LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, Buch III, Kap. 3, S. 417 f. (§ 15–17), passim.

<sup>60</sup> LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, Buch II, Kap. 27, S. 332 (§ 6).

<sup>61</sup> Zum Begriff der Seele vgl. LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, Buch II, Kap. 1, S. 108 f. (§ 10) sowie Buch IV, Kap. 3, S. 541–543 (§ 6); zum Begriff der Substanz vgl. ebd., Buch II, Kap. 12, S. 165 f. (§ 6). Das nur potenzielle Denkvermögen der Seelensubstanz ist offensichtlich darin begründet, dass eine Seele ohne einen Körper dem sensualistischen Modell Lockes nach keinerlei Sinneseindrücke mehr hat und sich also auch keinerlei Vorstellungen und Begriffe mehr machen kann, die für das Denken unabdingbar sind.

Ich-Instanz mit individuellem Bewusstsein und individuellen Erinnerungen.<sup>62</sup> Es kann an der zitierten Stelle also nicht um den Transfer von personalem Bewusstsein (und *individuellem* Denken) durch verschiedene Menschen gehen – zudem der Begriff der Person erst in den folgenden Paragraphen eingeführt wird.

Die zitierte Passage erklärt stattdessen: Wenn man die Identität von Wesen allein an der nicht wahrnehmbaren Existenz einer individuellen Seelensubstanz festmacht und diese Substanz als das abstrakte Kennzeichen und als den ontologischen Identitätskern eines individuellen Menschen von der einen zur anderen körperlichen Gestalt wandern lässt, dann lassen sich dadurch zwar der embryonale und der ausgewachsene Körper eines Menschen zu einer Einheit verbinden, aber theoretisch eben auch solche einzelne Menschen, die in Ort, Zeitalter, Gestalt und Charakter völlig verschieden voneinander sind. Abgesehen von dieser nicht wahrnehmbaren Substanz wären diese Menschen dann durch keine individuellen empirischen Gemeinsamkeiten miteinander verbunden.<sup>63</sup> Auf der Basis einer durch verschiedene Gestalten wandernden Seeleneinheit von einem individuellen Menschen zu sprechen, wäre also unüblich, folgert Locke im angeführten Zitat.

Er führt dann direkt fort, noch immer im gleichen Paragraphen:

And that way of speaking would agree yet worse with the Notions of those Philosophers who allow of Transmigration, and are of Opinion that the Souls of Men may, for their Miscarriages, be detrudd into the Bodies of Beasts, as fit Habitations, with Organs suited to the satisfaction of their Brutal Inclinations. But yet I think no body, could he be sure that the Soul of *Heliogabalus* were in one of his Hogs, would yet say that Hog were a *Man* or *Heliogabalus*.<sup>64</sup>

Die Auffassung von einer Seele als ontologischem Identitätskennzeichen wäre in einem klassisch aufgefassten Szenario der Seelenwanderung also noch weniger brauchbar. Denn in der überlieferten Form dieser Lehre, die Locke anführt, wird die Seele eines Menschen gerade deshalb zur Strafe in einen Tierleib herabgesetzt, weil sie dort zusätzlich auch explizit als der Träger des seiner selbst bewussten (personalen und moralischen) Subjekts begriffen wird, das durch das Bewusstsein seiner Taten für sein sittliches Handeln verantwortlich ist und bleibt. Abgesehen von einer nicht wahrnehmbaren Seeleninstanz müssen also empirische körperliche oder personale Eigenschaften durch Zeit und Raum übertragen werden, damit die Vorstellung eines mit sich selbst identischen menschlichen Wesens Sinn macht.

---

<sup>62</sup> Im Identitätskapitel wiederholt Locke in jedem der Paragraphen 14 bis 19 (LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding*, Buch II, Kap. 27, S. 338–342), dass das empirische Selbst und die empirische personale Identität eines Menschen nicht von der Seelensubstanz abhängt, sondern von einer wahrnehmbaren Einheit des individuellen Bewusstseins in der Zeit. Als mögliches Vehikel des Bewusstseins stellt er zudem gerade Alternativen zur klassischen Seelensubstanz vor. Zum Unterschied zwischen Seele und Person bei Locke vgl. auch THIEL 1997: *Individuation und Identität*, S. 162 f.

<sup>63</sup> Auch das durch Seele zur Verfügung gestellte Vermögen zu denken ist per Definition ein allgemeines Denkpotenzial; die Seele ist hier also auch nicht Träger der *individuellen* Art zu Denken.

<sup>64</sup> LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding*, S. 332 (§ 6).

Es würde daher nach Locke niemand ein Hausschwein als einen Menschen bezeichnen oder es gar als identisch mit Heliogabalus (als Person und moralisches Subjekt) betrachten, nur weil in dem Schwein die sonst eigenschaftslose Seelensubstanz des historischen Menschen Heliogabalus steckte – selbst Seelenwanderungsanhänger würden dies nicht tun, so Lockes Aussage.

Zwei verschiedene Interpretationen der Seelenwanderung sind hier also bereits zu unterscheiden. Auf der Suche nach einem konstanten Träger für die Identität menschlicher Lebewesen verwendet Locke zunächst rein hypothetisch das metaphysische Konzept der immateriellen Seelensubstanz – reduziert auf eine stets mit sich selbst identische, individuelle Einheit (mit einem allgemeinen, aber hier zu vernachlässigen Denkpotenzial) – und lässt diese Substanz durch verschiedenste Gestalten wandern. Dies führt zu unbefriedigenden und empirisch nicht nachvollziehbaren Identitätseinheiten. Diese Seelensubstanzwanderung vergleicht Locke dann mit der überlieferten Seelenwanderungslehre – welche kaum Aussagen über den ontologischen, sondern vor allem über den moralischen Status der Identität eines Menschen enthält – und kommt insgesamt zu dem Schluss, dass der Transfer einer ontologischen Seelensubstanz in Zeit und Raum allein nicht ausreicht, um von der leiblichen Identität eines Lebewesens zu sprechen. Auch für die personale und moralische Identität eines Menschen (die ausführlich von ihm erst in den nächsten Paragraphen seines Textes behandelt werden) ist die Seelensubstanz seiner Ansicht nach nicht tauglich.<sup>65</sup> Damit ein Wesen identisch mit sich heißen kann, müssen empirische Eigenschaften an diesem Wesen auszumachen sein, die über Zeit und Raum hinweg konstant dieselben bleiben.

Im weiteren Verlauf von Lockes Text haben die Bezugnahmen auf Seelenwanderungsvorstellungen und die entsprechenden hypothetischen Beispiele und Gedankenexperimente ebenfalls die Funktion, auf die logischen und pragmatischen Unzulänglichkeiten hinzuweisen, die sich aus einem substanzbasierten und nichtempirischen Identitätsverständnis ergeben. So auch bei den Erläuterungen zum Konzept der personalen Identität:

Suppose a Christian *Platonist* or a *Pythagorean*, should [...] think his Soul hath existed ever since [the seventh day of creation]; and should imagine it has revolved in several Human Bodies, as I once met one, who was perswaded [sic] his had been the Soul of *Socrates* [...] would any one say, that he, being not conscious of any of *Socrates's* Actions or Thoughts, could be the same person with *Socrates*?<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Als gläubiger Christ will Locke mit dieser identitätstheoretischen Versuchsanordnung keinesfalls die Existenz der Seele leugnen. Es geht ihm ausschließlich darum, dass die metaphysische Existenz eines Wesenskerns bzw. einer ontologischen Substanz an sich kein ausreichendes Identifikationskriterium darstellt.

<sup>66</sup> LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding*, S. 339 (§ 14).

Locke bezieht sich erneut auf die überlieferte Seelenwanderungsvorstellung, die in allein zeitgenössischen Kompendien Platon und den Pythagoreern zugeschrieben wird.<sup>67</sup> Parallel zum oben genannten Beispiel für die Identität eines menschlichen Lebewesens wird in diesem Fall betont, dass die Wanderung der Seele an und für sich auch nicht ausreichend ist, um tatsächlich von derselben personalen Identität eines Menschen in der Zeit zu sprechen. Die personale Identität wird dagegen primär durch das Vorhandensein von Bewusstsein und durch bewusste Erinnerungen an die vergangene Existenz desselben Bewusstseins getragen.

Diese Bedingung gilt auch für eines der bekanntesten Gedankenexperimente bei Locke – ein Bewusstseinstransfer, der mittels der Wanderung einer Prinzenseele in den Körper eines Schusters vollzogen wird:

But yet the Soul alone, in the change of Bodies, would scarce to any one, but to him that makes the Soul the *Man*, be enough to make the same *Man*. For should the Soul of a Prince, carrying with it the consciousness of the Prince's past Life, enter and inform the Body of a Cobler [sic] as soon as deserted by his own Soul, every one sees, he would be the same Person with the Prince, accountable only for the Prince's Actions: but who would say it was the same Man? [...] he would be the same Cobler to every one besides himself.<sup>68</sup>

Locke verdeutlicht damit den begrifflichen Unterschied zwischen der Identität als Person und der Identität als Mensch (bzw. als körperliches Lebewesen). Die Identität desselben Menschen wird in diesem rein hypothetischen Geschehen weder durch die Wanderung derselben Seele noch durch die Wanderung desselben Bewusstseins aufrecht erhalten. Damit der Prinz nach der Seelenwanderung als derselbe Mensch gelten könnte, müsste auch die Kontinuität seiner körperlichen Organisationsstruktur gewahrt bleiben: „The Body too goes to the making of the Man“.<sup>69</sup> Aber selbst im Hinblick auf die Vermittlung personaler Identität ist die Seele an sich nicht ausreichend, sondern nur, wenn sie wie hier gleichzeitig als Trägerin und Behälter des moralischen Subjekts verstanden wird, das Bewusstsein und Erinnerungen an die eigenen Handlungen aufweist.

Trotz dieser Darstellung eines hypothetischen Bewusstseinstransfers durch die Seelensubstanz als Behälter betont Locke immer wieder, dass das Bewusstsein zwar zu einem Träger gehört, aber nicht zwingend an ein statisch-konstantes und singuläres Trägerteilchen gekoppelt sein muss, also an eine einzige materielle oder immaterielle Substanz. Er orientiert sich für diese Argumentation ausdrücklich an

---

<sup>67</sup> Locke spricht genau genommen von einem „*Christian Platonist or a Pythagorean*“, also von einem Christen, der dem platonischen oder pythagoräischen Denken angehört. Der zusätzliche Hinweis auf die Annahme, dessen Seele sei „revolved“, verweist auf die um 1700 äußerst populären und als Seelenwanderung (miss-)verstandenen Theorien des bekennenden Neuplatonikers Franciscus Mercurius van Helmont, ein Freund von Leibniz, in denen dieser von einer mehrfachen „Revolution“ der Seelen und Körper auf Erden spricht (hier noch im naturphilosophischen Sinne von Umläufen, Erneuerungen, vgl. hierzu insgesamt ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 263, passim). Leibniz greift diesen Hinweis in seinen „Neuen Abhandlungen“ auf und erwähnt Helmont explizit (siehe S. 34 in dieser Arbeit).

<sup>68</sup> LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding*, S. 340 (§ 15).

<sup>69</sup> LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding*, S. 340 (§ 15).

den Lebewesen, deren individuelles (strukturelles und funktionales) Selbst er ja gerade in dem stetigen Wechsel und Austausch der Stoffe innerhalb der dynamischen Organisationsform erhalten sieht. So betont er, „the *Identity of Man*“ basiere „like that of other Animals, in one fitly organized Body taken in any one instant, and from thence continued under one Organization of Life in several successively fleeting Particles of Matter united to it“<sup>70</sup>. Wenn die Partikel kommen und gehen, der Mensch als Lebewesen mit seinen Lebensfunktionen dabei aber erhalten bleibt, dann stellt sich für Locke aber selbst noch bei der hypothetischen Annahme zusätzlicher immaterieller und denkender Substanzen neben den materiellen Substanzen die Frage, „why personal Identity cannot be preserved in the change of immaterial Substances [...], as well as animal Identity is preserved in the change of material Substances, or [in the] variety of particular Bodies“<sup>71</sup>. Demnach ist das mentale Selbst („personal Identity“) wie auch das Selbst des Lebewesens („animal Identity“) nicht ein spezifischer Punkt oder eine spezifische Substanz im Raum, um die herum sich die dafür notwendigen Teile lagern, sondern beide bestehen gerade in der Kontinuität und Kohäsion der sich funktional abwechselnden Teile. Es war für Locke schon bei seiner Definition der Identität eines Lebewesens wesentlich, dass hier „that [same] Life be communicated to new Particles of Matter“<sup>72</sup>, wie er nun wiederholt von der analogen Möglichkeit spricht, dass auch „the same consciousness [...] [of past Actions] can be transferr'd from one thinking Substance to another“<sup>73</sup>. Es wird also nahegelegt, das (strukturelle und funktionale) Selbst einer Person könne wie das (strukturelle und funktionale) Selbst eines Lebewesens genau in jenem funktionalen Fluss der organisierten Teile bestehen und im Übertragungsvorgang überdauern, und die individuellen Eigenschaften würden sich im Austausch der Substanzen und damit in einer „variety of particular Bodies“ erhalten.

Locke entwirft hier das Bild von einem dynamischen Transfer des ganzen, leibseelischen Selbst (als körperlicher Mensch sowie als geistige Person) auf neue Teilchen – und von einer Auswechslung des Körpers im Austausch dieser Teilchen. Dieser Transfer der individuellen Lebensstrukturen und der individuellen Bewusstseinsstrukturen auf neue Teilchen stellt keinen temporären Ausnahmezustand dar und findet nicht erst nach dem Tode statt, sondern er bildet nach Locke überhaupt erst die Grundvoraussetzung für die spezifische Existenz eines jeden Lebewesens. Und indirekt basiert darauf auch die personale Identität und das Bewusstsein für Locke, da aus sensualistischer Sicht keine Wahrnehmungen, kein

---

<sup>70</sup> LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 332 (§ 6).

<sup>71</sup> LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 337 (§ 12).

<sup>72</sup> LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 331 (§ 4).

<sup>73</sup> LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 338 (§ 13).

Bewusstsein und keine personale Identität ohne Körper und folglich auch nicht ohne die Prinzipien des leiblich-tierischen Daseins, ohne die Erhaltung der Lebensstrukturen und -funktionen existieren können.<sup>74</sup> Mit diesem strukturbasierten Identitätsmodell baut Locke auf die im 17. Jahrhundert populäre und am epikureischen Atomismus orientierte Korpuskulartheorie auf, wonach die einheitliche Materie aller Körper aus kleinen, distinkten und teilbaren Teilchen besteht, die nur in Gestalt und Umfang verschieden voneinander sind und dadurch erst in ihrer jeweiligen Gesamtkonstellation die Eigenschaften der Körper bestimmen.<sup>75</sup> Einerseits löst sich das vormals substanzielle Selbst bei Locke nun in viele kleine, für sich austauschbare Partikel auf, andererseits wird es gerade bestimmt und getragen durch das selbsterhaltende dynamische Gefüge des Ganzen, das für die funktionale Integration aller sonst losen und für sich austauschbaren Partikel sorgt.<sup>76</sup> Wenn man hier von Seelenwanderung sprechen will – und Leibniz tut dies in seinem Kommentar ausdrücklich –, dann besteht diese Seelenwanderung nicht mehr im Fortbestehen der Identität durch das Fortbestehen von individuellen (Seele-)Substanzen, sondern in einem stetigen Transfer von individuellen Organisationsstrukturen und Funktionen, der gerade im Austausch der Substanzen statthat.

## 2. Monadologischer Transfer von Eigenschaften bei Gottfried Wilhelm Leibniz

Leibniz kommentiert Lockes Text 1704 in seinen „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand“,<sup>77</sup> die erst 1764 entdeckt und veröffentlicht werden, und er reflektiert dort auch die angestellten Überlegungen zur Identität aus seiner eigenen, abweichenden und metaphysisch verankerten Position heraus – allerdings

---

<sup>74</sup> Locke legt daher am Ende des Identitätskapitels auch nahe – in Anlehnung an und in Erweiterung von Descartes statisch-dualistischer Bestimmung des Menschen –, dass die Identität eines Menschen als Ganzes gerade in der dynamischen Vereinigung eines rationalen (und reflexiven) Geistes mit einem lebendigen menschlichen Körper bestehen und erhalten bleiben könne: „Supposing a rational Spirit vitally united to a Body of a certain conformation of Parts to make a *Man*, whilst that rational Spirit, with that vital conformation of Parts, though continued in a fleeting successive body, remains, it will be the *same Man*.“ (LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 348, § 29.)

<sup>75</sup> Zur identitätstheoretischen Übernahme der Korpuskulartheorie durch Locke vgl. THIEL: Individuation und Identität, S. 152.

<sup>76</sup> Zur assimilierenden Dynamik des sich stets auf andere Substanzen und Zustände fortsetzenden Selbst schreibt Locke, bei einem ganzen Menschen handele es sich um „[d]ifferent Substances, by the same consciousness (where they do partake in it) being united into one Person; as well as different Bodies, by the same Life are united into one Animal, whose *Identity* is preserved in that change of Substances, by the unity of one continued Life“ (LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 336, § 10).

<sup>77</sup> Vgl. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übers., eingel. u. erläut. v. Ernst Cassirer. 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1971, S. 243. Die ursprüngliche Veröffentlichung findet sich als *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. In: Ders.: *Oeuvre philosophiques latines et francaises* [...] publiees par Rud. Eric Raspe. Amsterdam u. Leipzig: Jean Schreuder, 1765 S. 1–496. Deutsch veröffentlicht in: Ders.: *Philosophische Werke nach Raspens Sammlung*. Aus dem Franz. m. Zusätzen u. Anm. v. Johann Heinrich Friderich Ulrich. Bd. 1. Halle: Johann Christian Hendel, 1778, S. 85–534, sowie Bd. 2, 1780, S. 47–600.

in der Form eines fiktionalen Dialogs zwischen den Figuren Theophilus und Philaletes. Während Philaletes die empiristischen Argumente aus Lockes Text Paragraph für Paragraph paraphrasiert, ergänzt und korrigiert sie Theophilus aus der monadologischen Position Leibniz'. (Leibniz' Monadenlehre bildet daher den Hintergrund, der zum Verständnis der folgenden Argumente vorausgesetzt wird.)

Weil das Gespräch der Lockeschen Argumentation von der Gliederung her genau folgt, taucht genau an jener Stelle der Vergleich mit der Seelenwanderungslehre auf, an der es um die Frage der Tauglichkeit einer wandernden, immateriellen (Seelen-)Substanz oder der leiblichen Organisation als Identitätsträger geht. Philaletes erklärt – fast wortgleich zur Lockeschen Begründung an dieser Stelle –, dass eine durch verschieden Gestalten wandernde (Seelen-)Substanz nicht als Identitätsträger taugt: Denn theoretisch ließen sich mit ihr auch völlig beliebige, nur zeitlich voneinander getrennte Individuen zu einer kontinuierlichen Einheit verbinden lassen; und auch die Vertreter der klassischen Seelenwanderungslehre würden daher einen solchen substanzbasierten und von den Eigenschaften absehbaren Identitätsbegriff nicht verwenden.<sup>78</sup> Für Philaletes besteht die Identität eines jeden menschlichen (wie auch pflanzlichen und tierischen) Lebewesens ganz entsprechend zu Lockes strukturellem Kriterium

[...] allein darin, daß er [der einzelne Mensch] das nämliche Leben genießt, das sich gleichmäßig fortsetzt durch allen Wechsel der materiellen Teilchen hindurch, die in einem fortwährenden Flusse begriffen sind, aber in dieser Aufeinanderfolge doch stets mit demselben organisierten Körper *in lebendiger Weise* vereint sind [...].<sup>79</sup>

Für Theophiles (und Leibniz) dagegen können die Lockeschen Identitäts- und Individualitätskriterien aber gerade aufgrund der körperlichen Dynamik nicht genügen, „denn die Gestaltung kann spezifisch dieselbe bleiben, ohne individuell dieselbe zu bleiben“ – das heißt sie kann von der äußeren, strukturellen Erscheinung her dieselbe bleiben, ohne von den Bestandteilen oder Substanzen her dieselbe zu bleiben –, so „daß die organisierten Körper, ebensogut wie die übrigen, nur scheinbar beharren“.<sup>80</sup> Die Identität in der „Gestaltung“ eines Dinges ist demnach nur eine scheinbare Identität, weil das Ding von der substanziellen Zusammensetzung her nicht dasselbe bleibt. Leibniz sucht aber nach einem objektiven, ontologischen und nicht nach einem nur im Auge des Betrachters liegenden phänomenologischen Wesen der Dinge.

Er versucht daher, „die heute so verrufenen *substantiellen Formen*“ oder „*ersten Entelechien*“ des Aristoteles, die Locke als metaphysische Kategorien vermeiden

---

<sup>78</sup> Vgl. LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 243.

<sup>79</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 243.

<sup>80</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 242. Leibniz erklärt das mit folgendem Beispiel: „Wenn sich ein Hufeisen in einem ungarischen Mineralwasser in Kupfer verwandelt, so bleibt es der Art nach *dieselbe* Gestalt, nicht aber dasselbe Ding in individueller Beziehung bestehen, denn das Eisen löst sich auf, und das Kupfer [...] schlägt sich nieder und tritt unmerklich an seinen Platz.“ (ebd.)



möchte, in einer modernisierten und korrigierten Fassung „gleichsam [zu] rehabilitieren“.<sup>81</sup> Er lässt auch Theophiles entsprechend gegenüber Philaletes voraussetzen, dass sich alle Dinge immer schon in ihrem innersten Wesen voneinander unterscheiden und dieselben bleiben: durch „ein subsidierendes Lebensprinzip, das ich Monade nenne“<sup>82</sup>. Jede dieser Monaden ist für diesen schon „in sich selbst eine wahrhafte und wirkliche substantielle Einheit“, ein „substantielle[s] Wesen“, das konstituierend und regulierend hinter den „*Lebensverrichtungen*“ jedes organisierten Dinges steht und „*das Ich*“ in ihnen ausmacht, so „daß sie vollkommen *ein und dasselbe Individuum* bleiben: kraft dieser Seele oder dieses Geistes“.<sup>83</sup> Allein auf diesen substanziellen Monaden, die auf metaphysischer Seite gleichermaßen für Entelechie-, Seelen- und Geistinstanzen stehen und auf der Seite der Erscheinungen für die spezifischen „*Lebensverrichtungen*“ der Körper, gründet für Theophiles die Identität und Individualität der Dinge. Selbst wenn man dann hypothetisch annähme, dass zwei Körper einander wie „zwei Schatten oder zwei Lichtstrahlen [...] durchdringen“ könnten, seien diese Körper ihrem substanziellen Wesen nach immer noch verschieden voneinander.<sup>84</sup>

Nach dieser Abweichung in Richtung einer metaphysischen Begründung der Identität eines Lebewesens folgt der Text weiter den Argumenten bei Locke. Hier wie dort war der Vergleich mit der Seelenwanderungslehre gerade deshalb von Philaletes bzw. Locke angeführt worden, um empiristisch gegen solch eine metaphysische Seelensubstanz als Identitätskriterium zu argumentieren. Theophiles muss in Bezug darauf seine metaphysische Position zuspitzen:

Was die sachliche Frage betrifft, so kann die Identität ein und derselben individuellen Substanz [d. h. hier: ein und derselben selbständigen und konstanten Sache, MH] nur durch die Fortdauer derselben Seele aufrecht erhalten werden, denn der Körper ist in einem beständigen Fluß, und die Seele wohnt nicht in bestimmten, ihr zugehörigen Atomen, noch in einem kleinen unverweslichen Gebein, wie in dem Luz der Rabbinen. Indessen gibt es keine *Seelenwanderung*, in der die Seele ihren Körper gänzlich verläßt, um in einen anderen überzugehen. Sie behält immer, selbst im Tode, einen organisierten Leib, einen

---

<sup>81</sup> LEIBNIZ 1985 [1695], Neues System, S. 205. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt [Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il ya entre l'ame et le corps (1695)]. In: Ders.: Opuscles metaphysiques. Kleine Schriften zur Metaphysik. [Zweisprachige Ausg.] Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft, 1985, S. 191–320, hier S. 205. Das „Système nouveau“, das 1695 im „Journal des Savants“ veröffentlicht wurde, bot um 1700 einen Überblick über Leibniz' Philosophie (vgl. Olivier RIEPPEL: The Reception of Leibniz's Philosophy in the Writings of Charles Bonnet (1720–1793). In: Journal of the History of Biology 21:1 (1988), S. 119–145, hier S. 122).

<sup>82</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 242.

<sup>83</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 242.

<sup>84</sup> Vgl. LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 239 f. In diesem hypothetischen Szenario gewährleistet die individuelle Substanz weiterhin die substanzielle Unterscheidbarkeit der strukturell vermischten Dinge. Theophilus verwirft daher auch die (physische) Korpuskulartheorie energisch, die von stofflich bzw. substanziell völlig homogenen, nur ihrer Gestalt nach verschiedenen Grundbestandteilen aller Dinge ausgeht, weil dies theoretisch die Existenz zweier an sich völlig identischer Kopien von Dingen ermöglicht – zwei Klone –, die von der substanziellen Zusammensetzung her nicht verschieden voneinander wären (vgl. ebd., S. 241).

Teil des früheren, obgleich das, was sie behält, stets der Möglichkeit ausgesetzt ist, sich unmerklich zu zerstreuen und sich wiederherzustellen, ja zu gewisser Zeit eine große Veränderung zu erleiden. So findet also statt einer Seelenwanderung eine Umbildung, Ein- oder Auswicklung, kurz ein steter Fluß des Körpers dieser Seele statt. Der jüngere van Helmont glaubte, daß die Seelen von Körper zu Körper wandern, hierbei aber immer in ihrer Art verbleiben [...]. Wenn die Seelenwanderung nicht im strengen Sinne genommen wird, d. h. wenn man annehmen wollte, daß die Seelen den gleichen subtilen Körper bewahren und nur den gröberen Körper wechseln, so würde sie möglich sein, ja es ließe sich dann sogar der Übergang einer Seele in den Körper einer anderen Art, gemäß der Ansicht der Brahmanen und der Pythagoreer, denken.<sup>85</sup>

Trotz der beachtlichen erkenntnistheoretischen Differenzen zwischen dem Empiristen Locke und dem Metaphysiker Leibniz sind gerade die Gemeinsamkeiten bei der Verwendung der Seelenwanderungsbegriffe frappierend. Bei dem Vergleich ihrer Positionen wird auf den eben zitierten Inhalt von Theophiles' Seelenwanderungsrede immer wieder zurückzukommen sein.

1. Sowohl Locke als auch Leibniz bringen den Seelenwanderungsbegriff zunächst in einen engen sachlichen Zusammenhang mit der klassischen Substanzlehre. Auf der Suche nach einem durch Raum und Zeit wandernden Identitätsträger für menschliche Lebewesen lässt Locke die Existenz und Wanderung solcher (materiellen oder immateriellen) Wesens- oder Seelensubstanzen zwar hypothetisch zunächst zu, muss sie aber im Hinblick auf fehlende empirische Merkmale als untaugliches Identitätskriterium außer Acht lassen. Da für Leibniz aber gerade die Seelensubstanz oder Monade der eigentliche ontologische Identitätsträger hinter allen wandelbaren Erscheinungen ist, der unabhängig von einem Betrachter gelten soll, muss er an der zitierten Stelle genauer auf die Details im Transfer der Seelensubstanzen eingehen.

2. Sowohl bei Locke als auch bei Leibniz wird der Begriff der Seele deutlich differenziert vom Begriff des Bewusstseins: Die Seele gilt im Sinne der Scholastik weiterhin als eine Identität stiftende Wesenssubstanz der Dinge im ontologischen Sinne; und um das Bewusstsein und dessen Identität geht es an dieser Stelle der Argumentation in beiden Fällen noch nicht. Theophiles und Leibniz widersprechen Philaletes und Locke nun dahingehend, dass die Wanderung einer Seelensubstanz von Körper zu Körper (bzw. von Gestalt zu Gestalt) ihrer Ansicht nach sehr wohl die Identität der Dinge bestimmen muss – allerdings unter weiteren naturphilosophischen Voraussetzungen, die Lockes strukturellen Identitätsauffassungen wiederum recht nahe kommen.

3. Obwohl Locke bemüht ist, Aussagen zur Existenz solcher immateriellen und nicht wahrnehmbaren Identitätsträger zu vermeiden, und Leibniz sie demgegenüber ausdrücklich postuliert, kommen beide zu sehr ähnlichen Ergebnissen, was das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Seelischem und Körperlichem bzw.

---

<sup>85</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 244.

verborgenem Wesen und wahrnehmbarer Erscheinung betrifft. Für beide kommt eine radikaldualistische Unabhängigkeit von Wesen und Erscheinung nicht in Betracht, und beide Philosophen lehnen daher einen völlig körperlosen Übergang einer Seelensubstanz von Körper zu Körper ab: Locke aus wahrnehmungstheoretischen Gründen; Leibniz dagegen aus ontologischen Gründen. Für Locke ist eine Unabhängigkeit von Körper und Seele nicht möglich, weil sich alle seelischen Erscheinungen und alle geistigen Ideen für einen menschlichen Betrachter nur aus den körperlichen Sinneseindrücken herleiten lassen. Und für Leibniz ist jedes materielles Ding grundsätzlich nur eine körperliche Erscheinung, hinter deren Organisation eine reale geistige Entität bzw. eine Monade steht. Aus Leibniz' wie aus Lockes Perspektive gilt also: Jede wahrnehmbare Änderung an den (materiellen) Eigenschaften der Dinge muss in einem festen Zusammenhang mit der Identität bzw. dem Wesen der Dinge stehen; es muss ein (strukturelles oder ontologisches) Identitätskriterium geben, das diese Veränderung umfasst.

Die Seelenwanderungsszenarien tangieren damit bei Locke und Leibniz auch die Frage, ob ein Wesen und dessen Eigenschaften (respektive die Seele und ihre äußerliche, wandelbare Gestalt) potenziell unabhängig voneinander existieren und wandern bzw. weitergegeben werden können. Das sind Fragen, die bis zum Ende der Frühen Neuzeit noch diskutiert werden als ein zu klärendes Bedingungsverhältnis zwischen den Substanzen und den sogenannten Akzidenzien bzw. den sogenannten primären und sekundären Qualitäten (das den sogenannten Universalienstreit betrifft).<sup>86</sup> Aus der tendenziell monistischen Sicht, die Locke und Leibniz einnehmen, wenn sie die Seele und den Körper bzw. die Substanz und die Qualitäten immer zusammendenken, ist eine gänzlich substanzgelöste Wanderung von Eigenschaften von einer Substanz zur anderen ausgeschlossen. So weist schon Locke mit seinen hypothetischen Seelenwanderungsszenarien mehrfach darauf hin, dass die bloße metaphysische Seele oder Substanz als Identitätsträger eben nicht ausreicht und dass zusätzlich empirische, sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften von diesem Wesen getragen werden müssten, um als Identitätsträger zu gelten. In der Monadologie stellt Leibniz dieses Bedingungsverhältnis ebenfalls durch eine Figur heraus, die im Kontext der Wanderung von Substanzen steht:

---

<sup>86</sup> Vgl. Carl F. GETHMANN: Universalien, Universalienstreit. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 4: Sp-Z. Hrsg. v. Jürgen Mittelstraß. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 1996, S. 406–411, 411–412. Zu Lockes Position in diesem Streit vgl. THIEL 1997: Individuation und Identität, S. 152 et passim. Zur wahrnehmungstheoretische Verschärfung dieser Debatte im mechanistischen Weltbild und zur Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten vgl. Dominik PERLER u. Markus WILD: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der Frühen Neuzeit. Berlin u. New York: de Gruyter, 2007, S. 1–70, hier S. 10 ff. u. 29–48.

Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas hinein- oder heraustraten kann. Die Akzidenzen können sich nicht von den Substanzen loslösen und außerhalb ihrer herumspazieren, wie es ehemals die *species sensibiles* der Scholastiker taten. Also kann weder Substanz noch Akzidenz von außen in eine Monade hineinkommen.<sup>87</sup>

Die Substanzen und ihre Eigenschaften können demnach nicht unabhängig voneinander existieren oder unabhängig miteinander ausgetauscht werden. Auch andernorts – aber im gleichen Kontext der Wanderung von Substanzen und Eigenschaften – erklärt Leibniz daher ganz ähnlich: Sein Grundsatz, dass die unteilbaren Monaden oder Seelen (im Gegensatz zu den teil- und wandelbaren und daher vergänglichen Körpern) ewig fortbestehen sollen, „muß den Zweifel erwecken, ob sie [die Monaden] nicht von Körper zu Körper übergehen, was eine *Seelenwanderung* wäre, fast wie einige Philosophen sich die Übertragung der Bewegung und die der Spezies [sensibiles, MH] vorgestellt haben“<sup>88</sup>. Leibniz grenzt sich damit offenbar sowohl gegen rein mechanistische als auch gegen scholastische Theorien ab, welche von einem physikalischen Übergang der Bewegungseigenschaften im Zusammenprall der Körper ausgehen bzw. von einer Ablösung und Wanderung sinnlicher Eigenschaften oder Sinnesbilder (der sogenannten *Species sensibiles*) aus den Objekten in die wahrnehmenden Subjekte.<sup>89</sup> Er führt fort:

Diese Vorstellung [die Übertragung der Bewegung und die der Spezies, MH] ist aber weit von der Natur der Dinge entfernt. Es gibt keinen solchen Übergang [passage, GWL], und hier sind mir die *Umwandlungen* [transformations, GWL] der Herren Swammerdam, Malpighi und Leeuwenhoek [...] zu Hilfe gekommen, [...] zu behaupten, daß das Tier und jede andere organisierte Substanz nicht beginnt, wenn wir es glauben, und daß die scheinbare Erzeugung [generation, GWL] nur eine Entwicklung und eine Art Zunahme [augmentation, GWL] ist.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Monadologie*. Neu übers., eingel. u. erl. v. Hermann Glockner. Durchges. u. erw. Ausg. Stuttgart: Reclam, 1979, S. 14 (§ 7).

<sup>88</sup> LEIBNIZ 1985 [1695], *Neues System*, S. 209.

<sup>89</sup> Für Leibniz ist „die Übertragung der Bewegung“ im Zusammenprall der Körper ein zentrales Problem der modernen mechanistischen Weltsicht. Denn die „Hypothesis physica“ erklärt die Vorgänge in der Welt eben nicht, sondern bildet nur ihre Regeln ab; die Ursachen hinter diesen physikalischen Gesetzen bleiben offen. Schon früh geht er daher von lebendigen Kräften – den späteren Monaden – als den entscheidenden Regulationsinstanzen hinter den Bewegungsgesetzen aus (vgl. Ernst CASSIRER: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. Birgit Recki. Hamburger Ausg. Bd. 1. Text u. Anm. bearbeitet v. Marcel Simon. Hamburg: Felix Meiner, 1998, S. 460). Die Wanderung der *Species sensibiles* ist die scholastische Erklärung für den Wahrnehmungsprozess auf der Basis der aristotelischen Stoff-Form-Ontologie der Dinge, die zum Ende der Frühen Neuzeit durch korpuskulartheoretische Erklärungen abgelöst wird (vgl. PERLER/WILD 2007: *Wahrnehmungstheorien*, S. 8 f.). Die (in Ziel und Methode äußerst fragwürdige) philosophische Studie von Ronald BONAN u. Jeanne FERGUSON: *On Metempsychosis*. In: *Diogenes* 36:142 (1988), S. 92–112, verweist darauf, dass Kants „Kritik der reinen Vernunft“ die Möglichkeit einer (dualistischen und personalen) Seelenwanderung impliziert (vgl., ebd., S. 106–107). Tatsächlich skizziert Kant dort – wenn auch entgegen der Intentionen bei Leibniz – ausdrücklich die physisch begründete Möglichkeit eines Bewusstseinstransfers von Substanz zu Substanz, und zwar durch den Vergleich mit der Übertragung von Bewegungseigenschaften beim Zusammenstoß von bewegten Kugeln (vgl. Immanuel KANT: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der 1. u. 2. Orig.-Ausg. hrsg. v. Raymund Schmidt. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. [ND der Ausg. Riga 1781 u. 1787.] 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990, A 363–364 (S. 391a–392a)).

<sup>90</sup> LEIBNIZ 1985 [1695]: *Neues System*, S. 209.

Für Leibniz kommt eine Veränderung von Eigenschaften an einer Substanz niemals durch einen Transfer fremder Eigenschaften zustande; und es kommen auch niemals neue oder fremde (Seelen-)Substanzen von außen in einen bestehenden Körper hinein, wenn scheinbar neues Leben entsteht – „[e]s gibt keinen solchen Übergang“, wie auch die mikroskopischen Ergebnisse der genannten Naturforscher bestätigen sollen.<sup>91</sup> Die vermeintlichen Übergänge oder Neuentstehungen von Eigenschaften oder Substanzen sind ihm nur dadurch zu erklären, dass sich in Wirklichkeit der Zustand einer Substanz (und damit die ihr inhärenten Eigenschaften) immer nur aus sich selbst heraus verändert, aus dem eigenen inneren Regulationsprinzip oder „Begehren“ der Substanz heraus, ohne einen echten äußeren Anlass.<sup>92</sup> Damit muss jede Substanz aber diejenigen Zustände potenziell bereits in sich tragen, die sie in sukzessiver Folge einnehmen kann. Alle zukünftigen Zustände und Eigenschaften sind ihr gleichsam angeboren; sie besitzt eine Disposition zu gewissen künftigen Zuständen.<sup>93</sup> Auch dies sieht Leibniz durch mikroskopische Untersuchungen empirisch bestätigt, wie er in der Monadologie erläutert:

Nachdem man aber heutzutage durch genaue Untersuchungen an Pflanzen, Insekten und anderen Lebewesen beobachtet hat, daß die organischen Naturkörper [...] immer aus Samen [hervorgehen], [...] ist man zu der Ansicht gekommen, daß [...] auch eine Seele in diesem Körper und mit einem Wort das Lebewesen selbst [vorhanden war]. Vermittelt der Empfängnis wird dieses Lebewesen lediglich zu einer großen Umbildung befähigt [...]. Etwas ähnliches bemerkt man selbst ohne Zeugung, wenn zum Beispiel die Maden zu Fliegen und die Raupen zu Schmetterlingen werden.<sup>94</sup>

Was sich auf der Ebene der Erscheinungen als eine Interaktion und Kommunikation zwischen den Dingen darstellt, als „eine völlige Neuerzeugung“ oder als ein „vollkommene[r], in der Trennung von Seele und Körper bestehenden Tod“,<sup>95</sup> ist demnach auf substanzieller Seinsebene nur eine vollkommen synchron aufeinander abgestimmte Veränderung aller monadischen Zustände miteinander: die sogenannte prästabilisierte Harmonie zwischen allen Substanzen und ihren ihnen immer schon inhärenten Eigenschaften.

Diese Monadologie, die auf der substanziellen und dem Menschen uneinsehbaren Seinsebene überhaupt keine echten Interaktionen zwischen den Dingen kennt, lässt sich sprachlich auf die Ebene der Phänomene übersetzen, auf der solche In-

---

<sup>91</sup> Swammerdam, Malpighi und Leeuwenhoek haben mit neuen, verhältnismäßig hochauflösenden Mikroskopen u. a. die Entwicklungsstadien verschiedener Insekten und Pflanzen und die Struktur von Speramtotozoen und menschlichem Sperma untersucht und dabei keine wirkliche Entstehung neuer Merkmale, sondern eine Präformationstheorie vertreten (vgl. Ilse JAHN (Hg.): Geschichte der Biologie. Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien. Hrsg. v. ders. unter Mitw. v. Erika Krauß u. a. Bearb. v. 21 Fachwissenschaftlern. 3., neubearb. u. erw. Aufl. Heidelberg: Spectrum, 2000, S. 208 u. 210 f.).

<sup>92</sup> LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 15 (§ 15); vgl. S. 14–16 (§§ 10–15).

<sup>93</sup> Vgl. LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 13 f., 14 f., 30 f. (§§ 7, 11, 72–74).

<sup>94</sup> LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 31 (§ 74). Zu den genannten Untersuchungen siehe Anm. 91 auf S. 37 in dieser Arbeit.

<sup>95</sup> LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 30 (§ 73).

teraktionen dennoch stattzufinden scheinen.<sup>96</sup> Nur in diesem *phänomenologischen* Sinne lässt Leibniz seinen Theophiles in den „Neuen Abhandlungen“ von einer Wanderung von Substanzen durch Raum und Zeit sprechen, als er wie oben zitiert zur Seelenwanderung Stellung nimmt – und immer nur im Hinblick auf die gemeinsam wandernde Verbindung von geistigen und körperlichen Eigenschaften: „Indessen gibt es keine *Seelenwanderung*, in der die Seele ihren Körper gänzlich verlässt, um in einen anderen überzugehen. Sie behält immer [...] einen organisierten Leib“<sup>97</sup>, der sich allerdings in Richtung anderer Zustände und entsprechender körperlicher Erscheinungen verändern kann, hieß es dort. Jeder noch so abrupt erscheinende Übergang ist in der Natur eigentlich eine stets graduelle Transformation aller substanzialen Zustände zusammen mit ihren Eigenschaften. Was dem menschlichen Beobachter wie eine dualistische, körperlose Seelenwanderung zwischen den Leibern in der Natur erscheinen mag, ist dahinter immer eine sukzessive Transformation aller leibseelischen Bestandteile und Monaden: „So findet also statt einer [dualistischen, MH] Seelenwanderung eine Umbildung [...], kurz ein steter Fluß des Körpers dieser Seele statt.“<sup>98</sup>

### 3. Erhaltung und Wanderung des Selbst im Leben und im Tode bei Locke und Leibniz

Obwohl Leibniz am substanzialen Identitätsbegriff festhält, ergeben sich aus der notwendigen Einheit von Seele und Körper, Wesen und Erscheinung bzw. Idee und Sache nun bei Leibniz und Locke einander sehr ähnliche strukturelle Identitätsmodelle, die sich auf den Modus derjenigen dynamischen Erhaltung des organisierten Selbst im Fluss der zugrundeliegenden Substanzen konzentrieren, wie er am Körper von Lebewesen stattfindet. Analog zu dem dynamischen Überfließen der

---

<sup>96</sup> So beschreibt Leibniz die prästabilierte Harmonie aller substanzialen Zustände miteinander beispielsweise auf mechanistischer Erscheinungsebene als Kommunikation: „Das Zusammengesetzte steht dabei mit dem Einfachen in einem sinnbildlichen Zusammenhang. Denn da alles voll und somit die gesamte Materie in sich verbunden ist, und da in dem Erfüllten jede Bewegung auf die entfernten Körper im Verhältnis der Entfernung etliche Wirkung ausübt [...], so folgt daraus, daß sich diese Kommunikation auf jede beliebige Entfernung erstreckt. Somit verspürt jeder Körper alles, was in der Welt geschieht [...]“ (LEIBNIZ 1979: *Monadologie*, S. 27, § 61.) Vgl. auch Katja V. TAVER: *Freiheit und Prädetermination unter dem Auspiz der prästabilierten Harmonie. Leibniz und Fichte in der Perspektive*. Amsterdam u. New York: Rodopi, 2006, S. 198–206 (Kap. „Leibnizens prästabilierte Harmonie als Intersubjektivität“).

<sup>97</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: *Neue Abhandlungen*, S. 244; siehe S. 34 in dieser Arbeit.

<sup>98</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: *Neue Abhandlungen*, S. 244. Vgl. LEIBNIZ 1985 [1695]: *Neues System*, S. 211: „Und da es so keine erste Geburt noch gänzlich neue Schöpfung des Lebewesens gibt, folgt daraus, daß es auch keine letztliche Auslöschung noch gänzlichen Tod [...] geben kann; und daß es folglich statt einer [dualistischen, MH] *Seelenwanderung* nur eine *Umwandlung* eines und desselben Tieres [d. h. organischen Körpers, MH] gibt, je nachdem die Organe verschiedenartig gestaltet und mehr oder weniger entwickelt sind.“ Vgl. auch LEIBNIZ 1979: *Monadologie*, S. 30 (§ 72): „Daher wechselt die Seele den Körper nur allmählich und stufenweise, dergestalt, daß sie niemals auf einen Schlag aller ihrer Organe beraubt ist. Metamorphosen gibt es oft bei den Tieren, aber niemals eine Metempsychose oder Seelenwanderung. Auch gibt es keine ganz und gar für sich bestehenden Seelen oder Genien ohne Körper.“

selbsterhaltenden Körperstruktur von Lebewesen auf stets neu hinzukommende Partikel, welches Locke auch für die Erhaltung und Fortsetzung des Bewusstseins gelten lassen will, ist bei Leibniz und Theophiles nun im direkten Zusammenhang mit der Selenwanderung die Rede von einem „stete[n] Fluß des Körpers dieser Seele“, der in der ununterbrochenen Transformation seiner korpuskularen Gestalt „immer [...] organisiert[ ]“ bleibe.<sup>99</sup> Locke geht es dabei darum, dass das Selbst des Menschen als Lebewesen und als Person aus empirischer Sicht nicht an einem bestimmten, für den Menschen nicht wahrnehmbaren Ort oder Partikel festzumachen ist, sondern offenbar gerade im Fluss der sich einordnenden körperlichen und geistigen Bestandteile existiert, die von einem menschlichen Beobachter nur als ein zusammenhängendes Ganzes wahrgenommen werden können. Für Leibniz gründet zwar jede identifizierbare Einheit und jede Art von empirischem oder gedachtem Einzelding metaphysisch auf einer substanziellen Monade oder Seelensubstanz. Trotzdem lässt sich auch für Leibniz (und Theophiles) eine jede Seele, jede Monade oder jedes substanzielle Selbst nicht in spezifischen oder gar unvergänglichen Teilen des Körpers lokalisieren: „die Seele wohnt nicht in bestimmten, ihr zugehörigen Atomen, noch in einem kleinen unverweslichen Gebein, wie in dem Luz der Rabbinen“.<sup>100</sup> Wenn jedes Selbst und damit auch jede Seele und Monade für Leibniz „immer [...] einen organisierten Leib [behält]“<sup>101</sup>, dann ist das auch für ihn als dynamische Erhaltung eines Leibes zu verstehen, denn jede Monade herrscht für ihn immer organisatorisch über eine dynamische Gemeinschaft von weiteren Monaden, die ihrerseits einen Leib haben und sukzessive kommen und gehen.<sup>102</sup> Dieser sukzessive Transfer des strukturellen Selbst bzw. der individuellen Organisation der Teile auf neue Partikel, mit dem das Lebewesen seinen Leib erhält, erneuert und transformiert, wird nun bei Leibniz recht deutlich als eine natürliche Form von Seelenwanderung bezeichnet, die der klassischen Lehre von

---

<sup>99</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 244.

<sup>100</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 244. Vgl. LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 30 (§ 71): „Indessen darf man sich nicht einbilden, wie einige infolge eines Mißverständnisses meiner Lehre getan haben, daß jede Seele eine Masse oder ein Stück Materie habe, welche ihr für immer zu eigen gehöre oder zugewiesen sei [...]. Vielmehr befinden sich alle Körper in einem immerwährenden Ab- und Zuflusse [...]“ Zum Begriff des LUZ oder LUS vgl. die Anm. d. Übers. [= Johann Heinrich Friderich Ulrich]. In: LEIBNIZ 1778: Philosophische Werke, S. 459 f.; ferner Heinrich Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIM: Magische Werke [...]. Zum ersten Male vollständig in's Deutsche übersetzt. Vollständig in fünf Theilen, mit einer Menge Abbildungen. Erstes Bändchen. Stuttgart: J. Scheible, 1855, S. 123: „In dem menschlichen Körper ist ein sehr kleines Bein, von den Hebräern Lus genannt, das die Größe einer Erbse hat, keiner Verwesung unterworfen ist und nicht einmal durch Feuer zerstört wird, sondern immer unverletzt bleibt; aus diesem wird, sagen sie, wie die Pflanze aus dem Samen, bei der Auferstehung der Todten unser neuer Körper hervorsprossen.“

<sup>101</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 244.

<sup>102</sup> Vgl. LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 30 (§ 70): „Man sieht hieraus, daß jeder lebendige Körper eine herrschende Entelechie hat, welche in dem Tiere [bzw. tierischen Körper] die Seele ist. Aber die Glieder dieses lebendigen Körpers sind voll von anderem Lebendigen, von Pflanzen, von Tieren [bzw. von Einheiten mit pflanzlichen und tierischen Graden Organisations- und Perzeptionsgraden, MH], deren jedes wiederum seine Entelechie oder herrschende Seele hat.“

der Seelenwanderung ohne Körper entgegensteht. Theophiles erklärt explizit: „Wenn die Seelenwanderung nicht im strengen Sinne genommen wird“ und man „statt einer [dualistischen, MH] Seelenwanderung eine Umbildung, [...] ein[en] ste[n] Fluß des Körpers dieser Seele“ in Betracht zöge, „so würde sie möglich sein“.<sup>103</sup> An diesen Stellen geht es Locke und Leibniz weder um eine dualistische Ablösung von Seele und Leib, noch vorrangig um einen Zustand nach dem Tode, sondern zuallererst um eine Beschreibung jenes Transfers und jener Transformationen des Selbst im Fluss der zugrundeliegenden Partikel, die bereits im Leben stattfindet. Und so wie Locke mit diesem fließenden Selbst sowohl die Identität der körperlichen Strukturen und ihrer Lebensfunktionen als auch die Identität des Bewusstseins im Blick hat, so zielt auch Leibniz mit seinem ontologisch umfassenden Begriff der Seele im „Fluß des Körpers dieser Seele“ zunächst noch nicht speziell auf die Erhaltung von höherem Bewusstsein, sondern zunächst auf die Erhaltung der Dinge im Allgemeinen.

Diese dynamische Selbsterhaltung der Dinge vergleichen beide Philosophen explizit mit einer vollkommenen und bis in das kleinste Teil zweckhaft gestalteten Maschine: Locke betont an ihr vor allem die funktionale Struktur des gemeinsamen Ganzen, die auf den Austausch der vergänglichen Einzelteile abzielt, und die innere anstatt einer äußeren Quelle des Antriebs.<sup>104</sup> Für Leibniz gilt dieser innere Selbsterhaltungsantrieb nicht nur für Lebewesen, sondern ist ihm das ontologische Fundament hinter sämtlichen natürlichen Dingen, die er als entsprechend zusammengesetzt versteht; und so hebt er zum einen die rekursive Verschachtelungshierarchie hervor, die in jedem noch so kleinen Bestandteil der Dinge immer das Ganze wiederholt, und betont zum anderen ebenfalls den „immerwährenden Ab- und Zuflüsse“ dieser Teile.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 244.

<sup>104</sup> Vgl. Locke 1979 [1700]: *Human Understanding*, S. 331 (§ 5): „For Example, what is a Watch? 'Tis plain 'tis nothing but a fit Organization, or Construction of Parts, to a certain end [...]. If we would suppose this Machine one continued Body, all whose organized Parts were repair'd, increas'd or diminish'd, by a constant Addition or Separation of insensible Parts, with one Common Life, we should have something very much like the Body of an Animal, with this difference, That in an Animal [...] the Motion coming from within; but in Machines the force, coming sensibly from without [...].“

<sup>105</sup> Vgl. LEIBNIZ 1979: *Monadologie*, S. 28 f. u. 31: „§. 63. Nun ist aber dieser Körper eines Lebendigen [Wesens, MH] oder eines Tieres immer organisch; [...] so muß es auch eine Ordnung in dem Vorstellenden geben, d. h. in den Perzeptionen der Seele und folglich auch in dem Körper, gemäß welchem die Welt in der Seele vorgestellt wird [est représenté, GWL]. / § 64. Daher ist jeder organische Körper eines Lebendigen [Daseins, MH] eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft. Eine durch menschliche Kunst verfertigte Maschine ist nämlich nicht in jedem ihrer Teile Maschine. So hat zum Beispiel der Zahn eines Messingrades Teile oder Bruchteile, die für uns nichts Künstliches mehr sind und die nichts mehr an sich haben, was in Bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt war, etwas Maschinenartiges verrät [qui marque de la machine, GWL]. Aber die Maschinen der Natur, d. h. die lebendigen Körper, sind noch Maschinen in ihren kleinsten Teilen bis ins Unendliche. Das ist der Unterschied zwischen der Natur und der Technik, d. h. zwischen der göttlichen Kunstfertigkeit und der unsrigen. [...] / §. 71 [...] Vielmehr befinden sich alle Kör-



Den Impuls zu diesem Modell sich im Austausch der Teile selbsterhaltender Dinge nehmen Locke und Leibniz insbesondere auch aus neuen Naturbeobachtungen. Sie beziehen sich explizit auf Ergebnisse der Mikroskopie und auf strukturelle Untersuchungen zur zoologischen Embryogenese- und Metamorphose (wie bei Leibniz bereits angegeben), auf beiden Seiten aber offenbar auch auf quantitative Daten und Modelle zur Aufnahme und Transformation von Stoffen in Lebewesen, wie sie zeitgenössisch in der iatrochemischen und korpuskularphilosophischen Linie Johan van Helmont – Boyle – Newton vorliegen.<sup>106</sup> Bei Locke wird dieses Gespür für eine metabolische Erhaltung von Identität gerade in jener oben angeführten Definition der Identität von Lebewesen besonders deutlich, bei der er auf die Selbsterhaltung der Organisation durch Nahrungsaufnahme und -verteilung am Beispiel der Eiche verweist.

Dass es sich bei diesem dynamischen Konzept zur Erhaltung des Selbst unter dem Titel einer Seelenwanderung um eine Übergangsfigur zwischen einem physiologischen und einem metaphysischen Identitätskonzept handelt, wird indes besonders sichtbar an der Reichweite des Konzepts bei Leibniz. Für Locke gilt diese natürliche Selbsterhaltung und Fortsetzung von Lebewesen (und individuellen Lebensfunktionen) nur solange, wie die spezifischen strukturellen Merkmale des individuellen Lebens für einen Beobachter wahrnehmbar erhalten bleiben; dann setzt das empirische Ende und der Tod des Lebewesens ein. Für Leibniz dagegen sind die sichtbaren Selbsterhaltungsprozesse und -strukturen an den Lebewesen dagegen nur die sinnlichen Erscheinungen absoluter, metaphysischer Existenzbedingungen hinter allen Dingen, die in Wirklichkeit niemals enden und sich ununterbrochen fortsetzen. Diese natürliche Erhaltung und monadologische Fortset-

---

per in einem immerwährenden Ab- und Zuflusse wie die Ströme, und es treten fortwährend Teile ein und aus.“ Das Modell der rekursiven körperlichen Welt (vgl. ebd., S. 29 u. 30, §§ 66 u. 70) dürfte Leibniz vom Modell des kosmischen Leibes des Adam Kadmon aus der lurianischen Kabbala bekannt sein (vgl. Gershom SCHOLEM: Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962, S. 227–231).

<sup>106</sup> Diese historische Forschungslinie ist dargelegt in William H. BROCK: Viewegs Geschichte der Chemie. Übers. v. Brigitte Kleidt u. Heike Voelker. [Autorisierte Übersetzung v. Ders.: The Fontana History of Chemistry. London: Fontana, 1992.] Braunschweig u. Wiesbaden: Vieweg & Sohn, 1996, S. 21 f., 33–51. Ähnlich wie Locke und Leibniz bewegt sich auch Boyle zwischen chemischen und mechanistischen Theorien der Zusammensetzung und einer experimentell-empiristischen und einer ontologisch-metaphysischen Begründung von Korpuskeln mit seiner innovativen Hypothese von einer Vielzahl unterschiedlicher chemischer „Substanzen“ oder „Elementen“, die von Natur aus nicht weiter reduzierbare, einfache, stoffliche Korpuskeln sein sollen (vgl. Elisabeth STRÖKER: Theoriewandel in der Wissenschaftsgeschichte. Chemie im 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982, S. 35–40). Die empiristische Ableitung von korpuskularen Transfermodellen aus chemischen und iatrochemischen Beobachtungen dokumentiert Christoph MEINEL: Early Seventeenth-Century Atomism. Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment. In: *Isis* 79:1 (März 1988), S. 68–103, hier S. 76–103. Weitere konkrete Ausprägungen solcher chemischen Transfer- und Erhaltungsmodelle, bei denen die ständige Assimilation und Umwandlung aller Körper, Kräfte und Geister in den Reichen der Natur mit Hilfe von Seelenwanderungsbegriffen beschrieben werden, erläutert das Kap. III.1 in dieser Arbeit.

zung aller Dinge, Strukturen und Funktionen kann daher laut Theophiles „selbst im Tode“ nicht enden; und die sukzessive Reorganisation, Verteilung und Neuzusammensetzung von Teilchen bzw. Monaden im Austausch mit der Umwelt bewirkt in diesem Fall nur eine besonders „große Veränderung“ und „Umbildung“.<sup>107</sup> „Aus diesem Grunde gibt es auch streng genommen [...] niemals einen vollkommenen [...] Tod“<sup>108</sup> und eine vollständige Vernichtung der Dinge für Leibniz, sondern immer nur partielle Tode mit unterschiedlicher Größenordnung, die im sukzessiven Zerfall der Dinge bereits täglich anwesend sind. Als „eine Schnittstelle zwischen dem Leben und einem *partiellen und progressiven Tod*“ erscheint der stetige Wechsel der körperliche Stoffe zwar zum Beispiel schon in der paracelsistischen Philosophie Johan Baptista van Helmonts im frühen 17. Jahrhundert, aber dort allein deshalb, weil der paradiesische Urzustand noch gänzlich als von den irdischen Veränderungen und Verwandlungen ausgenommen gedacht wird.<sup>109</sup> Bei Leibniz nun ist der Fluss der Teile in der Natur nicht mehr grundsätzliches Zeichen der Vergänglichkeit, sondern gerade Ausdruck unvergänglicher Selbsterhaltungsprinzipien – und damit gegenüber jeder irrümlichen Statik die wahre Form von Unsterblichkeit.

Für Leibniz ist jeder vermeintliche Tod damit nur eine Frage des Standpunktes, die vom Perzeptionsvermögen des Beobachters abhängt: So wie das Mikroskop eine mögliche Verschärfung des optischen Erfassungsvermögens aufzeigt und deutlich macht, „daß es in dem kleinsten Teil der Materie eine Welt von Geschöpfen, von Lebendigem, von Tieren, Entelechien, Seelen gibt“<sup>110</sup>, so vergrößert sich mit jedem Todesprozess nur der Grad der Auflösung, der Repräsentationskraft und des Zusammenhangs der Dinge. Kein Ding, keine Monade, kein Repräsentations- und Regulationszusammenhang, keine Eigenschaft kann demnach endgültig verloren gehen, sondern bleibt als transformierter Bestandteil und Eigenschaft von kleineren und größeren Systemen immer erhalten. In der Monadologie wird besonders deutlich, dass die Dinge bei Leibniz sowohl auf materieller wie immaterieller Ebene als unzerstörbar gedacht werden:

Ich folgere [...], daß es nicht nur keine völlige Neuerzeugung geben wird, sondern auch weder gänzliche Zerstörung noch Tod im strengen Sinne. [...] Man kann also sagen, daß nicht allein die Seele [...] unzerstörbar ist, sondern auch das Tier selbst, obwohl seine

---

<sup>107</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 244.

<sup>108</sup> LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 30 (§ 73).

<sup>109</sup> Stefan RIEGER: Körperschwund. Der Organismus als Zone der Ökonomie. In: Tina-Karen Pusse (Hg.): Rhetoriken des Verschwindens. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 73–90, hier S. 81.

<sup>110</sup> LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 29 (§ 66). Vgl. ebd., S. 30 (§ 70): „Man sieht hieraus, daß jeder lebendige Körper eine herrschende Entelechie hat, welche in dem Tiere [bzw. tierischen Körper, MH] die Seele ist. Aber die Glieder dieses lebendigen Körpers sind voll von anderem Lebendigen, von Pflanzen, von Tieren, deren jedes wiederum seine Entelechie oder herrschende Seele hat.“

Maschine oft teilweise untergeht [bzw. zu Grunde geht, MH, périsse, GWL] und organische Hüllen abwirft oder annimmt.<sup>111</sup>

Dieses „Tier selbst“, das hier für unzerstörbar erklärt wird, ist weder eine unteilbare Seelensubstanz noch der Körper des Tieres, wie er den menschlichen Sinnen erscheint, sondern es ist die tragende Organisationsstruktur des Selbst; es sind jene ordnenden Zusammenhänge des individuellen tierischen bzw. organisierten Lebens (nach Locke „animal Identity“),<sup>112</sup> es ist jene organische Einheit (nach Leibniz „Monade“),<sup>113</sup> die sich und ihre Lebensfunktionen gerade im Austausch der Teile erhält. Im Hinblick auf den Übergang in andere Systeme und Zusammenhänge findet nach dem Tod zwangsläufig auch der „Übergang einer Seele in den Körper einer anderen Art“<sup>114</sup> statt, wie Theophiles beschreibt – und sei es als ein Bestandteil dieser Körper anderer Art –, und daher ist für ihn selbst noch der feine, „subtile[] Körper“ der Seele, von dem er gegenüber dem „gröberen Körper“ spricht,<sup>115</sup> kein unveränderlicher, fester Leib, sondern ein veränderter Zustand oder aufgelöster Rest des „gröberen“ Leibes, der sich im Tode den menschlichen Sinnen entzieht.<sup>116</sup>

Festzuhalten ist abschließend, dass es Leibniz (bzw. Theophiles) auch in dem Anschlusszenario einer monadologischen Seelenwanderung in andere Arten *nach dem Tode* noch nicht primär um die Erhaltung von personaler Identität und also um die Wiederkehr von Bewusstsein und Erinnerungen geht, sondern primär um die Erhaltung der „*physische[n] und reelle[n]* Identität“<sup>117</sup>, das heißt um die Fortsetzung der wesensbestimmenden Organisationszusammenhänge auf der Basis realer Naturelemente und monadischer Substanzen. Dieser Unterschied zwischen der Erhaltung jedes Dinges als eines strukturelles Ganzen und zwischen der darauf aufbauenden Erhaltung von höheren Bewusstseinsfunktionen – die auch für Leibniz nur in bestimmten Dingen vorkommen – wird bei Leibniz analog zu Lockes

---

<sup>111</sup> LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 31 f. (§§ 76–77).

<sup>112</sup> LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, S. 337 (§ 12), vgl. S. 331 (§ 4).

<sup>113</sup> Auch bei Leibniz bezieht sich der Begriff der Monade im Sinne einer unteilbaren Einheit nur auf die Annahme organisch zusammengesetzter Individuen (vgl. Hans POSER: Monade, Monas II. In: HWPh. Bd. 6. 1984, Sp. 117–121, hier Sp. 118.) Schon Franziskus Mercurius van Helmont, der Leibniz in seinem Begriff der Monade beeinflusst und den modernen, monadischen Begriff der Seelenwanderung (wie auch bei Leibniz) maßgeblich prägt, spricht laut Frieder Löttsch von der „physischen Monade“: „Unter dem Einfluß der Archeus-Lehre des Paracelsus liegt der Schwerpunkt der M.[onade]n-Kosmologie des F. M. van Helmont im Thema des Organischen. Die ‚physische M.[onade]‘ wird streng abgegrenzt gegen das Atom und das mathematische Minimum. Mit Hilfe des M.[onade]n-Begriffs wird eine Antwort gesucht auf die ‚Problematik der unabsehbar teilbaren und unterteilbaren, aber doch jeweils einheitlich lebenden und sich im Sein erhaltenden Organismen.“ (Frieder LÖTZSCH: Monade, Monas I. In: HWPh. Bd. 6, 1984, Sp. 114–117, hier Sp. 117. Löttsch zitiert hier nach eigenen Angaben aus Heinz Heimsoeth: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 41958, S. 339; diese Angabe konnte jedoch weder anhand der Stuttgarter noch anhand der Darmstädter Ausgabe verifiziert werden.)

<sup>114</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 244.

<sup>115</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 244.

<sup>116</sup> Vgl. hierzu auch LEIBNIZ 1985 [1695]: Neues System, S. 209 f.

<sup>117</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 247.

Kategorisierung und Schichtung der unterschiedlichen Identitäten ausgeführt. So wie Locke die (hypothetische) Erhaltung der Seelensubstanz, die Erhaltung des strukturellen äußeren Selbst im Sinne der Lebensfunktionen und die Erhaltung der Bewusstseinsfunktionen konzeptionell getrennt voneinander verhandelt wissen möchte, unterscheidet auch Leibniz ausdrücklich die substanzielle (bzw. „*reale* und physische *Identität*“) des „*Ich*“ von der Identität der „Erscheinung des Ich“ und von der Identität des „Ichbewußtsein[s]“. <sup>118</sup> Dennoch bildet die substanzielle Identität (der monadischen Organisationszusammenhänge) für ihn genauso das Fundament für alle übrigen Arten von Identität, wie die Kontinuität leiblicher Strukturen und Lebensfunktionen bei Locke die Basis bildet für die Kontinuität von Bewusstsein.

Auch ich bin der Meinung, daß die Bewußtheit oder das *Selbstbewußtsein* eine moralische oder persönliche Identität beweist. Eben hierdurch unterscheide ich die Fortdauer der Tierseele von der *Unsterblichkeit* der Menschenseele. Die *physische und reelle* Identität ist in dem einen, wie in dem andern Fall erhalten, was aber den Menschen betrifft, so entspricht es den Regeln der göttlichen Vorsehung, daß seine Seele zudem noch die moralische Identität [...] bewahrt, [...] die fähig ist, die Strafen und Belohnungen zu empfinden. <sup>119</sup>

Als Christ muss für Leibniz (und Theophiles) irgendwie auch die Möglichkeit einer Fortsetzung des personalen und moralischen Selbst nach dem Tode gegeben sein. Anders als die aus den Substanzen selbst kommende Fähigkeit zur Erhaltung ihrer grundsätzlichen Organisationsstruktur wird diese Möglichkeit hier aber nicht mehr mit „natürlichen“ substanzontologischen Prinzipien begründet, sondern mit rein theologischen Argumenten: Die Erhaltung der personalen Identität nach dem Tode „entspricht [...] den Regeln der göttlichen Vorsehung“ und somit der göttlichen Ordnung, nach der eine abschließende Vergeltung für sämtliche Taten der Individuen vorgesehen sein muss. Wie diese göttliche Gerechtigkeit gewährleistet sein wird, bleibt Gott allein überlassen.

Mit ihren „Abhandlung[en] über den menschlichen Verstand“ legen Locke und Leibniz also ein neues, nichtdualistisches Konzept der Seelenwanderung vor, das

---

<sup>118</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 249. Entsprechend differenziert Leibniz dann in seiner Schrift zur Theodizee auch zwischen der „Unvergänglichkeit“ der Tierseelen und der „Unsterblichkeit“ der menschlichen Seele. Erstere betrifft die Erhaltung der substanziellen Identität und letztere die Erhaltung der personale Identität: „[I]ndem man sagt, die Seele des Menschen ist unsterblich, läßt man das fortbestehen, was die Identität der Person ausmacht, die dadurch ihre moralische Qualität erhält, daß sie das *Bewußtsein* [...] um ihre Beschaffenheit bewahrt: nur deshalb kann sie belohnt oder bestraft werden. Für die Tierseele gibt es keine solche Erhaltung der [personalen, MH] Individualität, und darum halte ich es für richtiger zu sagen, die Tierseelen seien unvergänglich als sie seien unsterblich.“ (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: Die Theodizee. Übersetzung v. Artur Buchenau. 2., durch ein Literaturverz. u. einen einführ. Essay von Morris Stockhammer erg. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1968, 2. Teil, § 89, S. 158 [erste dt. Fassung: Ders.: Theodicee, das ist Versuch von der Güte Gottes, Freyheit des Menschen, und von dem Ursprunge des Bösen. Fünfte Ausgabe, durchgehends verbessert, auch mit neuen Zusätzen und Anmerkungen vermehret [hrsg.] von Johann Christoph Gottsched. Hannover u. Leipzig: Försterische Erben, 1763, S. 205 f.]

<sup>119</sup> LEIBNIZ 1971 [1765]: Neue Abhandlungen, S. 247; vgl. auch ders.: Neues System 1985 [1695], S. 211.

die selbständige Fortsetzung und Entwicklung des strukturellen und funktionalen leibseelischen Selbst im Austausch der eigenen Teilchen beschreibt und auf eine naturphilosophisch bis naturwissenschaftlich fundierte Basis stellt. Im Gegensatz zur überlieferten Seelenwanderungslehre stellt dieses Seelenwanderungskonzept keinen temporären Widerspruch zu Natur mehr dar, ist nicht mehr auf den Tod am Ende des Lebens beschränkt und basiert nicht auf der Erhaltung singulärer Substanzen, sondern muss als fundamentale Voraussetzung für das selbständige Dasein aller lebendigen Struktur- und Funktionseinheiten in der Welt gelten. Innerhalb dieses Modells werden lebendige körperliche wie geistige Einheiten nicht mehr primär als statische und substanziell voneinander verschiedene Dinge aufgefasst, sondern als in einem kontinuierlichen Austausch mit der Umwelt befindliche dynamische Systeme, die sich erst in dem selbstorganisierenden Fluss ihrer wechselnden Bestandteile erhalten. Bei beiden Autoren tritt die Priorität der Substanzen als Identitätsträger im Sinne der Scholastik zurück und stattdessen geraten funktionale Zusammenhänge, Ordnungsrelationen und -prozesse als identitätsbestimmend in den Vordergrund. Gerade Leibniz' Monadologie stellt für das 18. Jahrhundert allerdings offenbar eine Brücke von den substanz- zu den struktur- und funktionsorientierten Identitätskonzepten dar – auch in ihrer Fortsetzung unter Wolffianern (wie Baumgarten) –, weil mit ihr die Substanzen als ontologische Identitätsträger und metaphysische Anker beibehalten werden können, diese aber zugleich explizit als immaterielle Repräsentationsinstanzen der empirischen Strukturen und Funktionen definiert werden.

#### 4. Alexander Gottlieb Baumgartens monadologische Begründung der Unsterblichkeit

Wie in der Forschung dargelegt ist, bleiben im 18. Jahrhundert gerade in der leibniz-wolffianischen Philosophie seelenwanderungsaffine Vorstellungen bestehen, die von Prinzipien zur selbständigen Fortsetzung individueller Organisationsstrukturen ausgehen.<sup>120</sup> Ab der dritten Auflage von 1750 schließt auch Baumgarten sei-

---

<sup>120</sup> Zur Rezeption der oben erörterten Seelenwanderungspassage in Leibniz „Neuen Abhandlungen“ erklärt WÜBBEN 2007: *Gespenster und Gelehrte*, S. 279 f.: „Leibniz vertritt hier die Auffassung, zur Aufrechterhaltung der individuellen Seelensubstanz sei kein physischer Körper notwendig, sondern ein organisierter. Die transformierte Monade stellt bei Leibniz also ein metaphysisches Modell dar, das [...] keine Anbindung an eine (wie auch immer verstandene) physische Monadologie rechtfertigt. Gleichwohl wurde genau diese Möglichkeit im Rahmen späterer Adaptationen erörtert und von einer Gruppe [Wolffianischer] Monadisten angestrebt, die Leibnizens Modell als idealistisch verwarfen und die metaphysische Theorie des organisierten Leibs physisch umdeuteten.“ Wübben hat dabei aber offenbar nicht die metabolischen Aspekte des Modells im Blick. Zusammen mit Mulsow spricht sie dagegen von solchen Monadenmodellen unter Wolffianern, die den Monaden als kleinsten, unteilbaren Punkten der Welt im Zuge der Newtonrezeption sowohl mathematisch-metaphysische als auch realkörperliche Attraktionskräfte zuschreiben, welche die Entstehung edlerer Körper erklären und die geometrische und numerische Berechnung kosmischer Zusammenhänge ermöglichen sollen (vgl. ebd., S. 283–289; Martin MULSOW: *Pythagoreer und Wolffianer. Zu den Formationsbedingungen von vernünftiger*

ne „Metaphysik“ sehr eng an Leibniz an und übernimmt die Theorie der Monaden als grundsätzlich perzeptionsfähige, immaterielle Grundsubstanzen der Welt, die mit den Körpern durch ihr individuelles Vorstellungsvermögen in unterschiedlich enger Repräsentationsgemeinschaft stehen sollen.<sup>121</sup> Dass dabei auch das metabolische Modell der selbständigen Erhaltung des Selbst in seine Metaphysik eingeht und mit einem monadologischen Begriff der Seelenwanderung verknüpft bleibt, wurde bisher noch nicht dokumentiert.

Die „Unsterblichkeit der menschlichen Seele“ erklärt Baumgarten zunächst auf dem Fundament der sogenannten tierischen Natur, die dem Menschen als einem vernünftigen Tier bzw. vernünftigen Lebewesen („animal rationale“)<sup>122</sup> zugrunde gelegt wird. Da er wie Leibniz nicht von einem absoluten Tod der Dinge in der Natur ausgeht,<sup>123</sup> will er den Tod eines Lebewesens ebenfalls als partiellen Tod verstanden wissen, bei dem die (monadische) Seele weiterhin in einer Beziehung zu den in der Welt vorhandenen Körpern (und Körperteilen) bleibt:

*Der Tod eines Thiers ist entweder ein schlechterdings so genannter (mors animalis absoluta), wenn alle übereinstimmende Veränderungen der Seele mit allen thierischen Körpern aufhören, oder nur ein gewissermassen so genannter (mors animalis respectiva, transformatio et metamorphosis animalis), wenn nur alle übereinstimmende Veränderungen der Seele mit einem gewissen Körper aufhören, mit welchem sie bisher in der genauesten Gemeinschaft gestanden. Folglich stirbt der Mensch entweder schlechterdings, wenn er stirbt, oder nur beziehungsweise, das ist: wenn derjenige Körper stirbt, dergleichen die Menschen auf diesem Erdboden haben, so hört entweder alle genaueste Gemeinschaft der menschlichen Seele mit allen Körpern auf, oder sie wird in die genaueste Gemeinschaft mit einem andern Körper versetzt. [...] Da täglich einige Theile des menschlichen Körpers aufhören mit der Seele in der genauesten Gemeinschaft zu seyn, und einige in dieser Gemeinschaft zu stehen anfangen, so kan man sagen, daß der Mensch täglich sterbe und von neuem zu leben wieder anfangt.<sup>124</sup>*

Wie Leibniz zieht auch Baumgarten eine Parallele zwischen dem Transformationsvorgang im Leben und dem Transformationsvorgang im Tode: Der sukzessive Wechsel der leibseelischen Gemeinschaft im Leben, der durch die kontinuierliche Aus- und Eingliederung von Teilen in das eigene Selbst zustande kommt, ist für ihn

---

Hermetik und gelehrter ‚Esoterik‘ im Deutschland des 18. Jahrhunderts. In: Hartmut Lehmann u. Anne-Charlott Trepp (Hg.): Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, S. 337–396).

<sup>121</sup> Vgl. Dagmar MIRBACH: Die Rezeption von Leibniz' Monadenlehre bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Hanns-Peter Neumann (Hg.): Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Berlin: de Gruyter, 2009, S. 271–300; Andree Hahrmann: Kritische Metaphysik der Substanz. Kant im Widerspruch zu Leibniz. Berlin: de Gruyter, 2009, S. 30–33.

<sup>122</sup> Vgl. Alexander Gottlieb BAUMGARTEN: Metaphysik. [Ins Deutsche übersetzt u. gekürzt v. Georg Friedrich Meier.] Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde, 1766 S. 301: „§. 590. Da eine jede Seele dasjenige in einem Dinge ist, was sich einiger Sachen bewußt seyn kan: [...] so hat sie ein Erkenntnißvermögen, [...] folglich entweder bloß ein unteres, oder auch zugleich ein oberes. [...] Ist das erste, so ist sie eine bloß sinnliche Seele (anima mere sensitiva). Ein Thier, welches eine bloß sinnliche Seele hat, ist ein unvernünftiges Thier, oder ein Vieh (brutum), das Thier aber, dessen Seele ein Geist ist, ist ein vernünftiges (animal rationale). Also ist der Mensch ein vernünftiges Thier.“

<sup>123</sup> Vgl. BAUMGARTEN 1766: Metaphysik, § 597, S. 304: „Kein endlicher Geist kan verwesen, [...] folglich, [...] daurt er [...] fort, wenn er nicht vernichtet wird, [...] Folglich ist ein jeder endlicher Geist [...] unsterblich, wie die menschliche Seele [...]“.

<sup>124</sup> BAUMGARTEN 1766: Metaphysik, § 577, S. 290–291

nur eine kleinere Variante jenes Wechsel der leibseelischen Gemeinschaft, die nach dem Tode stattfindet. Das individuelle Leben erscheint ihm in diesem Sinne bereits als ein tägliches Sterben und Wiedergeborenwerden (in einer jeweils neuen bzw. erneuerten leibseelischen Gemeinschaft).

Wenige Paragraphen später geht Baumgarten nochmals näher auf seine Auffassung eines nur partiellen Todes am Ende des dem Menschen bekannten Lebens ein. Er fügt dann hinzu:

Der Anfang der neuen genauesten Gemeinschaft der Seele mit einem neuen Körper ist *der Tausch ihres Leibes gegen einen andern* (palingenesia, regeneratio, metensomatosis et metempsychosis latius sumta). Wer denselben [Tausch] behauptet, der vertheidiget entweder zugleich den Becher der Vergessenheit [d. h. den Verlust der Erinnerung an das frühere Leben, MH], und nimmt an, daß der neue Körper ein solcher seyn werde, dergleichen wir auf diesem Erdboden durch die Erfahrung kennen; oder er nimmt keins von beyden mit jenem [Tausch] zugleich an. Der erste behauptet die grobe Seelenwanderung (metempsychosis strictius dicta et crassa), und die ist unwahrscheinlich.<sup>125</sup>

Ähnlich wie Leibniz verbindet Baumgarten den Vorgang des transformativen Leibwechsels nach dem Tode mit Seelenwanderungsbegriffen. Diesen Vorgang und seine Seelenwanderungsbegriffe will er allerdings ebenfalls von der klassischen Annahme einer „grobe[n] Seelenwanderung“ unterschieden wissen.<sup>126</sup> Im lateinischen Original steht an der Stelle der hervorgehobenen Phrase vom „*Tausch ihres Leibes gegen einen andern*“ der Terminus „*palingenesia*“, und dieser ist dann erst in einer Anmerkung mit jener deutschen Erläuterung versehen, die Meier im Zuge seiner Übersetzung anstelle des Palingenesiebegriffs in den Haupttext befördert hat. Im Original folgen dann die anderen lateinischen Synonyme in Klammern: „[...] initium noui cum nouo corpore commercii in arctissimi, *palingenesia*\* (regeneratio, metensomatosis & metempsychosis latius sumta) dicitur.“<sup>127</sup> „Der Anfang der neuen genauesten Gemeinschaft der Seele mit einem neuen Körper“ wird also von Baumgarten direkt „Palingenesie“ genannt. Wo Baumgartens Formulierung eher die Verlagerung der leibseelischen Gemeinschaft ins Zentrum rückt, betont Meier so den Aspekt des Körpertauchs.

Mehrere Indizien sprechen dafür, dass es Baumgarten an dieser Stelle darum geht, den Vorgang der Verlagerung der leibseelischen Gemeinschaft im Tode nicht als einen sprunghaften Wechsel der Seele von einem fertigen Körper zum anderen darzustellen oder als einen sprunghaften Tausch ihrer Leiber, sondern – übereinstimmend mit Leibniz – als einen sukzessiven Transformationsprozess der gesamten leibseelischen Gemeinschaft, der erst nach Abschluss als ein (progressiver)

---

<sup>125</sup> BAUMGARTEN 1766: Metaphysik, § 582, S. 295 f.

<sup>126</sup> Vgl. WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 267, die Baumgartens Konzept als eine aktuelle Interpretation der Seelenwanderung vor dem Hintergrund der Wolffianischen Schule versteht, welche auch bei Baumgartens Schüler Georg Friedrich Meier Eingang finde.

<sup>127</sup> Alexander Gottlieb BAUMGARTEN: Metaphysica. 7. Aufl. Halle im Magdeburgischen: Hemmerde, 1779, § 784, S. 320.

Leibestausch bezeichnet werden kann. Sieht man vom Palingenesiebegriff und seiner Bedeutung im 18. Jahrhundert ab,<sup>128</sup> dann ergibt sich dies aus dem vorangegangenen Vergleich mit dem kontinuierlichen Stoffwechsel im Leben, und es ergibt sich aus der Unterscheidung von der groben Seelenwanderung, die Baumgarten im Folgeparagrafen nochmals unterstreicht. Die in Klammern angeführten Synonyme schließen ebenfalls aus, dass es sich bei der Verlagerung der leibseelischen Gemeinschaft bzw. bei der Palingenesie um einen körperlosen Übergang der Seele handeln könnte: Der Terminus „regeneratio“ verweist darauf, dass „[d]er Anfang der neuen genausten Gemeinschaft der Seele mit einem neuen Körper“ gleichermaßen nur eine Erneuerung, Anpassung und Aktualisierung der bestehenden leibseelischen Gemeinschaft und Organisation (im Austausch der Teile) ist; und auch die Kombination von „metensomatosis et metempsychosis“ stellt heraus, dass es sich um eine gemeinsame und nicht voneinander ablösbare Körper- und Seelenwanderung (der Teile oder Monaden) handelt.

Im darauf folgenden Paragraphen wird dieser wichtige Unterschied zwischen der hier beschriebenen „Palingenesie“ oder Seelen- und Körperwanderung gegenüber der „groben Seelenwanderung“ nochmals in Bezug auf die Repräsentations- und Vorstellungskraft der Monade erklärt:

Die menschliche Seele, indem sie nach dem Tode ihres Körpers, den sie auf diesem Erdboden gehabt hat, fortdauert, stell sich noch alle Theile dieser Welt vor, [...] folglich auch alle Körper der Welt, und Einen mehr als alle übrigen [...]. Folglich wird Ein Körper seyn, mit dem die menschliche Seele nach dem Tode in die genaueste Gemeinschaft versetzt wird [...]. Wenn also die menschliche Seele nach dem Tode des Menschen eine abgeschiedene Seele genannt wird, so kan dieses bloß in Absicht desjenigen Körpers gesagt werden, dergleichen die Menschen auf diesem Erdboden haben, und der Tod des Menschen ist nur eine Vertauschung eines Leibes mit einem andern, [...] welche aber mit der groben Seelenwanderung nicht anders, als aus Mangel der Scharfsinnigkeit, verwechselt werden kan.<sup>129</sup>

Von einer Ablösung der Seele vom Leib kann demnach nur in Hinblick auf denjenigen irdischen Gesamtkörper die Rede sein, der in dieser spezifischen Form sukzessive zurückgelassen wird, nicht aber von einer vollständigen Ablösung der Seele von sämtlichen Körpern, da sich die Übernahme eines neuen Leibes immer graduell vollzieht. In der zitierten Übersetzung hat Meier erneut den Palingenesiebegriff gestrichen und wieder (dieses Mal eigenständig) durch die Wortgruppe der „Vertauschung eines Leibes mit einem andern“ ersetzt. Im lateinischen Original lautet die Stelle allerdings: „[...] & mors hominis non est, nisi transformatio animalis & palingenesia, quae tamen cum metempsychosi crassa male confunderetur“<sup>130</sup>, zu deutsch etwa: „und der Tod des Menschen ist nur eine Transformation und Palingenesie des Lebewesens, welche aber nicht fälschlich mit der groben Seelenwan-

---

<sup>128</sup> Siehe Kapitel 3.3 in dieser Arbeit.

<sup>129</sup> BAUMGARTEN 1766: *Metaphysik*, § 583, S. 296 f.

<sup>130</sup> BAUMGARTEN 1779: *Metaphysica*, § 785, S. 321.



derung verwechselt werden darf“. Der Terminus der „Palingenesie“ wird von Baumgarten also an beiden Stellen mit einer sukzessiven Verwandlung des gesamten leibseelischen Gefüges in Verbindung gebracht und hierin von der „groben“ dualistischen Seelenwanderung unterschieden.<sup>131</sup>

Mit Wübben und Mulsow ist zwar zu Recht festzuhalten, dass es sich bei Baumgartens Begriff der Palingenesie (oder der Seelen- und Körperwanderung) vorrangig um ein metaphysisches Konzept handelt, das auf die Erklärung einer Ausnahmetransformation nach dem Tode abzielen soll – wahrscheinlich speziell auf die christliche Wiederauferstehung der Leiber.<sup>132</sup> Nicht zu unterschätzen ist dabei aber Baumgartens direkter Vergleich seiner metaphysischen Erhaltung, Transformation und Palingenesie mit den metabolischen Erhaltungs- und Transformationsprozessen des Lebens im Austausch der Teile – und diese „täglich[e]“ Palingenesie ist jener Regenerationsvorgang, den Locke und Leibniz bereits als konstitutives Erhaltungs- und Transferprinzip jedes Lebewesens bzw. jedes organischen Dinges bestimmt haben. Ähnlich wie bei Leibniz markiert auch Baumgarten mit seinem Vergleich nochmals, dass die vormals ontologisch gedachten Grenzen zwischen Leben und Tod, Zerfall und Entstehung mit der Entdeckung dieses palingenetischen Prinzips hinfällig und durchlässig geworden sind. Von dem palingenetischen Weiterleben des Menschen nach dem Tode können sie beide gerade deshalb in begründeter Weise sprechen, weil tierische bzw. dynamisch organisierte Naturen schon im Leben durch Seelenwanderungen und Palingenesien am Zerfall gehindert und am Leben erhalten werden. Speziell vor dem Hintergrund des vorschreitenden Niedergangs der Metaphysik motiviert dieser Vergleich also die naturalisierte Anwendung der Seelenwanderungs- und Palingenesiebegriffe auf solche naturimmanenten und nichtdualistischen Prinzipien des Lebens und der Selbsterhaltung von organisierten Dingen, für die noch keine einheitlichen Begriffe und Erklärungsmodelle vorhanden sind.

Kelly Barry hat in Bezug auf Herder und Jean Paul treffend festgestellt, dass der engere Begriff der Palingenesie im 18. Jahrhundert der Tendenz zu einer dualistischen und primär geistigen Auffassung des Selbst entgegenläuft, die sie mit Referenz auf Vidal allerdings speziell anhand von Lockes Begriff der personalen Identität

---

<sup>131</sup> Im Zusammenhang mit dieser Stelle bei Baumgarten weist MULSOW, Martin: *Monadentheorie, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760*. Hamburg: Meiner, 1998, S. 149–152, darauf hin, dass sich bei Baumgarten zugleich eine „rechtswolffianische, christlich orthodoxe Lesart“ und eine „hermetisch[e]“ Lesart anbietet und entsprechend nicht zu entscheiden sei, ob die Palingenesie als singuläre oder sich wiederholende Transformation nach dem Tode gemeint ist (ebd., S. 149). Auch für MARKWORTH 2005: *Unsterblichkeit und Identität*, S. 77 f., ist Baumgartens Konzept „durchaus mit dem orthodoxen Unsterblichkeitsmodell vereinbar. So kann seine Palingenesievorstellung mit der Idee der Wiederverkörperung beim jüngsten Gericht in Verbindung gebracht werden“.

<sup>132</sup> Vgl. MULSOW 1998: *Monadentheorie*, S. 149; WÜBBEN 2007: *Gespenster und Gelehrte*, S. 300.

tät verfolgt. Ähnlich wie Vidal stellt sie den an der *körperlichen* Wiederherstellung orientieren Palingenesiebegriff dann der vermeintlich dualistischen und an der personalen Identität orientierten Seelenwanderungsvorstellung gegenüber.<sup>133</sup> Deutlich sollte jetzt bereits anhand von Locke, Leibniz und Baumgarten geworden sein, dass neben dem eher abwertend behandelten dualistischen Seelenwanderungsbegriff aber noch ein anderer, positiver und eher monistischer oder monadischer Begriff von Seelenwanderung im 18. Jahrhundert auszumachen ist, der als solcher sogar zusammen mit dem Palingenesiebegriff verwendet wird. Dieser neue Seelenwanderungsbegriff steht weniger (oder zumindest nicht primär) im Zusammenhang mit der Fortsetzung der mentalen Person und einer Seelensubstanz, sondern befasst sich zuallererst mit dem basaleren (und vegetativen) Prinzip, dass sich komplex organisierte, organische Einheiten in der Natur im metabolischen Fluss ihrer Bestandteile selbst erhalten und ihr strukturelles und funktionales Selbst so beständig auf neue Teile übertragen. Selbst in Bezug auf das menschliche Bewusstsein legen Lockes und Leibniz' Ausführungen nahe, dass dieses schlicht auf höheren strukturellen und funktionalen Zusammenhängen beruht, die sich ebenfalls nur im dynamischen Austausch ihrer Bestandteile erhalten können.

Die vermeintlich strikte Unterscheidung zwischen „Palingenese (die Erneuerung des Körpers)“ und „Metempsychose (mit einem neuen Körper)“, die neben Barry und Vidal auch Zander postuliert,<sup>134</sup> wird zum Ende des 17. Jahrhunderts gerade deshalb hinfällig und geht dann in nichtdualistischen, monadischen und palingenetischen Seelenwanderungsbegriffen auf, weil lebendige Körper nun nicht mehr bloß als statische und substanzuell voneinander verschiedene Einzeldinge aufgefasst werden, sondern als dynamisch organisierte Systeme, die sich und ihre Integrität gerade im steten Austausch ihrer Bestandteile erhalten. Palingenesie und Metempsychose, die „Erneuerung des [bestehenden] Körpers“ und das Weiterleben in „einem neuen Körper“ können in diesem Sinne als ein und derselbe natürliche Vorgang aufgefasst werden, der nicht erst im Tode, sondern schon zu Lebzeiten permanent statthat. Wenn Tod, Zerfall, Transformation und Wiederauferstehung aber langsam als alltägliche, universale Prozesse des Lebens verstanden werden können, verlieren auch die Unsterblichkeit und ihre Kategorien ihre vorrangig metaphysischen Dimensionen und werden allmählich zu natürlichen oder naturalistisch einsetzbaren Begriffen.

---

<sup>133</sup> Vgl. BARRY 2007: Natural Palingenesis, S. 1–3 et passim; VIDAL 2002: Brains, Bodies, Selves, S. 948, 935.

<sup>134</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 310; vgl. ebd., S. 309 f., passim.

## II. Seelenwanderungsdialoge der 1780er Jahre (Bahrtdt, Eberlin, Grosse, Herder, Riedel, Schlosser)

### 1. Einleitung

#### 1.1 Historische Einführung, Textauswahl und Textinhalte

Dieses Kapitel konzentriert sich auf die Analyse einer Reihe deutschsprachiger Texte der 1780er Jahre, die aus mehreren Gründen als ein Kulminationspunkt des Seelenwanderungsdiskurses im 18. Jahrhundert gelten können. Im Wesentlichen sind dies Schlossers und Herders fiktionale Gespräche „Über die Seelenwanderung“ 1781 und 1782,<sup>135</sup> Eberlins Abhandlung „Ueber die Seelenwanderung und den Seelenschlaf“ 1782,<sup>136</sup> Beyschlags „Fragment über die Seelenwanderung“ 1782,<sup>137</sup> die anonymen „Beyträge zur Lehre von der Seelenwanderung“ 1785,<sup>138</sup> Riedels „Neues Lehrgebäude von der Seelenwanderung“ 1787,<sup>139</sup> die „Theorie der Seelenwanderung“ in Bahrtdts „Zamor oder der Mann aus dem Monde“ 1787,<sup>140</sup> Grosses „Helim, oder über die Seelenwanderung“ 1789,<sup>141</sup> der anonyme Text „Der Seelenwanderer oder der Polnische Fündling“ 1790<sup>142</sup> und abschließend Conz' „Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten“ 1791<sup>143</sup>. Aufgrund des systematischen Zugriffs der Untersuchung werden diese Texte in nicht alle im gleichen Maße behandelt, sondern erhalten unterschiedliche Gewichtungen. Ausgang und ständiges Zentrum der Analyse

---

<sup>135</sup> Johann Georg SCHLOSSER: Ueber die Seelenwanderung. Basel: C. A. Serini, 1781; [Johann Gottfried HERDER:] Ueber die Seelenwandrung [sic]. Drei Gespräche. In: Der Teutsche Merkur 1782 (1.Viertelj., Feb.), S. 12–54 u. S. 96–123; Johann Georg SCHLOSSER: Ueber die Seelenwanderung. Zweytes Gespräch. Basel: C. A. Serini, 1782. Beide Texte Schlossers werden im Folgenden zitiert nach dem von Schlosser autorisierten und (abgesehen von der Paginierung) seitengleichen Nachdruck in: ders.: Kleine Schriften. Dritter Theil. Basel: Carl August Serini, 1783, S. 1–46 bzw. S. 51–72.

<sup>136</sup> Philipp EBERLIN: Über die Seelenwanderung und den Seelenschlaf. Schaffhausen: Hurterische Buchhandlung, 1782.

<sup>137</sup> [Daniel Eberhard BEYSCHLAG:] Fragment über die Seelenwanderung. Unserem Dinter zu Seiner Magisterpromozion. Leipzig: Sommersche Buchdruckerei, 1782. Diese Schrift wurde nicht eingesehen, findet sich aber in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel.

<sup>138</sup> [anonym:] Beyträge zur Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig: Buchhandlung der Gelehrten, 1785.

<sup>139</sup> Friedrich Just[us] RIEDEL: Neues Lehrgebäude von der Seelenwanderung. In: Ders.: Sämmtliche Schriften. Erster Theil: Zehn Satyren, nebst drey Anhängen. Wien: Joseph Edlen von Kurzbek 1787, S. 277–300.

<sup>140</sup> [Carl Friedrich BAHRDTE:] Zamor oder der Mann aus dem Monde[,] kein bloßer Roman. Berlin: Myliussche Buchhandlung, 1787. „Theorie der Seelenwanderung“ ist der Titel des dritten Kapitels, S. 20–48.

<sup>141</sup> Carl GROSSE: Helim, oder Ueber die Seelenwanderung. Zittau u. Leipzig: Johann David Schöps, 1789.

<sup>142</sup> [anonym:] Der Seelenwanderer, oder Der polnische Fündling. Eine Gnomengeschichte. Altona u. Leipzig: J. H. Kaven, 1790. Diese Schrift wurde nicht eingesehen, findet sich aber in der Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky der Universität Hamburg.

<sup>143</sup> [Karl Philipp CONZ:] Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1791.

bilden Schlossers Gespräche, die formale und inhaltliche Vorbildfunktion für den Diskursstrang der 1780er Jahre haben. Wie bereits die Titel der genannten Texte anzeigen, ist die Vorstellung von der Seelenwanderung hier (in einer diachron transformierten Form) zu einem zentralen Reflexionsgegenstand von Publikationen geworden. Die Veröffentlichungsdichte dezidiert seelenwanderungsbezogener Schriften erreicht hiermit ein neues Niveau: Während der Seelenwanderungsbegriff in den unmittelbaren Jahrzehnten davor und danach im Schnitt nur für zwei bis drei Zeitschriftenartikel (oder Rezensionen) pro Dekade titelgebend ist,<sup>144</sup> werden mit den genannten Titeln zwischen 1781 und 1791 ungefähr alle zwei Jahre eigenständige, mehrheitlich monographische und entsprechend umfangreichere Schriften zum Seelenwanderungsthema herausgegeben.

Explizit seelenwanderungsbezogene Titel erscheinen im deutschsprachigen Raum schon seit dem 17. Jahrhundert in unregelmäßigen Abständen, jedoch handelt es sich dabei um theologische oder philosophische und an einen entsprechend engeren, gelehrten Kreis gerichtete Schriften „einer augesprägt wissenschaftlichen Debatte“<sup>145</sup>, die sich mehrheitlich durch eine entsprechend streng systematische Herangehensweise an ihren Gegenstand auszeichnen.<sup>146</sup> Wübben stellt für die Zeit um 1750 bereits einen „Transfer zwischen akademischen bzw. populärem Diskurs [...] und die Ausformung von Popularisierungen“ fest und bemerkt, dass „[n]ach 1750 [...] die akademische Metempsychoselehre“ bzw. der akademische Diskurs zum Thema gleichsam „an Bedeutung zu verlieren“ scheint.<sup>147</sup> Entsprechend betont auch Zander im Hinblick auf Tendenzen in der Seelenwanderungslit-

---

<sup>144</sup> [anonym:] Von der Seelen Wanderung. In: Hannoverisches Magazin 1:38 (1763), Sp. 603–608; J. T. KÖHLER [Übersetzer]: Gedanken über die Seelenwanderung. (Aus dem Englischen.) In: Hannoverisches Magazin 3:79 (1765), S. 1257–1264; [J. P. ROUSSELOT DE SURGY:] Exempel von einem starken Eindruck, den die Lehre von der Seelenwanderung bey den leichtgläubigen Chinesern macht. In: Hannoverisches Magazin 4:47 (1766), S. 749–752; M-G: Gedanken von der Seelenwanderung. In: Neues Hamburgisches Magazin 14:81 (1774), S. 231–239; Dietrich TIEDEMANN: Ueber die Seelenwanderung. In: Deutsches Museum 2 (1777), S. 248–267; HERDER 1782: Ueber die Seelenwandrung; Johann Clemens TODE: Die Seelenwanderung macht noch immer Querstriche über die Diät. In: Der unterhaltende Arzt über Gesundheitspflege, Schönheit, Medicinalwesen, Religion und Sitten 1 (1785), S. 113–116; C. G. BARDILI: Ursprung der Begriffe von Unsterblichkeit und Seelenwanderung. In: Berlinische Monatschrift 19:1 (1792), S. 106–128; [anonyme Rezension:] Probe des Hindugesetzbuchs oder Verordnungen des Menu. Aus dem 12ten Kapitel. Ueber die Seelenwanderung. In: Der neue Teutsche Merkur 1:3 (1797), S. 236–247; [anonym:] Ueber die ägyptisch-pythagorische Lehre von der Seelenwanderung, einem Symbole der Unsterblichkeit der Seele. In: Monatsschrift für Deutsche 2 (1802), S. 303–308; [August von KOTZEBUE]: Seelenwanderung. In: Die Biene oder neue kleine Schriften 4 (1808), S. 71–79.

<sup>145</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 317.

<sup>146</sup> Die dargelegten Ergebnisse sind mehrheitlich extrapoliert (und durch eigene Quellenrecherchen bestätigt) aus den vorhandenen Daten bei ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 299–318 (1650–1755), S. 318–321 („Seelenwanderungsliteratur in deutschen Rezensionszeitschriften 1682–1776“), S. 331–337 (1746–1780), S. 343–388 (1780–1818) und WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, bes. S. 255–260.

<sup>147</sup> WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 260. Wübben erläutert, die Seelenwanderungslehre habe trotz ihrer Virulenz in der Aufklärung „an philosophischer Geltung verloren“, und sieht dabei einen Zusammenhang mit der „Destruktion der speziellen Metaphysik, unter anderem der rationalen Psychologie (innerhalb derer die Metempsychose behandelt wurde)“ (ebd., S. 257).

teratur ab der Mitte des 18. Jahrhunderts umgekehrt, „dass die Zahl der deutschsprachigen und auf den nichtakademischen Bereich zielenden Veröffentlichungen seitdem zunimmt“.<sup>148</sup> Diese Veröffentlichungen aber – von Meiers „Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode“ 1746 bis zu Lessings Erziehungsschrift 1780 – sind zunächst weiterhin klar strukturierte und schematisch aufgebaute Abhandlungen der Popularphilosophie, -theologie und Philosophiegeschichte zum Thema.<sup>149</sup> Die Texte dagegen, die sich dem Thema in den 1780er Jahren dann zuwenden, verwenden nicht nur mehrheitlich die eher assoziativ argumentierende Form des Dialogs, sondern setzen gezielte Mittel der erzählerischen Aufbereitung und der fiktionalen Ausgestaltung ein, um dadurch eine noch breitere deutschsprachige, alphabetisierte Öffentlichkeit (des aufgeklärten Bildungsbürgertums) zu adressieren. Das breitere Publikum soll durch diese Texte zugleich pädagogisch nutzbringend und unterhaltsam in die öffentliche Seelenwanderungsdiskussion eingeführt und hierbei zu eigenständigen Gedanken und Gesprächen angeregt werden. In ihrem Aufbau wie in Inhalten und Gestaltung bewegen sich diese Texte langsam von der Populärphilosophie in Richtung der sich ausdifferenzierenden „schönen Literatur“, wobei die Literarizitätsmerkmale im Verlauf der 1780er Jahre zunehmen.<sup>150</sup>

Aus der analytischen Perspektive ist dieses Material auch deshalb besonders interessant, weil es – abgesehen von Herders „Gesprächen“ – innerhalb der an sich schon überschaubaren wissenschaftlichen Forschung zur Seelenwanderungsdebatte im 18. Jahrhundert kaum oder gar keine Beachtung erhalten hat. Und dies, obwohl es einen eigenständigen, durch formale wie inhaltliche Gemeinsamkeiten gekennzeichneten Diskursstrang in den 1780er Jahren bildet, der durch die Frequenz, den Umfang, die Form und eine auffällige inhaltliche Kohärenz der beteiligten Schriften aus der Seelenwanderungsdebatte heraussticht. Das Gros der Autoren – Schlosser, Eberlin, Riedel, Bahrdt, Grosse – gehört nicht zum literaturwissenschaftlichen Kanon, und die Aufarbeitung ihrer Werke bleibt überhaupt noch ein Desiderat. Darüber hinaus steht ganz am Anfang der hier fokussierten Periode gerade Lessings Veröffentlichung seiner vervollständigten Schrift über „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ 1780, mit welcher dieser von der Forschung seither gerne als *der* geistige Initiator der modernen Seelenwanderungsdebatte überhaupt betrachtet wird. Zander bestätigt diese Einordnung nochmals auf der Basis seines geschichtlichen Gesamtüberblicks: „Per saldo sind vor Lessing keine Sensationen zu vermelden, es herrscht Kontinuität auf kleiner Flamme. Der eruptive

---

<sup>148</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 331; vgl. auch WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 260.

<sup>149</sup> Vgl. ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 331–337.

<sup>150</sup> Für eine genauere Analyse der poetischen Merkmale siehe Kap. II.8 in dieser Arbeit.

Ausbruch der Debatte blieb seinem Funken vorbehalten, den er mit der *Erziehung des Menschengeschlechts* schlug.“<sup>151</sup> Ob Lessings Erziehungsschrift diesen Status vor allem retrospektiv erlangt hat oder auch innerhalb der historischen Debatte der 1780er Jahre eine zentrale Rolle spielt, wird sich bei der Untersuchung des Materials ebenfalls ergeben.

Betrachtet man die Reihe der vorangehenden Veröffentlichungen und die Sachverhalte, die in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahren Relevanz haben, dann tragen offensichtlich mehrere diskursinterne Faktoren zu der plötzlich gestiegenen Popularität des Seelenwanderungsthemas in diesem Jahrzehnt bei. Zum einen haben in den zwei Jahrzehnten zuvor einige wichtige Publikationen nochmals an die außereuropäische Existenz der Seelenwanderungslehre erinnert und sie dadurch zur christlichen Religion und Philosophie in aktuelle Beziehungen gesetzt. So kommt 1766 und 1767 die beliebte Neuauflage von Bruckers „*Historia Critica Philosophiae*“ auf den Markt, die einen Überblick über sämtliche philosophischen Lehrmeinungen der Welt zu geben versucht und dabei auch ausführlich über die globale und historische Verbreitung von Seelenwanderungslehren bis hin zum jüngeren van Helmont in Kenntnis setzt.<sup>152</sup> Zum anderen erscheinen in den 1770er-Jahren deutschsprachige Übersetzungen der drei vielgelesenen Historien zu Indien und zur hinduistischen Religion von Alexander Dow, Johann Rudolph Sinner und John Holwell, von denen zwei die Seelenwanderung bereits im Titel erwähnen.<sup>153</sup> Vergleicht man die Inhalte des Seelenwanderungsdiskurses vor und nach diesem Ereignis, dann tragen diese Texte allerdings keine neuen und etwa genuin asiatischen Konzepte zur europäischen Seelenwanderungsauffassung bei –

---

<sup>151</sup> ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 337. Vgl. Nobert BISCHOFBERGER: Der Reinkarnationsgedanke in der europäischen Antike und Neuzeit. In: Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West. München: Diederichs, 1996, S. 76–94, S. 85: „Die Seelenwanderungsvorstellung Lessings beeinflusst in einer kaum überschaubaren Weise Einzelpersonen und geistige Strömungen direkt oder indirekt. Seine Zeitgenossen [...] greifen seine Gedanken direkt auf. [...] Lessings Gedankengut findet sich in der Folge in verschiedenen geistigen Traditionen bis hinein ins 20. Jahrhundert.“

<sup>152</sup> Vgl. Jakob BRUCKER: *Historia critica philosophiae*. [2., erw. Aufl.] Leipzig: Weidmann u. Reich, 1766–1767 [1. Aufl. Leipzig 1742–1744]. Zum Inhalt vgl. ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 314 sowie 311–313. Zur historiographischen Bedeutung dieses Werks allgemein vgl. Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN: Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept. In: Wilhelm Schmidt-Biggemann u. Theo Stammen (Hg.): Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung. Berlin: Akademie Verlag, 1998, S. 113–134.

<sup>153</sup> Vgl. Alexander Dow: Die Geschichte von Hindustan. Aus dem Persischen. Nach der zweyten verb. engl. Ausg. in Deutsche übers. Leipzig: Johann Friedrich Junius, 1772 [engl. dars.: *The History of Hindostan* [...]. 3 Bde. London: T. Becket u. P. A De Hendt, 1768]; Johann Rudolph SINNER: Versuch über die Lehren der Seelenwanderung und des Fegefeuers der Braminen von Indostan. [...] Aus dem Französischen übersetzt. Leipzig: Christian Gottlob Hilschern, 1773 [franz. dars.: *Essai sur les DOGMES de la MÉTEMPSYCHOSE & du PURGATOIRE* [...]. Bern: Societé Typographique, 1771]; John Z. HOLWELL: Merkwürdige historische Nachrichten von Hindostan und Bengalen, nebst [...] einer Abhandlung über die Metempsychose. Aus dem Englischen [...]. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1778 [engl. dars.: *Interesting historical Events, relative to the Provinces of Bengal, and the Empire of Indostan*. [...] *And a Dissertation on the Metempsychosis, commonly, through erroneously, called the Pythagorean Doctrine*. [3 Bde.] London: T. Becket u. P. A De Hendt, 1765, 1767, 1771].

im Gegenteil: Da zu diesem Zeitpunkt die Auffassung von einem interkulturellen religiösen Pluralismus (im Sinne einer möglichen Gleichwertigkeit nichtchristlicher Religionen) noch im Entstehen begriffen ist,<sup>154</sup> findet über den Bezug auf die fremden Religionen vielmehr eine Art von Exotisierung und Historisierung der aktuellen europäischen Seelenwanderungs- und Unsterblichkeitsdebatten und ihrer christlichen Inhalte statt. Es sind gerade die alternativen und unorthodoxen Elemente der christlichen Eschatologie und Naturphilosophie – und hier offenbar vor allem neuplatonisch-protestantische Selbstvervollkommnungskonzepte –, die nun den ältesten Religionsschriften der fremden Völker zugeschrieben werden, um über diese neuentdeckten alten Quellen als Elemente einer angenommenen christlichen Urreligion und *Philosophia perennis* aller Menschen reimportiert und autorisiert werden zu können.<sup>155</sup>

So erklärt Holwell in seinem Kommentar zur Seelenwanderungslehre des Bramah, dass sich die mosaische und die brahmanische Schöpfungslehre nur scheinbar widersprechen und „Moses und Bramah eine Person sind“.<sup>156</sup> Die Sendung Moses' sei bisher nur deshalb falsch verstanden worden (im Okzident), weil man sie buchstäblich gelesen habe, obwohl sie von Moses sprachlich auf ein besonderes (weder europäisches noch aufgeklärtes) historisches Geschlecht von Menschen beschränkt worden sei, um speziell bei diesem eine angemessene pädagogische Wirkung zu erzielen.<sup>157</sup> Die eigentliche, figürliche Bedeutung der mosaischen Schöpfungsgeschichte wie auch der brahmanischen Metempsychoselehre liege aber in der Darstellung des Abfalls der Engel von Gott in die Materie und der stufenförmigen Rückkehr und Höherentwicklung dieser Geister durch die Reiche der Natur zu Gott – wobei der Mensch weder schon zu Anbeginn geschaffen worden noch die höchste Stufe sei.<sup>158</sup> Dass diese Lesart nicht nur zufällig mit europäischen Theorien vom neuplatonischen Aufstieg der Geister übereinstimmt, wird deutlich, wenn Holwell dann eine ganze Batterie von frühneuzeitlichen Gelehrten (vornehmlich angelsächsischer Herkunft) und deren Naturphilosophien anführt, die

---

<sup>154</sup> Vgl. die Beiträge in Hans-Jürgen LÜSEBRINK (Hg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen: Wallstein, 2006; zum Orientalismus um 1800 vgl. Raymond SCHWAB: *The oriental renaissance. Europe's rediscovery of India and the East, 1680–1880*. New York: Columbia University Press, 1984.

<sup>155</sup> Diese Ergebnisse werden indirekt bestätigt durch die Beobachtungen von Urs APP: *The birth of orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010, der zu Holwells Wiedergabe der vermeintlich brahmanischen Seelenwanderungslehre schreibt: „[H]e wanted to confirm all this not *from our own scriptures*, that is, the Bible, but from a much older *Indian Bible* [...]. It seems like a classic case of Ur-tradition, complete with a grossy misdated, dubious sacred text [...]“ (Ebd., S. 339; vgl. S. 297–362.)

<sup>156</sup> HOLWELL 1778: *Merkwürdige Nachrichten*, S. 420. Die Angaben beziehen sich insgesamt auf den „Dritte[n] Theil. Abhandlung über die Metempsychose der Braminen, oder die Seelenwanderung der gefallnen Engel; nebst einer Verteidigung der Originalschriften des Bramah, und einer Vergleichung derselben mit den Lehren des Christenthums“ (ebd., S. 315–542). Ein Überblick über die Gliederung der Abhandlung findet sich dort auf S. 342.

<sup>157</sup> Vgl. HOLWELL 1778: *Merkwürdige Nachrichten*, S. 418.

<sup>158</sup> Vgl. HOLWELL 1778: *Merkwürdige Nachrichten*, S. 421–426.

seine naturalisierte und verzeitlichte Seelenwanderungsversion der Schöpfungsgeschichte plausibilisieren sollen.<sup>159</sup> Dieses neuplatonische Modell vom natürlichen Aufstieg der von Gott abgefallenen Geister findet sich in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre mehr oder weniger deutlich wieder, ist aber besonders deutlich in Schlossers „Zweytem Gespräch“, in den anonymen „Beyträgen“ und in Grosses „Helim“ ausformuliert.<sup>160</sup> Es durchzieht aber darüber hinaus den gesamten affirmativen Seelenwanderungsdiskurs des langen 18. Jahrhunderts und findet sich so bei Franciscus Mercurius van Helmont, beim jungen Wieland, in Charles Bonnets „Philosophische[r] Palingenesie“ und in den von Mulsow untersuchten deistischen und klandestinen Kreisen wieder.<sup>161</sup>

In dieser Hinsicht muss die Erstveröffentlichung der weiter oben analysierten „Neuen Abhandlungen“ von Leibniz 1764 und der „Philosophische[n] Palingenesie“ von Bonnet 1770 ebenfalls zumindest erwähnt werden. Die Rolle der „Neuen Abhandlungen“ für einen veränderten, metabolischen Begriff der Seelenwanderung wurde bereits im vorangegangenen Kapitel erläutert. Bonnet lässt seine „Philosophische Palingenesie“ ausdrücklich als eine physische Weiterentwicklung der Leibnizschen Naturphilosophie im engeren Kontext des Seelenwanderungsthemas der „Neuen Abhandlungen“ erscheinen.<sup>162</sup> Er ergänzt Leibniz' Überlegungen um neueste Forschung zu biologischen Erhaltungs-, Reproduktions- und Entwicklungsprozessen und transformiert sie in eine auf diesen naturinhärenten Entwicklungsprinzipien gegründete Kosmologie und Eschatologie, die schließlich auf einen selbständigen sukzessiven Aufstieg sämtlicher Elemente und Gattungen der Welt auf der Scala Naturae hinausläuft. In Bezug auf die dabei erfolgende Veränderung der wahrnehmungsphysiologischen Organisation der Lebewesen deutet Bonnet auch einen möglichen *natürlichen* Weg für eine Transformation der niederen tierischen zu den höheren geistig-rationalen Seelen an,<sup>163</sup> der in der Mehrheit der späteren Seelenwanderungstexte explizit aufgegriffen wird. Die inhaltlichen Anleihen,

---

<sup>159</sup> Vgl. HOLWELL 1778: Merkwürdige Nachrichten, S. 428–436.

<sup>160</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweytes Gespräch, S. 67–71; [anonym] 1785: Beyträge, S. 109–111; GROSSE 1789: Helim, S. 72, 74, 77 f., 78 f., 84 f., 96–98, 143, passim.

<sup>161</sup> Vgl. Franciscus Mercurius van HELMONT: Seder Olam: or the Order, Series, or Succession of all the Ages, Periods, and Times of the Whole World [...]. Translated out of Latin [...]. London: Sarah Howkins, 1694; [Christoph Martin WIELAND:] Die Natur der Dinge in sechs Büchern. Mit einer Vorrede Georg Friedrich Meiers. [Hrsg. v. dems.] Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1752; Charles BONNET: Philosophische Palingenesie. Oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen. [...] Aus d. Franz. übers. u. m. Anm. hrsg. v. Johann Caspar Lavater. [Zwei Teile in zwei Bänden.] Zürich: Orell, Geßner, Füeßli u. Co., 1769 u. 1770 [franz. ders.: La Palingénésie philosophique [...]. Genf: Claude Philibert & Barthelemi Chirol, 1770]. Zu van Helmonts Modell vgl. Allison COUDERT: A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare. In: Journal of the History of Ideas 35 (1975), S. 633–652, bes. S. 644; zu Bonnets Modell vgl. RIEPPEL 1988: Reception of Leibniz's Philosophy, S. 124 f. u. 127; zu den Modellen der klandestinen Kreise vgl. MULSOW 1999: Vernünftige Metempsychosis; MULSOW 1998: Monadenlehre, S. 29–34 (auch zu Wieland) u. S. 62–71.

<sup>162</sup> Vgl. BONNET 1770: Palingenesie I, bes. S. 352.

<sup>163</sup> Darauf verweist ebenfalls bereits RIEPPEL 1988: Reception of Leibniz's Philosophy, S. 135 f.



welche die Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre an Leibniz und Bonnet nehmen, betreffen vor allem die explizite Orientierung an *körperlichen* Erhaltungs- und Entwicklungsvorgängen in der Natur und die besonderen erkenntnis-, wahrnehmungs- und gedächtnistheoretischen Einfärbungen des neuplatonischen Vervollkommnungsthemas.<sup>164</sup> Auffällig ist auch die Wiederaufnahme der Dialogform, die Leibniz für seine „Neuen Abhandlungen“ verwendet hat: Die Mehrheit der Texte der 1780er Jahre sind ebenfalls als Dialoge zwischen zwei (oder drei) fiktiven Figuren mit antiken Namen gestaltet, die sich dem Thema von antagonistischen Seiten her annähern.<sup>165</sup>

Ganz entscheidend für die Popularisierung ist zudem ein längerfristiger Wandel im Verständnis des Seelenwanderungsbegriffs, der zum einen zu dessen Allegorisierung, zum anderen zu dessen Historisierung führt. Schon seit der Frühen Neuzeit wird von einer buchstäblichen zu einer sinnbildlichen Auslegung der Seelenwanderung tendiert – eine Tendenz, die sich im 18. Jahrhundert noch verschärft.<sup>166</sup> Bereits um 1750 hat sich dann die Ansicht völlig etabliert, dass die antike Seelenwanderungslehre in der neueren Zeit nicht buchstäblich („pythagoreisch“), sondern als ein moralisches Sinnbild aufzufassen sei, welches die Konsequenzen des eigenen Handelns bildlich verdeutliche („platonisch“). Wer nicht zu einem Tier werden möchte, dürfe sich nicht wie ein Tier verhalten; und „jeden artigen Herrn ersuche ich zu überlegen, wie unglücklich er seyn würde, wenn er, nachdem er sein ganzes Vermögen zu Grunde gerichtet [...], durch Ausschweifungen, Fühllosigkeit und Schwelgerey verlohren, sterben, aber in Gestalt eines seiner Gläubiger wieder aufleben müßte“<sup>167</sup>. Diese Bevorzugung der „platonischen“ gegenüber der „pythagoreischen“ bzw. der sinnbildlichen gegenüber der buchstäblichen Seelenwanderungsauffassung spitzt sich dann in der Spätaufklärung soweit zu, dass die buchstäbliche Auffassung in den kanonischen Darstellungen zum Thema gar nicht mehr

---

<sup>164</sup> Schon laut RIEPPEL 1988: *Reception of Leibniz's Philosophy*, S. 127, versucht sich Bonnet mit seiner „Palingenesie“ von der metaphysischen Begründung der Perfektion der Wesen auf der *Scala naturae* zu entfernen, indem er die Perfektion der Seele auf der Grundlage des von ihm angenommenen gemischten Wesens direkt an die Perfektion des Körpers bindet. MULSOW 1999: *Vernünftige Metempsychosis*, S. 232–237 u. 241–244, erklärt die positive Rezeption von Bonnets „Palingenesie“ innerhalb des klandestinen Seelenwanderungsdiskurses aufgrund des diesem Werk inhärenten Leibnizianismus. CYRANKA 2005: *Reinkarnationsdiskurs*, S. 340–342, verweist auf den wahrscheinlichen Einfluss der Leibnizschen „Neuen Abhandlungen“ auf die Seelenwanderungsdebatte ab 1780 mit Lessing.

<sup>165</sup> Die auf Platon zurückgehende Form des Dialogs ist im 18. Jahrhundert zwar allgemein weit verbreitet. Wie sich zeigen wird, hat sie für die Seelenwanderungstexte der 1780-Jahre aber eine besonders konstitutive Funktion (siehe Kap. II.8 in dieser Arbeit).

<sup>166</sup> Vgl. ZANDER 1999: *Seelenwanderung*, S. 286 et passim; WÜBBEN 2007: *Gespenster und Gelehrte*, S. 263 f. Auch der Eintrag zur Seelenwanderung im Lexikon von Walch dokumentiert die sich etablierende Differenzierung zwischen buchstäblicher und sinnbildlicher Auslegung (vgl. das Lemma *Seelen-Wanderung*. In: Johann Georg Walch (Hg.): *Philosophisches Lexicon*. Leipzig 1726, Sp. 2343–2348, hier Sp. 2344).

<sup>167</sup> KÖHLER 1765: *Gedanken über die Seelenwanderung*, Sp. 1264.

ausführlich erörtert wird und stattdessen zu einem beliebten Gegenstand von Satiren gerät.<sup>168</sup>

Mit der zunehmenden Feststellung dieser zwei unterschiedlichen Bedeutungen setzt sich im 18. Jahrhundert aber auch die Vorstellung von einer sukzessiven inhaltlichen Transformation dieser Lehre von den älteren zu den neueren Völkern durch. Entscheidend im Hinblick auf die Texte der 1780er Jahre ist zudem, dass hiermit die Möglichkeit eines gezielten pädagogisch-pragmatischen Einsatzes von (Glaubens-)Vorstellungen immer stärker in den Blick gerät. So macht der englische Geistliche William Warburton bereits 1742 deutlich (in den Worten Daniel Cyrankas), „daß die Unsterblichkeitsvorstellung verbunden mit den Vorstellungen von Belohnung und Strafe notwendig für die bürgerliche Gesellschaft sei“, und versucht dies am Beispiel der antiken Gesellschaften nachzuweisen.<sup>169</sup> Warburton entwickelt dabei bereits eine religionsgeschichtliche Perspektive auf Unsterblichkeitsvorstellungen und analysiert deren gesellschaftliche, primär moralische Funktion in unterschiedlichen Völkern. Danach hätten schon „[d]ie Ägypter [...] die Unsterblichkeit der Seele nicht wie die griechischen Philosophen aufgrund philosophischer Spekulation gelehrt“<sup>170</sup>,

but for a Support to their practical Doctrine of a future State of Reward an Punishment [...] But still there would remain great Difficulties concerning the Origin of *Evil* [...]. And it was not enough for the Purpose of of Society, that there was a Divine Providence [...]. Some Solution therefore was to be given; and a better could not be well found, than the Notion of the *Metempsychosis*, or Transmigration of Souls [...].<sup>171</sup>

Auf die Seelenwanderungslehre habe man dort also zurückgegriffen, um dem Volk eine künftige gerechte Belohnung und Vergeltung der individuellen Taten in Aussicht stellen zu können – und es dadurch zu einem langfristigen moralischem Verhalten motivieren zu können. Religiöse Vorstellung im Allgemeinen erhalten damit eine neue relativierende und zugleich historische und soziale Tiefendimension: Warburton macht deutlich, dass Unsterblichkeitslehren nicht einfach geglaubt, sondern darüber hinaus seit jeher vom Menschen selbst gezielt politisch eingesetzt werden.

Spätestens mit Johann August Unzers „Gedanken von der Seelenwanderung“ von 1766 setzt dann auch ein deutlicher Übergang ein von der sinnbildlich-moralischen Lesart der Seelenwanderungslehre zu einer immer stärker anthropologischen<sup>172</sup> und kulturgeschichtlich historisierenden Auffassung dieser Vorstel-

---

<sup>168</sup> Vgl. WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 263 f.

<sup>169</sup> CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 343.

<sup>170</sup> Cyranka 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 348.

<sup>171</sup> William WARBURTON: *The Divine Legation of Moses demonstrated*. Bd. I. 3. Aufl. London: [Executor of the late Mr. Fletcher Gyles], 1742, S. 440 f., zitiert nach CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 348.

<sup>172</sup> Bereits Wübben hebt die Abkehr von der moralisierenden Perspektive und die Anthropologisierung der Seelenwanderungsdebatte ab der Mitte des 18. Jahrhunderts hervor und sieht diese

lung,<sup>173</sup> die dann gerade in den Texten der 1780er Jahre vertieft wird. Während der buchstäbliche Seelenwanderungsglaube antiker und nichteuropäischer Völker um 1750 noch als Kennzeichen fehlender Vernunft abgewertet wird,<sup>174</sup> wird er nun zunehmend verstanden als eine zwangsläufig aus der menschlichen Natur heraus entstandene Vorstellung der „groben“ Völker, die sich im Verlauf der Zeiten zusammen mit den sinnlichen und geistigen Vermögen der Menschheit weiterentwickelt hat. Der Glaube an die Wanderung der Seele und ihre Unsterblichkeit müsse sich ganz natürlich in Anbetracht des menschlichen Überlebenstriebes und von Erhaltungsprozessen in der gesamten Natur entwickelt haben, lauten dann die anthropologischen Argumente.<sup>175</sup> Entscheidend dürfte in dieser Hinsicht auch die Veröffentlichung der vollständigen „Erziehung des Menschengeschlechts“ im Jahr 1780 durch Lessing sein, der den Gedanken an wiederholte Erdenleben hier eben nicht nur aufwirft und vor dem Hintergrund seiner Popularität nochmals zu diskursiver Relevanz verhilft. Die Erziehungsschrift bringt diesen Gedanken vielmehr ebenfalls in einen Zusammenhang mit religionsgeschichtlichen und geschichtsphilosophischen Überlegungen zur Geschichte, zum Wandel und zum pädagogischen Nutzen von Glaubensvorstellungen – und gerade diese Zusammenhänge bleiben in den 1780er Jahren relevant.<sup>176</sup> Um 1800 ist dann nochmals eine Zuspitzung dieses neuen historisierenden und funktionalen Blickwinkels festzustellen: Hier erscheinen bereits frühe quasi-ethnologische Darstellungen, die der jeweiligen Funktion der Seelenwanderungsidee innerhalb spezifischer antiker Kulturen, Gebräuche und Denkweisen nachspüren – und die moralische Lesart wird ihrerseits nur noch als eine historische Transformationsstufe dieser Idee verstanden.<sup>177</sup>

Trotz aller Unterschiede stimmen die literarischen Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre weitestgehend darin überein, dass die Seelenwanderung als der na-

---

Tendenz ebenfalls in Verbindung „mit der Einführung einer horizontalen Verzeitlichung“ durch das Stufenmodell der Natur (WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 258). Die Relevanz dieses verzeitlichten Seelenwanderungsmodells sieht Wübben zunächst primär für die Geheimgesellschaften gegeben, zu deren „Organisationsform“ es „strukturelle Affinitäten [...] mit ihren Stufenbildungen und Transformationslogiken“ aufweise (ebd., S. 258). Die historisierende Perspektive des Diskurses gerät bei ihr noch nicht in den Blick.

<sup>173</sup> Zu den Darstellungen vor 1780, die die Transformation der Seelenwanderungslehre nach historischen und kulturellen Entwicklungsstufen unterscheiden, vgl. exemplarischen Johann August UNZER: Gedanken von der Seelenwanderung. In: Ders.: Sammlung kleiner Schriften. Zweyter Theil: Zur speculativischen Philosophie. Rinteln u. Leipzig: Berth, 1766, S. 181–188; M-G 1774: Gedanken von der Seelenwanderung; TIEDEMANN 1777: Ueber die Seelenwanderung.

<sup>174</sup> Vgl. WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 263.

<sup>175</sup> Vgl. WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 258.

<sup>176</sup> Vgl. LESSING 1979 [1780]: Erziehung. Zu den genannten Zusammenhängen siehe insbesondere Kap. II.7 in dieser Arbeit.

<sup>177</sup> Vgl. BARDILI 1792: Ursprung der Begriffe; Johann Gottfried HERDER: Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen. Mit einigen erläuternden Belegen [1797]. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8. Hrsg. v. Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1998, S. 257–282; [anonym] 1802: Ueber die ägyptisch-pythagorische Lehre.

türliche Weg zur Bestimmung und vollkommenen Glückseligkeit des Menschen (und der gesamten Schöpfung) verstanden werden kann, der in der Heimkehr zu Gott besteht. Unter dem Seelenwanderungsbegriff werden in jedem Fall Prinzipien verhandelt, welche die Höherführung des Menschen und der Welt nicht in einem singulären und übernatürlichen Transformationsereignis herbeiführen sollen, sondern sukzessive im Verlauf der Zeit, aus mehr oder weniger naturinhärenten Entwicklungsgesetzen heraus. Im Hinblick auf die Menschen bzw. die geistigen Wesen beziehen sich diese Gesetze (speziell in den Texten Schlossers, des Anonymus, Riedels, Bahrtdts und Grosses) vorrangig auf die Vorstellungen oder Ideen, die der Einzelne von der Welt hat. Diese Vorstellungen sind wiederum von den Erfahrungen abhängig, die der Einzelne bisher sammeln konnte – so ist man sich auf einer sensualistischen Basis einig. Konkrete Erinnerungen an vorherige Situationen gehen an den Lebensgrenzen verloren, können aber an einem gewissen Punkt am Ende der Seelenwanderungen wiederkehren, auch hierin stimmt man überein. Darüber, dass der Tod nur in der menschlichen Perspektive einen Endpunkt darstellt und eigentlich den Übergang zu einer anderen Daseinsformen in der Welt ausmacht, besteht ebenfalls Konsens.

Schon aufgrund ihrer inhaltlichen und formalen Kohärenzen, ihres Umfangs und ihrer zeitlichen Kontinuität von 1781 bis 1789 müssen die Schriften von Schlosser, dem Anonymus und Grosse als die zentralen Schlüsseltexte des Seelenwanderungsdiskurses in den 1780er Jahren betrachtet werden –<sup>178</sup> und auch Bahrtdts Text lässt sich hinsichtlich der inhaltlichen Übereinstimmungen noch zu ihnen rechnen.<sup>179</sup> Der zentrale Status dieser Texte wird zudem unterstrichen durch bemerkenswerte inhaltliche Parallelen mit einem weiteren seelenwanderungsaffinen, wenn auch nicht poetischen Text über die „Höhere[n] Mysterien“, der spätestens 1784 von Adam Weishaupt für die höchsten Mitglieder des Illuminatenordens geschrieben und dann aber 1786 nur leicht verändert von diesem publiziert wurde.<sup>180</sup> Auch Weishaupts Text begründet die Wiederkehr nach dem Tode mit exakt den gleichen wahrnehmungstheoretischen Prinzipien. Laut allen dieser

---

<sup>178</sup> Selbst Conz in seinem Überblick über die „Schicksale der Seelenwanderungshypothese“ von 1791 führt unter den Beiträgen der neueren Zeit ausschließlich die Seelenwanderungstexte von Schlosser, dem Anonymus und Grosse neben der Erziehungsschrift von Lessing und den „Gesprächen“ Herders an (vgl. CONZ 1791: Schicksale, S. 154–169).

<sup>179</sup> Zur Begründung siehe Kap. II.8 in dieser Arbeit.

<sup>180</sup> Die Rede ist von Adam WEISHAUPT: Höhere Mysterien. 2te Klasse. Doceten [ca. 1783]. In: Johann Joachim Christoph Bode: Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787. Hrsg. sowie m. einer Einleitung, Anmerkungen, einem Register u. einem dokumentar. Anhang versehen v. Hermann Schüttler. München: ars una, 1994, S. 395–414. Leicht verändert und um schulphilosophische, theologische und moraltheoretische Reflexionen ergänzt wurde der Text von Weishaupt nach dem Niedergang des Illuminatenordens veröffentlicht als Adam WEISHAUPT: Ueber Materialismus und Idealismus. Ein philosophisches Fragment. Nürnberg: E. C. Grattenauer, 1786. Zur Entstehungsgeschichte der Docetenrede vgl. MULSOW 1999: Vernünftige Metempsychosis, S. 244–246.

Texte soll der hypothetische Vorgang der Seelenwanderung dem Einzelnen dazu dienen, im zunehmenden Durchlaufen und Vergleichen aller subjektiven Perspektiven allmählich eine annähernd objektive Kenntnis von dem Wesen aller Dinge und von der göttlichen Ordnung zu erlangen, um schließlich in glückseliger Harmonie mit dieser leben zu können.

Das ist offenbar die Theorie der Seelen-Wanderung. Die Seele geht von einem Zustand zum andern [...]; der Verstand lernt alles auf allen Seiten ansehen [...]. Der innere Mensch [...] erwirbt endlich den Instinctmäßigen Geschmack, der ihn allein auf dem Sitz seiner ewigen Glückseligkeit befestigen kann.<sup>181</sup>

Im Hinblick auf die Übereinstimmungen mit Weishaupt Text ist anzumerken, dass Schlosser, Herder und Bahrtd (wie auch Lessing und Hippel) selbst Mitglieder in Freimaurergesellschaften oder im Illuminatenorden waren,<sup>182</sup> und dass modernisierte Seelenwanderungs- und Wiedergeburtsideen dort nicht nur inhaltliche, sondern vor allem auch strukturelle Anwendung in den Initiationsriten und Stufensystemen fanden.<sup>183</sup> Vor diesem Hintergrund ist es nicht unwahrscheinlich, dass die veröffentlichten Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre in großen Teilen aus den radikalaufklärerischen Diskursen und Praktiken innerhalb der Geheimgesellschaften hervorgegangen sind. Aus formalen, inhaltlichen und diskursgeschichtlichen Gründen bilden also die Texte von Schlosser, dem Anonymus und Grosse den Hauptgegenstand der folgenden Untersuchungen; sie sollen aber stets auch mit den anderen Texten der 1780er Jahre verglichen werden.

*Johann Georg Schlossers „Über die Seelen-Wanderung“ 1781* setzt die formalen und inhaltlichen Grundelemente, die in den folgenden Seelenwanderungsschriften der 1780er Jahre mehr oder weniger aufgegriffen werden. Neben den schon erwähnten, allen Texten gemeinsamen Inhalten fokussiert Schlossers fiktionaler Dialog zusätzlich auf eine genauere anthropologische Bestimmung des seelenwandernden Menschen. Es wird dort Wert gelegt auf eine zumindest funktionale Unterscheidung zwischen den äußeren und inneren „Organen“ des Empfindens, Den-

---

<sup>181</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29; vgl. [anonym] 1785: Beyträge, S. 217 f.; Grosse 1789: Helim, S. 168 f.

<sup>182</sup> Zu Schlosser vgl. Stefan LINDINGER: Schlosser, Johann Georg. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Begründet u. hrsg. v. Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt v. Traugott Bautz. Band 18: Ergänzungen V. Herzberg: Traugott Bautz, 2001, Sp. 1236–1249, hier Sp. 1238; zu Herder vgl. Paul MÜLLER: Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte. Bern: Haupt, 1965; zu Bahrtd vgl. Bruno SAUER: Carl Friedrich Bahrtd. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 1. 1953, S. 542–543; zu Lessing vgl. Wilfried BARNER: Lessing, Gotthold Ephraim. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 14. 1985, S. 339–346; zu Hippel vgl. Anke LINDEMANN-STARK: Leben und Lebensläufe des Theodor Gottlieb von Hippel. Sankt Ingbert: Röhrig, 2001, S. 181–193.

<sup>183</sup> Ausführlich hierzu Monika NEUGEBAUER-WÖLK: ‚Höhere Vernunft‘ und ‚höheres Wissen‘ als Leitbegriffe in der esoterischen Gesellschaftsbewegung. Vom Nachleben eines Renaissancekonzepts im Jahrhundert der Aufklärung. In: NEUGEBAUER-WÖLK (Hg.) 1999: Aufklärung und Esoterik, S. 170–210, hier S. 191–199; vgl. ferner WÜBBEN 2007: Gespenster und Gelehrte, S. 258; Florian MAURICE: Die Mysterien der Aufklärung. Esoterische Traditionen in der Freimaurerei? In: NEUGEBAUER-WÖLK (Hg.) 1999: Aufklärung und Esoterik, S. 274–287, hier S. 277–279; MULSOW 1999: Vernünftige Metempsychosis.

kens und Vorstellens einerseits, und der „Seele“ als dem sogenannten „innern Menschen“ andererseits,<sup>184</sup> um die psychologischen Abläufe und Prinzipien beim hypothetischen Seelenwandern und die Annäherung an die vollkommene Glückseligkeit möglichst konkret modellieren zu können. Die Seelenwanderung eines Menschen in ein Tier schließt der Dialog dabei als Dichtung aus und konzentriert sich allein auf die mögliche Wiederkehr als Mensch auf Erden.

*Johann Gottfried Herders „Ueber die Seelenwanderung. Drei Gespräche“ 1782*, reagieren formal und inhaltlich auf diese Schrift. Sie unterscheiden zwischen regressiven, zyklischen und progressiven Seelenwanderungsvorstellungen in Bezug auf die Formen der Verkörperung, wobei sie allein die progressiven als wahrscheinlich und naturkonform anerkennen. Die Seelenwanderungsvorstellungen aus Schlossers (nicht explizit genanntem) Text werden dagegen hinterfragt, weil die zyklische Wiederkehr als Mensch und das unterstellte Durchlebense müssen sämtlicher menschlicher Situationen moralisch nicht sinnvoll erscheinen. Laut den Gesprächen verweisen die psychischen und physischen Phänomene, die (bei Schlosser) irrtümlich als Hinweise auf eine Seelenwanderung der Person nach dem Tode verstanden würden, eigentlich auf ganz natürliche Erneuerungs- und Entwicklungsgesetze, die sowohl die innere Natur des Menschen als auch die Dinge der äußeren Natur betreffen sollen: auf Prinzipien der unwillkürlichen Wiederkehr von Gedanken wie der Wiederkehr und Höherentwicklung aller Dinge in der Naturgeschichte. Herder verneint damit nicht grundsätzlich alle Positionen bei Schlosser, führt aber die möglichen Missverständnisse vor und solche progressiven Interpretationen, die es weiterzuverfolgen lohne. 1785 veröffentlicht Herder die drei Gespräche nochmals in einer nur leicht veränderten Fassung.

*Philipp Eberlins „Über die Seelenwanderung und den Seelenschlaf“ 1782* adressiert explizit Schlossers fiktiven Seelenwanderungsfürsprecher Eugenius und zeigt die Denkfehler und logischen Widersprüche seiner „Träume“ auf, hebt sich allerdings durch die fehlende Dialogform und die primär philosophisch-psychologische Erörterung ab von den vorangegangenen und noch folgenden Texten. Der Text wirft Eugenius vor, er vertrete eine überholte dualistische Bestimmung des Menschen und unterscheide zwischen einem Innen und einem Außen, anstatt „die Seele als das Resultat von dem Menschen“<sup>185</sup> und seinen körperlichen Vermögen zu betrachten. Angesichts der sensualistischen Philosophie und angesichts von Schlaf und Regeneration als evidenten Naturprinzipien müsse für einen regenerativen Seelenschlaf vor der endgültigen Auferstehung des Fleisches nach dem Tode plädiert werden – und nicht für eine Seelenwanderung. Wenn sich „eine solche Seelenwanderung auf das System der Natur gründen [soll]“, dann nur im Fortbestehen

---

<sup>184</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 16–21, Zitate ebd., S. 17 u. 20.

<sup>185</sup> EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 29 f.

der „Theile, aus welchen diese Welt zusammengesetzt ist, welche doch lauter Substanzen sind“; dies sei aber kein Fortbestehen der Person.<sup>186</sup>

Schlosser gibt nun seine erste Schrift 1782 erneut heraus, nun aber ergänzt um ein zweites Gespräch, das einige Aspekte des ersten nochmals genauer erklärt. Insbesondere wird zu verstehen gegeben, dass die Unterschiede zu Herders Darlegung gar nicht so verschieden sind, und richtiggestellt, dass in der Seelenwanderung nicht sämtliche Erfahrungen selbst gemacht werden müssten, um zur vollkommenen Erkenntnis zu gelangen. Abschließend berichtet das zweite Gespräch noch von einer (fiktiven) Seelenwanderungssage der „Indianer“, die sich als gnostisch-neuplatonisches Modell vom Abfall der Geister in die Materie und als deren Wiederaufstiegsversuch in einem erkennbar christlichen Denkraum darstellt. Vorangestellt ist außerdem ein knappes Widmungsgedicht „An Bodmern, bei Uebersendung der Gespräche von der Seelenwanderung“, das die Seelenwanderungsidee als Hoffnung auf die Weitergabe der Dichterqualitäten an künftige Generationen interpretiert.

Die anonymen „Beyträge zur Seelenwanderung“ 1785 verstehen sich formal und inhaltlich als direkte Aufnahme, Ergänzung und Fortsetzung der öffentlich geführten Seelenwanderungsdiskussion, insbesondere auf die Texte Unzers, Lessings, Schlossers und Herders wird hier verwiesen. Bemerkenswert sind nicht zuletzt die expliziten Bezüge auf die naturphilosophisch orientierten Seelenwanderungsliteratur von Ovid über van Helmont bis zu Bonnet. Formal öffnet sich der Text hinsichtlich weiterer literarischer Gattungen: Der mit Schlossers und Herders Texten üblich gewordene Dialog wird nun aufgenommen, aber auch durch ein naturphilosophisches Gedicht und eine systematische Erörterung zum Thema ergänzt. Beim Eingehen auf das oben skizzierte Seelenwanderungsmodell diskutiert die Schrift vor allem das richtige Verhältnis von fremdgeleiteter Erziehung und selbständiger Bildung sowie das Problem der verlust- und vorurteilsfreien Weitergabe von Erkenntnissen. Die Seelenwanderungsidee selbst wird zugleich beworben und erkenntnistheoretisch relativiert: Demnach soll sie nur in ihrem Verhältnis zu anderen Vorstellungen und in der beständigen diachronen Entwicklung ihrer Bedeutung „als Vehikulum der Menschenerziehung zur Glückseligkeit“ gefördert werden, „da immer noch so viele wahrhaftig abentheuerliche Begriffe davon nur allzu gang und gäbe sind“.<sup>187</sup>

Carl Friedrich Bahrds anonym veröffentlichter „Zamor, oder der Mann aus dem Monde, kein bloßer Roman“ 1787 stellt innerhalb der einleitenden Kapitel eine kurze und satirische „Theorie der Seelenwanderung“ des Protagonisten Zamor in Dialogform vor. Die Seelen aller Dinge der Welt durchlaufen demnach eine Erziehung

---

<sup>186</sup> EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 11 u. 33.

<sup>187</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. x [sic] („Vorrede“).

zur Glückseligkeit, wobei sie nach Maß der selbständig angeeigneten Vorstellungen geistig und körperlich reifen. Auf allen Stufen fänden wiederholt kleinere, regenerative und größere, gattungsgeschichtliche „Palingenesie[n]“ jeweils durch eine „Begattung“ mit einem anderen Wesen statt,<sup>188</sup> und nach einem sublunarischem, planetarischem Dasein wie beim Menschen folge die sechste von zehn kosmischen Entwicklungsstufen auf dem Monde. Die Wiedergeburt geschieht also (im Gegensatz zu Schlosser und später Grosse) ausdrücklich auch auf anderen Planeten und (im Gegensatz zu Schlosser) auch in anderen Lebensformen. Trotz der Gemeinsamkeiten hebt sich der Text durch die betont satirische und freigeistige Anlage und durch die sich direkt anschließende Erzählung in Form eines Briefromans insgesamt von den eigenständig veröffentlichten und ernsthafteren (aber durchaus humorvollen) Seelenwanderungstexten des Jahrzehnts ab. In den sich anschließenden Briefen, die Hauptteil des Romans ausmachen, berichtet der extraterrestrische Seelenwanderer Zamor seiner Freundin auf dem Mond von den Eigenarten der Menschenwelt, die er bei seinen Besuchen in menschlicher Hülle bemerkt hat.

*Friedrich Just Riedels „Neues Lehrgebäude von der Seelenwanderung“*, das 1787 post mortem in seinen „Sämtlichen Schriften“ erscheint, unterscheidet sich zwar mit seiner dezidiert satirischen Anlage und mit seiner knappen, nichtdialogischen Form ebenfalls von den zentralen Texten der 1780er Jahre, und auch der Entstehungspunkt könnte anders als diese Texte bereits vor diesem Jahrzehnt liegen. Gerade der Titel jedoch scheint sich explizit an den vorhandenen Diskurs anschließen zu wollen, und auch der Inhalt kann als karikierende Bestätigung der aktuellen Seelenwanderungsthemen verstanden werden, insofern durch die Seelenwanderung weiterhin höchste Glückseligkeit versprochen und die Seelenwanderung selbst zu einem primär psychologisch ausgerichteten Vorgang umgedeutet wird. Das neue Fundament des Lehrgebäudes lautet nun: „Die Seele eines jetzt Verstorbenen wandert [...] in dasjenige [Ding], welches der Verstorbene nächst sich am meisten geliebet“<sup>189</sup>, und ist so der Anlass zu einer Reihe von satirisch ausgeschmückten Seelenwanderungsszenarien.

*Carl Grosses „Helim, oder Ueber die Seelenwanderung“* 1789 ist eine formale und inhaltliche Fortsetzung der Seelenwanderungsdialoge Schlossers und des Anonymus', da sich die Schrift wieder auf die dialogische Erörterung des skizzierten Modells von der Höherentwicklung subjektiver Erkenntnisse konzentriert. Erstmals sind die Gespräche hier durchgehend an einen (fiktiven) „brahminisch“-vorderasiatischen Handlungsort verlegt. Der Fokus liegt noch konsequenter und differenzierter als bei Schlosser auf der Beschreibung der Wege der Höherentwicklung von „Ahndungen“, Instinkten und Trieben. Diese werden hier auch nicht auf

---

<sup>188</sup> BAHRDT 1787: Zamor, S. 44–47 et passim.

<sup>189</sup> RIEDEL 1787: Neues Lehrgebäude, S. 287 u. 286 f.



den Menschen beschränkt, sondern als Teil von ständig weiterwachsenden Verhaltensregeln der gesamten Schöpfung betrachtet, die vom Tier an auf die Bildung von gesellschaftlichen Organisationsstrukturen und auf ein allmähliches Wachsen der Vernunft abzielen sollen. Insofern kann der Text als impliziter Versuch einer Zusammenführung der Theorien bei Schlosser und Herder gelten. Neben der gnostisch-neuplatonischen Auslegung der Biblischen Genesisgeschichte bezieht sich ein großer Teil des Textes auf die Erörterung von möglichen naturinhärenten Prinzipien zur Weitergabe des geoffenbarten Wissens im Gegensatz zu übernatürlich-theurgischen Vermittlungsformen.

*Karl Philipp Conz' anonym veröffentlichte „Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten“ 1791* sehen sich explizit angeregt durch „die Bemühungen mancher Neuern, die dahin hauptsächlich gingen, ihren Scharfsinn an der etwas verlegenen Idee der Metempsychose zu üben“<sup>190</sup>. Als bloß an der Popularität, aber nicht an dessen eigentlichen Inhalten interessierter Kommentar zum Seelenwanderungsdiskurs der 1780er Jahre markiert er zugleich auch dessen Ende. Ohne eigenständigen Beitrag gibt Conz die gängigen anthropologischen Theorien zur Entstehung der Seelenwanderungsvorstellung wieder und referiert dann die philosophiegeschichtliche Meinung vom Gang der Vorstellung von den Ägyptern über die Christen in die neueren Zeiten. Neben Lessings Erziehungsschrift und Schlossers wie Herders „Gesprächen“, die er abschließend eingehend paraphrasiert, sind Conz dann aus neuerer Zeit nur die anonymen „Beyträge“ und Grosses „Helim“ zum Thema bekannt. Allen diesen Autoren bescheinigt er eine „schöne“, „liebliche Dichtung“, und einen überzeugenden bzw. „einschmeichelnden Vortrag“,<sup>191</sup> äußert sich darüber hinaus aber nicht zum Inhalt der Schriften. Die Seelenwanderungsvorstellung hält er insgesamt für „einen Missgriff der Einbildungskraft“<sup>192</sup>.

## 1.2 Psychologisierung und Modelle literarischer Kommunikation

Die folgenden Untersuchungen gehen aus von der Beobachtung, dass in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre primär die *Vorstellungen* von der Seelenwanderung im Vordergrund stehen und weniger der hypothetische Vorgang der Seelenwanderung selbst. Welchen möglichen Nutzen oder Schaden eine spekulative metaphysische Seelenwanderung nach dem Tode erbrächte, bleibt eine Vermutung und tritt auch in den Dialogen überwiegend in den Hintergrund; welchen Nutzen oder Schaden die Vorstellung von einer Seelenwanderung und der Glaube an sie aber schon im diesseitigen Leben bringen kann, darum kreisen die Texte

---

<sup>190</sup> CONZ 1791: Schicksale der Seelenwanderungshypothese, unpaginierter „Vorbericht“.

<sup>191</sup> CONZ 1791: Schicksale der Seelenwanderungshypothese, S. 158 u. 168.

<sup>192</sup> CONZ 1791: Schicksale der Seelenwanderungshypothese, unpaginierter „Vorbericht“.

dagegen immer wieder. Explizit betonen sie selbst vor allem den pädagogisch-moralischen Wert dieser Hypothese und entsprechend „ihre Verbindung mit der praktischen Religion“ gegenüber den potenziell „schädliche[n] Einflüsse[n] in die Religion und Sittenlehre“ (Anonymus)<sup>193</sup>. Schlossers Figur Eugenius fasst den Nutzen der Seelenwanderungsvorstellung am Ende des ersten Gesprächs wie folgt zusammen:

[...] süß ist der Traum! er führt mich durch alle Welten durch, und führt alle Nationen zu mir. Ich denke mir gerne, daß ich vielleicht in anderer Gestalt Socrates Freund, oder Rousseaus Liebling war; ich freue mich des Gedankens, daß meine geliebte[n] Gestorbene[n] noch etwa auf der Erde herum wallen, und vielleicht wieder auf hunderterley Art mit mir verbunden werden, enger verbunden als je [...]; ich freue mich, dass ich vielleicht bald [...] selbst in anderer Gestalt weiser, besser, edler werde! freue mich des Glücks das ich genieße [...]; brauche mein Glück und mein Unglück als Erfahrungsstand, der meine Seele besser, selbstständiger machen, und [...] erhöhen soll.<sup>194</sup>

Die positiven psychischen und moralischen Effekte, die auch von den späteren Texten gerne genannt werden, sollen also nicht erst aus der Seelenwanderung folgen, sondern ergeben sich bereits schon aus der antizipierenden Vorstellung von einer Seelenwanderung: innige geistige Verbundenheit mit fernen Freunden, Denkern, Nationen und Zeiten bzw. mit Gottes gesamter Schöpfung; Demut, Trost und Hoffnung angesichts von Glück und Unglück und besonders angesichts des Todes; Vertrauen in Gottes unergründliche gerechte Wege; Glaube an ein verborgenes Potenzial und die künftige Erfüllung des eigenen Selbst und überhaupt die Freude über ein geordnetes, sinnvolles Leben (anstatt der Sorge über dessen Sündhaftigkeit).<sup>195</sup> Recht ähnlich geht Carl Grosse im Vorwort seiner Schrift von „Bekümmernissen [...] und Verzweiflung über das leere Alleinseyn, das mir eine vorangegangene Geliebte und geschiedene Freunde zurückliessen“<sup>196</sup> aus, um seine Wahl des Seelenwanderungsthemas zu begründen: „Wer [...] schließt sein Herz nicht einem [poetischen, MH] Gemälde auf, worauf alle seine Geliebten ihm *in der Nähe* vorübergehen, vielleicht bald wieder in einer andern Gestalt ihn als Freund umarmen und ihn liebkosend belehren [...].“<sup>197</sup> Bei Schlosser erklärt Eugenius seinem Freund Theages an anderer Stelle:

[...] mich dünkt du würdest mich, und ich würde dich einmal weniger beweinen, wenn wir getrennt würden, und glaubten daß wir noch viele tausend Jahre lang, unter andern Gestalten, wieder mit einander leben würden, biß wir künftig unzertrennlich beisammen wären.<sup>198</sup>

In diesen Fällen geht es nicht um eine reale Überwindung des Todes, sondern um die reale geistige Überwindung räumlicher und körperlicher Grenzen im diesseitigen Leben, die auf die Hilfe der Einbildungs- bzw. der Vorstellungskraft angewie-

---

<sup>193</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. x u. vi [sic] („Vorrede“).

<sup>194</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 44 f.

<sup>195</sup> Vgl. so auch [anonym] 1785: Beyträge, S. 178 f. u. 185–188; GROSSE 1789: Helim, S. 15–16.

<sup>196</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 7.

<sup>197</sup> GROSSE 1789, S. 16 (Hervorh. i. O.).

<sup>198</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 7.

sen ist. Eugenius spricht von einem Modus der Interaktion und der gemeinsamen Anwesenheit des anderen in Gedanken; es geht ihm um die gezielte Herbeiführung einer Denk- und Lebenspraxis angesichts konkreter Trennungssituationen im Hier und Jetzt, die offenbar bevorstehen.<sup>199</sup> Metaphysische Spekulationen um den Zustand nach dem Tode rücken hier in den Hintergrund. Auch der wiederholte Hinweis auf die imaginativ zu erstellende geistige Nähe zu entfernten Freunden, Denkern, Nationen und Zeiten zeugt von einem neuen Bewusstsein für große räumliche und zeitliche Distanzen, aber auch für die radikale Verschiebung und Transformation individueller Vorstellungen, die solche Distanzen mit sich bringen. Er zeugt von einem neuen Bewusstsein für die kulturellen, sozialen, weltanschaulichen Distanzen, die zwischen den Individuen entstehen. Die möglichen Wege der Überbrückung solcher innerweltlichen Distanzen lassen sich als der exemplarische Gegenstand verstehen, um den die Seelenwanderungsvorstellung um 1800 kreist.<sup>200</sup>

Die Seelenwanderungstexte streiten daher nirgendwo explizit für die Realität einer Seelenwanderung nach dem Tode oder für einen Glauben an diese Seelenwanderung, sondern vor allem für die positiven pragmatischen Auswirkungen auf das eigene Leben im Diesseits, die aus dem gelebten „Traum“ von der Seelenwanderung erwachsen können. Im programmatischen Vorwort der „Beyträge zur Seelenwanderung“ erklärt der anonyme Autor entsprechend:

Und – sey sie ein Traum! – träumen müssen wir ja doch hier alle [...] am besten hat man geträumt, wenn man selbst aus seinem Traume im wachenden Zustande, Beweggründe, Mittel und Anweisung hernehmen kann, seiner Thätigkeit eine besonders vortheilhafte Richtung zu geben. Dies muß der Maaßstab seyn, wonach wir den Werth unsrer Vorstellungen von der Zukunft, das heist unsrer Ahnungen und Träume, bestimmen.<sup>201</sup>

Demnach bestimmen Träume und Wünsche die menschlichen Vorstellungen von der Zukunft, und der Wert dieser Vorstellungen richtet sich nach dem konkreten zielführenden Effekt auf das eigene Handeln. In diesem Sinne soll die Seelenwanderung verstanden werden: als ein bewusst reflektiertes und ausgewähltes, positives Leitbild unter vielen möglichen Ideen und Träumen vom Leben, welches das eigene Handeln und damit das reale Leben perspektivieren und ordnen kann im Hinblick auf eine nachhaltige, über das eigene Leben hinauswirkende Zukunft.

So gesehen erschöpft sich die Rolle der Seelenwanderungsvorstellung keineswegs darin, dass sie eine alternative Antwort auf die Frage der Theodizee und der

---

<sup>199</sup> Das Bevorstehen einer erneuten Trennung der beiden Gesprächspartner wird durch die Iteration des „einmal weniger“ zumindest angedeutet: Es sei zu wünschen, man würde sich im Falle der Trennung „einmal weniger beweinen“.

<sup>200</sup> Zur allgemeinen Überbrückung oder Ersetzung räumlicher, affektiver, physischer, ästhetischer und zeitlicher Distanzen im 18. Jahrhundert durch schriftliche und imaginative Verfahren vgl. Albrecht KOSCHORKE: Körperströme und Schriftverkehr: Mediologie des 18. Jahrhunderts. München: Fink, 1999, S. 169–261.

<sup>201</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. x f. [sic] („Vorrede“).

Kontingenz des individuellen Lebens und Sterbens gegenüber dem orthodoxen christlichen Glauben geben würde.<sup>202</sup> Die Seelenwanderungstexte verweisen vielmehr gerade auf ein historisches Bewusstsein von der Wandelbar- und Gestaltbarkeit der Welt und des eigenen Lebens durch die entsprechenden Vorstellungen. Sie reflektieren die praktischen psychologischen Möglichkeiten, die in dem Gebrauch von unterschiedlichen Jenseits- und Diesseitsvorstellungen liegen. Dies betrifft bereits spekulative Vorstellungen von der jenseitigen Kompensation des irdischen Leidens in der Art, „daß meine geliebte[n] Gestorbene[n] noch etwa auf der Erde herum wallen [könnten]“<sup>203</sup>, geht aber deutlich darüber hinaus. Wenn Schlossers Eugenius daher wie oben zitiert den pragmatischen, auf die Erziehung des eigenen Selbst gerichteten Nutzen benennt, der ihm allein schon durch die Vorstellung von der Seelenwanderung erbracht wird, dann zielt er bereits darauf ab, dass diese nützlichen pädagogisch-psychologischen Effekte vom realen Eintreffen oder Nicht-eintreffen der Seelenwanderung unabhängig sind:

Und betrüg ich mich, ists nicht die Schule der Erfahrung, die ich [in der Seelenwanderung, MH] durchlaufen muß; soll ein besserer Geist – wers auch seye – an meiner Seele unmittelbar vollenden was ihr fehlt, so wird selbst mein Traum ihm vorgearbeitet haben.<sup>204</sup>

Ob die abschließende Vollendung des eigenen Selbst also letztlich mit Hilfe wiederholter Erdenleben aus dem eigenen inneren Selbst heraus vollzogen wird, oder durch Gott (am Tage des Jüngsten Gerichts) oder einen anderen leitenden „Geist“ von außen, spielt im Detail keine Rolle. Entscheidend ist, dass der Einzelne dieser Vollendung mit Hilfe der entsprechenden Zielvorstellungen bereits real vorarbeiten und entgegenkommen kann, und dass die Transformation des eigenen Ich zu einem Besseren damit auch wesentlich in den eigenen Händen bzw. im eigenen Willen liegt.

Diese erkenntniskritische Unterscheidung zwischen dem anfechtbaren Realitätsstatus nicht direkt wahrnehmbarer Dinge auf der einen Seite und der unanfechtbaren Realitätsmacht der Vorstellungen von diesen Dingen auf der anderen Seite – bzw. zwischen einem nicht unmittelbar zugänglichen Wesen der Dinge an sich und den geistigen Erscheinungen der Dinge im Menschen – ist ein Hinweis auf eine sich historisch verbreitende Auffassung davon, dass Vorstellungen die Welt nicht nur abbilden und repräsentieren, sondern (vor-)strukturieren und insofern real beeinflussen können.<sup>205</sup> Das vorliegende Kapitel spürt den Auswirkungen dieses Model-

---

<sup>202</sup> Siehe den Forschungsüberblick in der Einleitung dieser Arbeit.

<sup>203</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 44.

<sup>204</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 45.

<sup>205</sup> Vgl. hierzu KOSCHORKE 1999: Körperströme, S. 271, 278, passim. Meine entscheidende Einsicht in dieses historisch einsetzende Bewusstsein um das gestalterische Potenzial von Vorstellungen geht auf eine Gespräch mit Ingrid Kleeberg zurück, der an dieser Stelle daher mein Dank gilt.

lierungsverständnisses nach, indem es die historische Seelenwanderungsdebatte auf ihre spezifischen poetologischen und kommunikationstheoretischen Modelle und Visionen untersucht. Geht man nämlich davon aus, dass die Seelenwanderung um 1800 zuallererst als eine Idee mit einem gewissen konzeptionellen und modellierenden Potenzial verstanden wird, und dass dieses Modellierungspotenzial vor allem die Weitergabe oder Fortsetzung von (wie auch immer gearteten) Geisteseinhalten betrifft,<sup>206</sup> dann bezieht sich die Seelenwanderungsidee insbesondere auf die Erfassung und Modellierung eines bestimmten Kommunikationsszenarios, das wesentlich für die Aufklärung ist: Sie bezieht sich auf die Erhaltung von Erkenntnissen über den individuellen Tod hinaus mit Hilfe von Literatur – auf literarische Kommunikation. Um diesem Verdacht nachzugehen, konzentriert sich das Kapitel auf die Konzepte der Übertragung von Geisteseinhalten, die in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre ausgehend von der erkenntnistheoretischen Leistung des einzelnen Menschen in der Welt beschrieben werden.

## 2. Anthropologische Voraussetzungen

### 2.1 Die christliche Bestimmung des Menschen

Die 1781 erscheinende Schrift „Ueber die Seelenwanderung“ von Johann Georg Schlosser eröffnet einen neuen, öffentlichen und poetischen Strang im Seelenwanderungsdiskurs des 18. Jahrhunderts, der sich in inhaltlicher und formaler Hinsicht ein Jahrzehnt hindurch erhält. Die wesentliche äußere Gemeinsamkeit der Texte dieses Diskursstranges ist die Wahl der Dialogform, um über das Seelenwanderungsthema zu reflektieren. Die Auseinandersetzung mit der Seelenwanderungsvorstellung findet hier also größtenteils nicht mehr direkt auf der ersten Aussageebene statt, sondern auf der Ebene von intradiegetischen Dialogen, bei dem zwei oder mehr fiktive Sprecher für das Ausgesagte und für unterschiedliche Standpunkte und Interpretationen eintreten. Sowohl Schlosser, Herder, der Anonymus, Grosse als auch Bahrtdt verwenden diese Dialogform zur Auseinandersetzung mit dem Seelenwanderungsthema.<sup>207</sup> Im Vergleich mit den vorangegangenen Ausfor-

---

Vgl. dies.: Poetik der nervösen Revolution. Psychophysiologie und das politische Imaginäre, 1750–1860. Diss. Universität Konstanz 2011.

<sup>206</sup> Laut den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre sind es die allgemeingültigen Erfahrungen, die den Tod überdauern.

<sup>207</sup> Lessing leitet seine Erziehungsschrift dagegen bekanntlich als angeblicher Herausgeber ein und schreibt sie dadurch einem fiktiven anonymen Autor zu; der Text gibt sich durch den systematischen Aufbau aber als religionsphilosophische Schrift zu erkennen – abgesehen von der noch zu analysierenden Annäherung an die Form der erlebten (Gedanken-)Rede (siehe S. 218 in dieser Arbeit). Riedels „Neues Lehrgebäude von der Seelenwanderung“ orientiert sich formal weitestgehend an dem erörternden Aufbau philosophischer Abhandlungen, die er inhaltlich karikiert. Eberlins Text kommt einer klassischen Rezension am nächsten: Er ist direkt an Schlosser gerichtet und versteht sich als kritische, wenn auch seinerseits rein spekulativ-hypothetische Erörterung der „Traum-Erzählung Ihres Eugen[ius]“ (EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 4), zu der er

mungen des Seelenwanderungsdiskurses ist an den Texten der 1780er Jahre aber auch eine inhaltliche Neuausrichtung des Themas festzustellen.<sup>208</sup> Standen zuvor weitestgehend theologische oder philosophische Überlegungen im Hinblick auf das Sein nach dem Tode im Vordergrund, so konzentriert sich der Diskurs der 1780er Jahre nun verstärkt auf anthropologische, erkenntnistheoretische, pädagogische und religionsgeschichtliche Fragestellungen, welche insgesamt die Entwicklung des Menschen im Zusammenhang mit der Veränderung seiner (Glaubens-)Vorstellungen betreffen und immer wieder auf deren pragmatische Funktion im täglichen Leben abzielen. Die Seelenwanderung gerät nun selbst als eine solche Vorstellung mit einem pragmatischen moralischen, pädagogischen und sozialen Nutzwert jenseits der Todesspekulationen in den Blick.<sup>209</sup>

Das Seelenwanderungsthema wird innerhalb der Texte der 1780er Jahre jedoch nirgendwo als eine mögliche eigenständige Glaubensalternative neben dem Christentum verhandelt, sondern stets nach seinem möglichen christlichen Nutzen befragt: einerseits auf der Sachebene, wo sie als ein möglicher zielgerichteter Vervollkommnungsprozess des Menschen innerhalb der göttlichen Ordnung der Natur erwogen wird, andererseits auf der Vorstellungsebene, wo sie als eine Idee mit einer moralisch-religiösen Leitfunktion für den einzelnen christlichen Menschen in Betracht gezogen wird. Schon Schlossers Text stellt gleich zu Beginn die Frage zur Debatte, welchen Nutzen diese „[W]allfahrten von Körper zu Körper“ denn für den Menschen haben sollten.<sup>210</sup> „Das Wallfahrten ist nur Gang zur Bestimmung“ des Menschen, lautet die Antwort, welche die Seelenwanderung dadurch in einen zunächst noch sehr bedeutungsoffenen Zusammenhang mit dem „Zweck der Schöpfung“ und also mit der christlichen Schöpfungslehre, Ethik, Eschatologie und der theologischen und philosophischen Anthropologie bringt.<sup>211</sup> Auch die Figuren in Herders Seelenwanderungsschrift klären gleich eingangs, dass man die Seelenwanderung überhaupt nur unter christlichen Voraussetzungen betrachten und als Hypothese prüfen könne: Denn der Ausgangspunkt ist die Frage, „ob dazu Daten in der Natur, Erfahrungen aus dem Menschengeschlecht, Ahndungen in unsrer Seele, Begriffe in Gott, so fern wir ihn kennen oder im gesamten Weltlauf liegen?“<sup>212</sup> Ähnlich versucht auch Philipp Eberlin mit seinem Text nur deshalb zwischen einer „Seelenwanderung“ oder einem „Seelenschlaf“ nach dem Tode abzuwägen, um damit „das Räzel der Natur, ihres Daseyns, Mittels und Endwecks [zu] errathen“.<sup>213</sup>

---

„[s]einen Traum über die Geschichte Ihrer Seelenwanderung in psychologischer Sprache erzähle[n]“ (ebd., S. 3) will.

<sup>208</sup> Siehe S. 54 ff. in dieser Arbeit.

<sup>209</sup> Siehe S. 65 ff. dieser Arbeit.

<sup>210</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 2.

<sup>211</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 2.

<sup>212</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 14.

<sup>213</sup> EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 6

Dieses müsse letztlich so oder so dazu verhelfen, „dereinst in vollem Licht zur vollkommensten Glückseligkeit aufzuwachen, um an der Wohlfahrt unsers allerbesten Wohlthäters (*Gottes*) den uns bereits zugeschiedenen Antheil zu nehmen“.<sup>214</sup> Wieder besonders nah an Schlossers Text sind die anonymen „Beyträge zur Lehre von der Seelenwanderung“, wenn sie betonen: Noch vor jeder Auseinandersetzung mit „der Seelenwanderung, in so fern sie sich uns als Christen empfehlen soll [...] müssen wir nothwendig erst unsre Begriffe von der Bestimmung des Menschen, und [von] den Mitteln ihrer Erreichung besichtigen und berichtigen“.<sup>215</sup> Anstatt den Begriff von der „Unsterblichkeit der Seele“ als Christ blind zu postulieren, müsse es in jeder Beschäftigung mit der Seelenwanderungshypothese gerade darum gehen, „die muthmaßliche und wahrscheinliche Beschaffenheit dieser allgemein gewiß gemachten Fortdauer näher zu bestimmen“ und sich mit möglichst konkreten Überlegungen zur Art und Weise dieser Fortdauer „von jenen allgemeinen Begriffen“ abzuwenden, welche sich die meisten Christen nur von ihrer Bestimmung, Unsterblichkeit und künftigen „Seligkeit“ machten.<sup>216</sup> Selbst in Grosses „Helim“ – in dem das Gesprächsszenario in einen fiktiven fernöstlichen und nichtchristlichen Kulturraum verlegt ist – kommen die Figuren mit dem Thema der Seelenwanderung zunächst auf die „Versprechungen“ und „Grundsätze der Religionen“ zu sprechen, bei denen es „zu prüfen“ gelte, ob ihr Fundament in einem unreflektierten „Volksglauben“ oder in einer rationalen „Ueberzeugung“ beruhe.<sup>217</sup>

Wenn in den Texten der 1780er Jahre mehr oder weniger übereinstimmende Kosmologien entworfen werden, welche die Ursachen, Prinzipien und die Bestimmungen der Welt und des Menschen im Sinne einer kontinuierlichen Seelenwanderung herzuleiten versuchen, dann geschieht das nur im Rahmen solcher kritischer Auseinandersetzungen mit den Grundsätzen des (christlichen) Glaubens und aus empiristischen Beobachtungen und rationalen Überlegungen zur äußeren und inneren Natur. Demnach müsse die Welt so eingerichtet sein, dass alle geistigen Wesen mit Hilfe von wiederholten Seelenwanderungen und Wiedergeburten und den so gesammelten Erfahrungen schließlich eigenständig zur annähernd vollständigen Erkenntnis der Welt und zur Verehrung Gottes gelangen.<sup>218</sup> Diese Theorie der Seelenwanderung präsentiert sich damit als eine natürliche, vernunftgemäße Variante des christlichen Glaubens im Sinne des aufklärerischen Begriffs einer natürlichen Religion.<sup>219</sup>

---

<sup>214</sup> EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 35 (Hervorhebung i. O.).

<sup>215</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 96 f.

<sup>216</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 97, 99 u. 102; vgl. S. 100–103.

<sup>217</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 56, 59, 58 u. 57.

<sup>218</sup> Siehe vor allem Kap. II.5 in dieser Arbeit.

<sup>219</sup> Zum Begriff der natürlichen Religion oder der natürlichen Theologie im 18. Jahrhundert vgl. Gotthold Ephraim LESSING: Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion. In: Ders.: Werke.

Die Seelenwanderungsidee wird also einerseits als unter gewissen vernunft- und naturgemäßen Umständen vereinbar mit dem christlichen Glauben verstanden, andererseits aber durchaus auch in Zusammenhang gebracht mit einer gezielten Revision unhinterfragt tradiert, dogmatischer Lehrmeinungen. Dabei wird die Seelenwanderungsidee aber nicht etwa als eine von vornherein in sich schlüssige Lehre betrachtet, welche jene Revision auslösen soll; und sie ist auch keine bestehende intentionale Zielfolie, auf welche hin die christlichen Begriffe geprüft und transformiert werden. Umgekehrt zeugen die Texte vielmehr explizit und implizit von dem bereits vorhandenen, allgemeinen Bestreben der Aufklärung, nun auch die überkommenen kirchlichen „Begriffe“ der christlichen Religion zu „be-sichtigen und berichtigen“<sup>220</sup>; und erst in diesem Rahmen einer sich bereits vollziehenden Erneuerung des christlichen Weltbildes treten einige modernisierte Bestandteile der Seelenwanderungsidee als eine Auslegungsmöglichkeit in den Fokus. Dies wird primär ermöglicht aufgrund ihrer erst innerhalb des langen 18. Jahrhunderts erwachsenen Anschlussmöglichkeiten an allgemeine und besondere erkenntnistheoretische Fragestellungen und an entwicklungsdynamische Perspektiven auf Natur und Kultur, Körper und Seele, wie sie in allen drei Kapiteln dieser Arbeit aufgezeigt werden. Innerhalb der aufklärerisch-christlichen Revisionsbemühungen kommt die Seelenwanderungsidee also nicht als eine Glaubensalternative gegenüber dem Christentum in Frage,<sup>221</sup> sondern sie wird vielmehr als ein Mittel zur Modernisierung und Fortsetzung des christlichen Glaubens verstanden.

## 2.2 Die zentralen Konzepte: Selbstgenuss, Glückseligkeit und Glückseligkeitsgemälde

Schlossers Schrift und die übrigen Texte der 1780er Jahre bringen die Seelenwanderung also in einen mehr oder weniger direkten Bezug zur christlichen Bestimmung des Menschen. Auf die Rückfrage seines Gesprächspartners Cleomathus, was denn für ihn nun diese Bestimmung des Menschen sei, für welche er die Seelenwanderung als das Mittel betrachte, erklärt Eugenius, diese Bestimmung ziele letztlich auf einen vollendeten Selbstgenuss jedes Einzelnen: „Sich genießen [...]; seines klaren Verstands, seines fühlendes Selbstes genießen; und jenes immer rein, dieses immer warm und wahr.“<sup>222</sup> Diese Antwort mutet befremdlich an und bleibt kryptisch, was schon Zeitgenossen monieren. So urteilt ein insgesamt kritisch eingestellter Rezensent in der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek“ über die zitierte Stelle:

---

Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 7. München: Carl Hanser, 1976, S. 282–283; Wolfhart PANNENBERG: Systematische Theologie. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S. 83–132.

<sup>220</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 97.

<sup>221</sup> So die allgemeine Position der Forschung, siehe S. 7 in dieser Arbeit.

<sup>222</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 2.



So müßte nun freylich ein Weltweise nicht sprechen, nicht mit seinen Erklärungen die Sache nach verwirrer machen. Sich genießen, ist ein uneigentlicher Ausdruck, nicht tauglich zur Erklärung. Klarer Verstand, ist nicht gut verbunden. Die Klarheit der Ideen ist nicht das eigenthümliche Werk des Verstandes, sondern die Deutlichkeit; und fühlendes Selbst ist gar mystisch, und heißt nichts gesagt.<sup>223</sup>

Angesichts der vagen Rede vom Selbstgenuss des Einzelnen stellt sich die Frage, ob Eugenius einen egoistischen Hedonismus' innerhalb des christlichen Argumentationsrahmens zu vertreten sucht? Schlosser nimmt dieses Missverständnis fast vorweg, wenn er Cleomathus direkt antworten lässt: „Der Zweck der Schöpfung wäre dürftig.“<sup>224</sup> Eine genaue Erklärung bleibt an dieser Stelle zunächst aus – selbst wenn Eugenius das fragliche Konzept des Selbstgenusses nun auf sämtliche Menschen ausweitet und mit dem Begriff der höchsten Glückseligkeit identifiziert: „Dürftig sagst du? Milionen an Milionen Geschöpfe die in einander wirken, und die ganze Schöpfung herumtreiben, und doch alle einzeln die höchste Glükseeligkeit genießen, deren sie fähig sind; und die sie eben darum weil sie nur ihrer fähig sind verlangen; ist das dürftig?“<sup>225</sup> Auch für Cleomathus ergeben sich an dieser Stelle noch keine Zusammenhänge. „Es mags [sein]; aber was hat die Wanderung der Seelen damit zu thun?“<sup>226</sup>

Trotzdem wird die undurchsichtige Rede vom Selbstgenuss nicht nur in Schlossers Seelenwanderungsschrift wiederholt, sondern kehrt auch als Motiv innerhalb anderer Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre wieder, so dass sie als ein zentraler theoretischer Bestandteil der dort verhandelten Seelenwanderungstheorien gelten muss. Auch Carl Grosses „Helim“ verbindet die Bestimmung des Menschen nicht nur mit Glückseligkeit, sondern mit Genuss und Selbstgenuss, wenn es dort heißt: „*Ein* Ziel ist uns Menschen nur gesteckt, das Ziel des höchsten Genusses“<sup>227</sup>, und später hinzugefügt wird: „[V]ollkommene Glückseligkeit [ist] wohl vollkommener Genuß Seiner selbst, seiner Kräfte, seiner Fähigkeiten“<sup>228</sup>. In den anonymen „Beyträgen“ wird von den Figuren ganz ähnlich diskutiert, ob es nicht die Bestimmung aller Wesen sei, „Gott [...] immer näher [zu] kennen, immer mehr [zu] lieben, ihm immer ähnlicher [zu] werden, und andere [...] Wesen, so wie sich selbst [...] genießen zu lernen?“<sup>229</sup> Zusätzlich heißt es dort in einem dem Dialog vorangestellten Gedicht, welches die Seelenwanderung beschreibt: „Sollst du dereinst zum [höhern, MH] Leben kommen, / zum wahren innern Selbstgenuß [...]: / so ist der

---

<sup>223</sup> [anonym] [= J. D. Müller?] Ueber die Seelenwanderung. Von Johann Georg Schlosser. Basel, bey C. A. Serini. 1781. In 8. 46 Seiten. [Rezension.] In: Allgemeine deutsche Bibliothek 50:2 (1782), S. 460–463, hier S. 460.

<sup>224</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 2.

<sup>225</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 2.

<sup>226</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 3.

<sup>227</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 154 f.

<sup>228</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 186.

<sup>229</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 158 f.

Weg der Selbsterfahrung / fast ganz allein die Offenbarung [...]“<sup>230</sup> Überdies müsse jeder Genuss stets durch die Aussicht auf einen noch höheren Genuss abgelöst werden, um die Schöpfung progressiv immer weiter zu entwickeln und nie in einem Stillstand verenden zu lassen.<sup>231</sup> Und Carl Bahrds lässt seinen Seelenwanderer namens Zamor in der gleichlautenden Satire zwar nicht direkt von einem Selbstgenuss, aber zumindest von einem Wohlbefinden und Wonnegefühl sprechen, das sämtliche weltliche Entitäten für sich zu steigern versuchten. Nach Zamors Bericht befanden sich alle Dinge der Welt „auf der ersten Stufe ihres Seyns [...] auf einer Stufe des Wohlbefindens, wie es bei der kleinen Stufe ihrer noch nächtlich dunkeln Vorstellungen möglich war. – Da war überall Leben, d. h. Tätigkeit und in der Thätigkeit Wonnegefühl“.<sup>232</sup> Zusammen mit der geistigen und Körperlichen Entwicklung wachse auch das eigene Wohlbefinden immer weiter bis hin zu jenen „unnenbaren[ ] Vergnügen“, die auf der nächsthöheren Seinstufe auch auf den Menschen warteten und direkt mit einer Vervollkommnung des eigenen Selbst „an Gestalt, Größe, Kraft, Fähigkeiten u. s. w.“ verknüpft seien.<sup>233</sup> Trotz aller dieser sich ähnlichen Aussagen zur Bestimmung des Menschen bleibt vage, wie die Ziele der Glückseligkeit und des vollkommenen Selbstgenusses in den Seelenwanderungstexten zusammengedacht werden. Zweifelsohne feststellen lässt sich nur, dass die Seelenwanderung das natürliche Mittel zu dieser Bestimmung sein soll, bzw. „daß die Natur uns allenthalben zuruft: *Zum Genusse des höchsten Glückes muß man mehr als einmahl gelebt haben*“<sup>234</sup>, wie das Vorwort bei Grosse zu verstehen gibt.

Um das Ziel und die Funktion der Seelenwanderung dem historischen Verständnis nach erfassen zu können, muss die von allen Seelenwanderungstexten angesprochene Bestimmung des Menschen also in zwei Elemente differenziert werden: Auf der einen Seite ist von dem Telos einer zu erreichenden, relativ unkonkret bleibenden Glückseligkeit die Rede; auf der anderen Seite kommt eine deutliche Orientierung an einem zu vervollkommnenden Genuss und Vergnügen hinzu, die sich bei Schlosser, Grosse und dem Anonymus auf den Begriff des Selbstgenusses zuspitzt. Während das Motiv des (Selbst-)Genusses immer mit dem

---

<sup>230</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 23.

<sup>231</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 56: „[...] ist denn der Wanderer schon am Ziel? / schau über dich! der Dinge Leiter, hat sie nicht noch der Sprossen viel? [...] was wären hunderttausend Leben / wohl ohne ewgem Vorwärtsstreben? / ist ein Genuß, ohn Hofnung grössern groß?“ Die hier im Text folgende Anmerkung ergänzt direkt: „Nemlich ohne Hofnung und Aussicht, eines noch bessern, grössern, und immer wachsenden Genusses theilhaftig zu werden. [...] Auch Werdermann in seinem neuen Versuch einer Theodicee [= Johann Günther Karl Werdermann: Neuer Versuch zur Theodicee oder über Freiheit, Schicksal, Gut, Uebel und Moralität menschlicher Handlungen. Dessau u. Leipzig: Buchhandlung der Gelehrten, 1784], sagt: die Seligkeit endlicher Wesen besteht nicht in unabänderlichen Genusse, sondern im *Gefühl des Steigens* [...]“ Vgl. [anonym] 1785: Beyträge, S. 17 f.

<sup>232</sup> BAHRDT 1787: Zamor, S. 29 f.

<sup>233</sup> BAHRDT 1787: Zamor, S. 47.

<sup>234</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 16 (Hervorhebung i. O.).

Ziel der Glückseligkeit verknüpft wird, findet sich das Ziel der Glückseligkeit unabhängig vom Genusmotiv in allen Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre wieder. So formulieren Riedels und Eberlins kleinere Schriften nicht näher bestimmte Ideen von einer „vollkommensten Glückseligkeit“ nach diesem Leben, die es in der Seelenwanderung bzw. nach einem „Seelenschlaf“ zu erreichen gelte;<sup>235</sup> und in Herders „Gesprächen“ bleibt das „Streben und Ringen nach Glückseligkeit, Schönheit, Tugend“ als Bestimmung des Menschen eine gemeinsame Vorstellung, von der beide Diskussionsparteien ausgehen können.<sup>236</sup>

Bei Schlosser, dem Anonymus und Grosse, bei denen mit der vollkommenen Glückseligkeit auch der vollkommene Selbstgenuss verbunden wird, ist der Begriff des Selbstgenusses nun zudem eng verknüpft mit dem bereits erwähnten Motiv des Glückseligkeitsgemäldes. Nachdem bei Schlosser von der Glückseligkeit im Selbstgenuss die Rede ist, sind sich die beiden fiktiven Gesprächspartner schnell darin einig, was es heißt, dass der Seelenwanderer auf seinen Reisen „fähig gemacht werden muß, seine Glückseligkeit zu geniessen; nemlich sein[e] [...] Einbildungskraft, muß das Gemälde von seiner ewigdaurenden Glückseligkeit gemahlt haben, und er selbst muß jederzeit dieses Gemälde dieser Glückseligkeit so geniessen, daß er bey allen einzeln Handlungen, sich dasselbe lebhaft vorstellt“<sup>237</sup>. In Grosses „Helim“ heißt es ähnlich: „Aber nicht wahr, [...] ehe Du Dich selbst geniessst, mußst Du doch wissen, was an Dir zu geniessen und nicht zu geniessen ist? [...] Das heist: das Gemählde Deiner Glückseligkeit muß in Deiner Einbildungskraft vollendet seyn.“<sup>238</sup> In den anonymen „Beyträgen“ wird im Hinblick auf das „Bild [d]er ewigen Glückseligkeit“<sup>239</sup> erklärt:

Das Bild der vollkommensten Seligkeit ist allein [...] Gegenstand des Anschauens und Genusses für den eben so vollkommenen Verstand [...] der Gottheit [...]: aber das hindert nicht, daß nicht einzelne Züge davon, [...] den höhern geistigen Substanzen in den Schöpfungen [...] hinreichend seyn sollte[n], um dergleichen Intelligenzen [...] bis zur höchsten Fülle des reinsten Genusses, dessen sie eben fähig sind, glücklich zu machen.<sup>240</sup>

Obwohl die Begriffe der Glückseligkeit und des Selbstgenusses dadurch nicht konkreter, sondern einer ursprünglich transzendenten, göttlichen Sphäre zugeordnet werden, lässt sich vor allem mit den zitierten Hinweisen bei Grosse feststellen, dass das Erreichen des glückseligen Genusszustandes vom Erkennen der eigenen Fähigkeiten in ihrem Verhältnis zur Welt und von dem Vorhandensein einer entsprechenden Glückseligkeitsvorstellung im Subjekt abhängig gemacht wird. Die

---

<sup>235</sup> EBERLIN 1782: Seelenschlaf, bes. S. 35; vgl. RIEDEL 1787: Neues Lehrgebäude, S. 287 f.

<sup>236</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 42, vgl. S. 41. In Lessings Erziehungsschrift werden Glück und Glückseligkeit als Begriffe mehrfach verwendet, besitzen aber nicht diesen zentralen Stellenwert (vgl. LESSING 1979 [1780]: Erziehung, S. 492, 493, 495, 496, 500, 502, 506, 507, §§ 17, 21, 24, 29, 30, 44, 55, 75, 79).

<sup>237</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 23.

<sup>238</sup> GROSSE 1789: Helim, 186 f.

<sup>239</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 217.

<sup>240</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 100 f.; vgl. ebenso S. 102.

Erfahrung der Glückseligkeit vollzieht sich nur im und durch das geistige Subjekt, und insofern ist auch der Selbstgenuss offenbar nicht als ein rein passives Lustempfinden konzipiert, sondern als eine bewusste Auseinandersetzung des Subjekts mit dem eigenen Selbst als einem des Glückseligkeitsgenusses überhaupt fähigen Wesens. Die Seelenwanderung soll jeden Menschen schließlich in den ersehnten Glückseligkeitszustand bringen.

Auch wenn der Glückseligkeitsbegriff von den Seelenwanderungstexten nicht unmittelbar näher erläutert wird, so ist er doch ein zentraler und allgemein verwendeter Begriff der europäischen Aufklärung, der sich als solcher zumindest einigermaßen erschließen lässt. Der Begriff des Selbstgenusses als ein positiver Bestandteil dieser Glückseligkeit dagegen bleibt auch bei der näheren Kenntnis aufklärerischer Kategorien erklärungsbedürftig. Der Begriff des Selbstgenusses bildet nicht nur die Basis für das Verständnis der Rede vom Glückseligkeitsgemälde, sondern verweist zudem auf eine bestimmte Auffassung von der Konstitution des Menschen und kann also eine weiterführende Klärung darüber erbringen, welche genussempfindende Instanz des Menschen bei der Seelenwanderung wandern und sich vervollkommen soll. Ein weiter unten in dieser Arbeit folgender Exkurs zum selbstgenussorientierten Glückseligkeitsbegriff geht daher der Geschichte des Glückseligkeitsbegriffs nach und untersucht dabei vor allem solche Formationen, die ein Konzept des Selbstgenusses profilieren und dabei weitere Elemente genau jener Unsterblichkeits- und Glückseligkeitstheorie vorbereiten oder beinhalten, die dann in den Seelenwanderungsmodellen der 1780er Jahre wiederkehren. Dieser Exkurs nähert sich über spezifische Glückseligkeits- und Unsterblichkeitslehren bei Leibniz, Georg Friedrich Meier und Sulzer dem genauen historischen Theoriefundament des Seelenwanderungsmodells bei Schlosser und den übrigen Texten an, das dieser in kritischer Auseinandersetzung mit Shaftesburys Natur- und Moralphilosophie entwickelt. Um den Ausführungen der Seelenwanderungstexte zunächst weiter folgen zu können, wird dieser Exkurs aber nachgeschaltet, obwohl seine Ergebnisse bereits in die folgenden anthropologischen Analysen mit eingehen.

### 2.3 Der innere Mensch

Das Subjekt, das sich (bei Schlosser, dem Anonymus und Grosse) im Verlauf der Seelenwanderung entwickeln und dabei Schritt für Schritt in den vollkommenen Genuss des Glückseligkeitsgemäldes und der Glückseligkeit kommen soll, wird nur in Schlossers Text eingehender definiert. Die Figur Eugenius schlägt dort eine ungewöhnliche Definition dieses Subjekts vor, die zwar auf den Begriff der Seele Bezug nimmt, aber trotzdem nicht an metaphysischen Kategorien orientiert ist. Stattdessen macht Eugenius den Versuch einer wahrnehmungs- und bewusstseinstheo-

retischen Bestimmung des seine Glückseligkeit genießenden Subjekts – und zeigt mit diesem Ansatz implizit, dass er die allgemeine Transformation der Psychologie von der rationalen Metaphysik zu empirischen Ansätzen mitvollzieht und das Seelenwanderungsthema als anschlussfähig an zeitgenössische Diskurse verstanden wissen will. Nur zeitweilig unterbrochen von zustimmenden Bemerkungen des Cleomathus beginnt Eugenius mit den folgenden Ausführungen:

Nicht wahr, wir sind darinn mit einander überein gekommen, daß der Genuß seines besten Selbsts, die höchste Glückseligkeit des Menschen ist [...] Um diesen Genuß zu haben, muß unsere Seele, das ist das, was in uns empfindet, und was ich so gern den innern Menschen nenne, vor allen Dingen fähig gemacht werden, diesen Genuß zu empfangen. [...] Du fühlst doch wie ich, daß wenn du einen sinnlichen Genuß hast, [...] daß dann nicht das Glied genieße, nicht das Organ auf das der Gegenstand wirkt [...]; sondern daß das unnennbare Bewußtseyn der Rührung dieses Organs, eigentlich den Genuß gibt! [...] nicht die Zunge, [...] nicht das Ohr [...], [...] nicht das Gesicht, sondern etwas unerklärbares, inneres, das sich in der Gegend des Herzens am fühlbarsten äussert. [...] Wenn deine Einbildungskraft dir einen Gegenstand mahlt, so ist wieder das Bewußtseyn dieses Gegenstandes, von dem Bild das die Imagination schafft, verschieden. [...] Und eben so, wenn du urtheilst und denkst, das Bewußtseyn des Urtheils, und des Gedachten, oder vielmehr der Gedanken. [...] Nun, das was in uns dieser Sachen sich bewußt ist, nenne ich den innern Menschen; und alles was die sinnliche Empfindung, das imaginierte Bild, das Urtheil, den Gedanken darstellt, scheint mir nur Werkzeug, nur Organ, das ich mir vom innern Menschen eben so verschieden denke, wie, zum Beyspiel, das Auge in dem die Körper sich spiegeln, das Trommelfell an das die Töne anprallen, die Zunge deren Fasern berührt werden, wenn schon der innere Mensch diese Rührung nicht achtet.<sup>241</sup>

Eugenius beschreibt hier die Seele bzw. den „innern Menschen“ zunächst als denjenigen Teil des Menschen, der „in uns empfindet“ und der dabei fähig ist, den „Genuß seines besten Selbsts“ als einen „sinnlichen Genuß“ zu empfinden bzw. sich dessen bewusst zu sein. Mit dem weiter unten folgenden Exkurs zur Geschichte und Transformation des Glückseligkeitsbegriffs wird deutlich, dass Eugenius' Begriff des (Selbst-)Genusses nicht auf eine letztlich egoistische Bedürfnisbefriedigung oder ein sinnlich-hedonistisches Glücksempfinden beschränkt ist, sondern vielmehr auf eine ästhetische Gesamterfahrung und Selbstreflexion des eigenen Ichs als eines leibseelischen Subjekts in seinem wahrnehmenden, empfindenden und erkennenden Bezug zur Welt bzw. als ganze, sinnlich und intellektuell genießende Wesenseinheit abzielt. Aber auch Eugenius unterscheidet im Falle sinnlicher, imaginiertes und rational gewonnener Genüsse die innere Instanz des Empfindens und des Bewusstseins um diese Genüsse von denjenigen Vorgängen und „Organ[en]“ des Menschen, die diese Genüsse vermitteln oder bewirken. Die den Genuss auslösenden (sinnlichen, imaginierten oder intellektuellen) „Gegenstände“ des Genusses erwähnt Eugenius zwar auch, aber sie werden offenbar unter ein dem inneren Menschen Äußeres subsumiert, das zugleich außerhalb und innerhalb des Körpers liegen kann. Eugenius erklärt später zum inneren Menschen: „[E]s ist uns nur darum zu thun, daß wir das, was aller Veränderungen in uns bewußt ist,

---

<sup>241</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 16–18.

von dem, was diese Veränderung unmittelbar hervorbringt, unterscheiden.“<sup>242</sup> Der Begriff des Empfindens ist hier also offenbar (mit Leibniz und G. F. Müller) weitergefasst und bezieht sich insgesamt sowohl auf niedere, sensuale und höhere, intellektuelle Perzeptionsakte, anstatt nur sinnliche Empfindungen zu bedeuten.

Aufgrund dieser Reduktion der Seele auf ein von sämtlichen inneren und äußeren Gegenständen, Vorgängen und „Organen“ verschiedenes (Empfindungs-)Bewusstsein mag es zunächst naheliegend erscheinen, Eugenius' Begriff des „inneren Menschen“ als eine dualistische Position aufzufassen. Seine Theorie der Seelenwanderung liefe dann implizit auf eine Ablösbarkeit und Wanderung der Seele bzw. des inneren Menschen als dem immateriellen Träger des Bewusstseins unabhängig von dem restlichen, äußeren, materiellen Menschen hinaus. Für diese mehr oder weniger klassische dualistische Interpretation des Seelenwanderungsmodells bei Schlosser spräche nicht nur die konzeptionelle Nähe dieses Modells zur rationalistischen Anthropologie im Sinne Descartes, der die Seele neben dem rein materiell und mechanistisch bestimmten Körper gerade auf das immateriell bestimmte Ichbewusstsein und das Denken des Menschen reduziert und sie in dieser intellektualisierten, immateriellen Form zum Träger der personalen Identität und zur eigentlichen und unsterblichen menschlichen Essenz gegenüber dem Tier erhoben hat.<sup>243</sup>

Deutlich dualistische Anleihen würde auch die platonische und gnostische Traditionslinie liefern, in welcher der ungewöhnliche Terminus des „inneren Menschen“ teilweise steht,<sup>244</sup> und in welcher er zuweilen als eine edlere, ätherische Doppelfassung des körperlichen Menschen verstanden wird.<sup>245</sup> Für eine spiritua-

---

<sup>242</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 18.

<sup>243</sup> Vgl. GARBER 1998: Soul and mind, S. 766 f.; THIEL 1998: Personal identity, S. 873 f.; THIEL 1998: Individuation, S. 223 f.

<sup>244</sup> Zur Wirkungsgeschichte der metaphorisch gedeuteten Rede vom „inneren Menschen“ bei Platon, in der Platonhermeneutik, im zweiten Korintherbrief, im Römerbrief, in der paulinischen Interpretation und in gnostischen Kreisen vgl. Theo K. HECKEL: Der innere Mensch: Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs. Tübingen: Mohr, 1993.

<sup>245</sup> Sehr deutlich werden die (neu-)platonischen Dimensionen des Begriffs vom inneren Menschen noch in der Definition von Johannes Pordädchen [= John PORDAGE]: Vier Tractätlein. In Manuscriptis hinterlassen [...] und nun denen Liebhabern zu Gefallen übersetzt [...]. Amsterdam: Rudolph und Gerhard Wersteinen, 1704, darin „Das Vierdte Tractätlein. Von der Vereinerung der Naturen &c. Dem vorgefügt einige Propositiones oder gewisse vorgestellte Lehrsätze vom äussern und innern Menschen. [...] Den 3 Augusti 1676“, S. 182–278, hier S. 182 f.: „Der innere Mensch ist der unsichtbare Mensch; [...] und daher genannt der verborgne Mensch; und hat seine Inwohnung oder Herberge im äussern Menschen. Der äussere Mensch ist sichtbar/begreiflich und bekand; und ist gleichsam die Schale und Kaste des Innern. [...] Der innere Mensch ist der Ewige/ unsterbliche und unverweßliche Mensch; der äussere aber ist der zeitliche/ sterbliche und verweßliche Mensch. [...] Der innere ist ein completer und Vollkommner Mensch/ der von einem unsterblichen Leibe/ einer unsterblichen Seele und einem unsterblichen Geiste zusammen gefügt ist und besteht. [...] Der innere Mensch ist der gefallne Mensch [...]; er hat das Paradies verlohren [...].“ Im Hinblick auf den Begriff des ätherischen Körpers vgl. demgegenüber allerdings auch schon Paracelsus' ähnliche, ebenso wirkmächtige aber nicht dualistisch verstandene Unterscheidung zwischen einem äußeren, sichtbaren Leib, auf den die äußere und sichtbare Natur einwirkt, und einem inneren, unsichtbaren Leib, auf den die unsichtbare Natur auf analoge, aber geistige Weise wirkt: „Der sichtige Körper hat seine Wirkung

listische Anthropologie bei Schlosser spräche ferner die an animistische Lehren erinnernde Rede von den bloß äußeren „Werkzeug[en]“ oder „Organ[en]“ der inneren Seele.<sup>246</sup> Entsprechend hierzu verortet Eugenius auch das Prinzip der willentlichen Benutzung dieser Organe ausschließlich innerhalb des inneren Menschen: „Recht! das was man den Willen genannt hat, liegt blos in dem innern Menschen. Er empfängt und giebt, er allein ists der genießt und wirkt.“<sup>247</sup> Eugenius bescheinigt den Organen des inneren Menschen zwar explizit eine Eigenständigkeit, die sich in einem gewissen Grade verselbständigen könne: So gäbe es „Handlungen, die den Organen des Menschen [...] habituell geworden sind“ oder „solche Veränderungen, die nach der Natur dieser Organe nothwendig folgen müssen“.<sup>248</sup> Diese Eigenaktivität der oben erwähnten Organe des inneren Menschen (Sinne, Einbildungskraft und Verstand) wird aber mit dem Modell der (Nerven-)Schwingung mehr oder weniger mechanisch begründet: „es ist damit, wie mit den accordirenden Saiten des Claviers, die auch ohne uns empfindbare Berührung mitschallen“.<sup>249</sup> Der innere Mensch bleibt demnach die eigentlich regulierende, überlegene und freie Willensinstanz, auch wenn dies nicht immer bewusst sei: „oft aber scheint auch der innere Mensch wegen der Rapidität seiner Handlungen bloß leidend, und ist doch wirkend“.<sup>250</sup> In Anbetracht dieser Sachverhalte verwundert es nicht, dass der Inhalt von Schlossers fiktionalem Gespräch über die Seelenwan-

---

in allen Dingen und aller seiner Bewegung, und was er tut, das sieht der Mensch. [...] die andere halbe Arbeit sieht niemand, die tut der unsichtbare Körper.“ (Theoprastus PARACELUS: *De causis morborum invisibilium*. In: Ders.: *Werke*. Bd. II: *Medizinische Schriften*. Besorgt v. Will-Erich Peuckert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, S. 187–283, hier S. 221.)

<sup>246</sup> Als der wirkmächtigste Vertreter animistischer Lehren im 18. Jahrhundert wird üblicherweise Georg Ernst Stahl angeführt (vgl. beispielsweise die konzise Zusammenfassung in Wolfram MAUSER: *Glückseligkeit und Melancholie in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts*. Ein Versuch. In: Udo Benzenhöfer (Hg.): *Melancholie in Literatur und Kunst*, Hürtgenwald: Pressler 1990, S. 48–88, hier S. 59–69). Stahl versteht das Verhältnis der Seele zum Körper allerdings gerade nicht reduktionistisch als ein kausales, sondern als synergetisches Gefüge, weshalb die übliche Animismuszuschreibung als irreführend kritisiert wird von Johanna GEYER-KORDESCH: *Stahl – Leben und seine medizinische Theorie*. In: Dietrich von Engelhardt u. Alfred Gierer (Hg.): *Georg Ernst Stahl (1659–1734) in wissenschaftshistorischer Sicht*. Leopoldina-Meeting am 29. und 30. Oktober 1998 in Halle (Saale). Mit 69 Faksimiles im Anhang. Heidelberg: Barth, 2000, S. 33–48, hier S. 47. Vgl. ferner Johanna GEYER-KORDESCH: *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls. Tübingen: Niemeyer, 2000.

<sup>247</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 19.

<sup>248</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 19.

<sup>249</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 19 f. Die Saiteninstrumentmetaphorik übernimmt Schlosser direkt aus Anthony Ashley-Cooper, Earl of SHAFTESBURY: *Philosophische Werke*. Aus dem Englischen übersetzt. Zweyter Band: *Untersuchung über die Tugend* [1699]. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1777, S. 199 (2. Buch im selben Bd., 1. Teil, 3. Abschnitt). Zur Auseinandersetzung Schlossers mit Shaftesbury siehe S. 126 in dieser Arbeit. Zum ursprünglich animistischen Modell der Nervenschwingung (gegenüber dem mechanistischen Modell der Reizweiterleitung durch Nervensaft bzw. durch feinstoffliche Spiritus animales) vgl. Gabriele DÜRBECK: ‚Reizende‘ und reizbare Einbildungskraft. Anthropologische Ansätze bei Johann Gottlob Krüger und Albrecht von Haller. In: Jörn Steigerwald u. Daniela Watzke (Hg.): *Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830)*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 225–246, hier S. 228–230.

<sup>250</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 20.

derung schon von einigen Zeitgenossen als Fürsprache für eine dualistische Trennbarkeit der immateriellen Seele vom materiellen Leib (nach dem Tode) verstanden und als solche kritisiert wird. Alle diese Rezensenten sind sich einig, dass eine derartige Reduktion des Menschen auf die Seele und die Annahme einer körperlosen Existenz der Seele nicht zuletzt aus sensualistischer Perspektive unzeitgemäß ist.<sup>251</sup>

Gegen eine solche dualistische Interpretation spricht allerdings schon, dass weder in Schlossers Dialog noch bei den besonders stark an Schlossers Dialog orientierten Seelenwanderungstexten vom Anonymus und von Grosse explizit von einer Ablösung und Wanderung des inneren Menschen bzw. der Seele frei vom Körper die Rede ist. Tatsächlich reicht Eugenius' konzeptionelle Unterscheidung eines „innern Menschen“ von dem Rest des Menschen allein nicht aus, um ihm eine dualistische Anthropologie zu unterstellen. Denn diese Unterscheidung läuft bei genauerem Hinsehen gar nicht auf die Unterscheidung von einerseits immateriellen und andererseits materiellen Anteilen (oder Substanzen) des Menschen im Sinne Descartes hinaus, sondern auf eine wahrnehmungs- und bewusstseinsphilosophische Unterscheidung innerpsychischer Phänomene und Vorgänge. Sie läuft eben hinaus auf jene bereits zitierte Unterscheidung von dem, „was aller Veränderungen in uns bewußt ist, [und] von dem, was diese Veränderung unmittelbar hervorbringt“<sup>252</sup>, also von der innermenschlichen Empfindungs- und Bewusstseinsinstanz an sich und von ihren „unmittelbar“ anschließenden Schnittstellen nach Außen. Entsprechend differenziert Eugenius den inneren Menschen in der oben zitierten Passage nicht einfach nur vom Leib als Ganzem und den körperlichen Sinneseinrichtungen, sondern ausdrücklich auch von den eigenen Empfindungen, Vorstellungen, Urteilen, Gedanken und deren jeweiligen „Organen“ und Vorgängen. Unter

---

<sup>251</sup> So fragt der konsequent sensualistisch argumentierende Philipp Eberlin gezielt in Richtung Schlosser: „Glaubt ihr Eugen[ius] im Ernst, daß die menschliche Seelen von den organischen Banden des menschlichen Körperbaues entlediget als bloße Seelen und Geister betrachtet für sich bestehn, empfinden, denken, handeln, und wollen können, ohne daß dieselben ihren Organ um sich zu tragen zu ihrer Thätigkeit nöthig hätten? / Daß ein Geist ohne einen solchen Nerv bestehe, glaube ich niemals, trotz der ganzen platonischen Weltweisheit der alten und neuen Schul=Theologie [...]. / Unsre Seelen, gleich den Seelen aller lebenden und empfindungsfähigen Geschöpfen, müssen zu all ihren Handlungen [...] ein Organ nothwendig haben [...]“ (EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 18 f., vgl. S. 26–28). Und wenn der anonyme Rezensent in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ Schlossers Hypothesen von der Seelenwanderung einem „Glase Wein“ und einer altbekannten „Schule“ zuschreibt und sie zudem im Kontext der Wanderung „in die Körper der Thiere“ erwähnt, dann ist sie für die Leser deutlich als buchstäblich aufgefasste Seelenwanderungshypothese im Sinne der pythagoreischen Schule diskreditiert ([anonym] 1782: Ueber die Seelenwanderung [Rezension], S. 460). Mit ironischem Unterton beanstandet der Rezensent dann das um 1780 mehr als rückschrittliche Bemühen Schlossers um die Lokalisierung der Seele „in der Gegend des Herzens“. Überhaupt sind ihm Schlossers dunkel bleibenden Metaphern für die anthropologischen Gegenstände mehrfach ein Dorn im Auge: „Das, was sich der äußern Gegenstände bewußt ist, nennt Hr. Schloßer den innern Menschen, dann hätte er aber auch dies Büchlein die innere Menschenwanderung nennen müssen“ (ebd., S. 462).

<sup>252</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 18.



diese Organe oder Werkzeuge des inneren Menschen zählt Eugenius auch nicht etwa die Bewegungs- oder Verdauungssysteme (des äußeren Menschen), sondern nur all jene körperlichen wie geistigen Perzeptionseinrichtungen und -vermögen, die der Bewusstseinsinstanz Vorstellungen und Empfindungen zuführen. Und wenn er von „den Organen des Menschen, seinem Sinn, seiner Einbildungskraft, seinem Verstand, seinem Gedächtniß“ spricht, zählt er damit auch diese vier Vermögen zu diesen Organen. An anderer Stelle ist in Bezug auf den „innere[n] Mensch[en]“ ebenfalls nochmals die Rede von dem „Organ des Verstandes und der Einbildungskraft“<sup>253</sup>. Die unterstellte Wanderung des inneren Menschen ohne den äußeren Menschen bezöge sich damit aber auch auf eine Ablösung von den geistigen Organen und Vermögen des Menschen. Sie bezöge sich folglich auf die Wanderung eines potenziellen Ichbewusstseins ohne gleichbleibende geistige Vermögen und wiederkehrende Perzeptionen, da diese ja von den äußeren Organen hervorgebracht werden. Ein konstantes Bewusstseinspotenzial ohne einige konstante Inhalte entbehrt aber einer gewissen Logik und wird so schon durch Locke als nicht hinreichend für die Annahme einer personalen Identität kritisiert.<sup>254</sup> Auch die Seelenwanderung läuft ja auf gewisse wiederkehrende, allgemeingültige und also bleibende Erfahrungen hinaus, die sukzessive gesammelt werden sollen. Eugenius besteht daher auf die beständige Präsenz der Organe: „Denn da ohne diese Werkzeuge der innere Mensch uns weder zu wirken, noch wirken zu können scheint; so ist er unsern Begriffen nach, nicht existierend ohne diese Organe [...]“<sup>255</sup>

Auffällig bei jener Aufzählung verschiedenster leiblicher und seelischer Perzeptionsorgane ist, dass der innere Mensch allen diesen Organen und Vermögen gegenüber seine herausgehobene Zentralstellung nicht nur als Bewusstseinsinstanz erlangt, sondern zugleich als die Instanz des eigentlichen Empfindungsvermögens, wie später nochmals unterstrichen wird:

Und da doch alles was wir thun, sich in Empfindungen endet und aus Empfindungen strömt, so ist es nicht unrichtig, das, was in uns empfindet, für das erste Principium zu halten; und du nennst das nicht ungeschickt den innern Menschen. Denn auf ihn bezieht sich sogar das Denken, durch die Empfindung der Wahrheit, der Harmonie der Ideen, oder ihrer Contraste [...].<sup>256</sup>

Nicht die leiblichen oder seelischen Organe als solche können empfinden, sondern einzig der innere Mensch hat dieses Vermögen – „[...] nicht die Zunge, [...] nicht das Ohr [...], sondern etwas unerklärbares, inneres, das sich in der Gegend des Herzens am fühlbarsten äussert“<sup>257</sup>. Ausschließlich der innere Mensch allein kann also Farben, Töne und Düfte, aber auch Erinnerungen, Imaginationen oder Verstandesur-

---

<sup>253</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 37.

<sup>254</sup> Siehe S. 27 in dieser Arbeit.

<sup>255</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 18.

<sup>256</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 20.

<sup>257</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 17.

teile wahrnehmen und genießen oder verabscheuen, die durch seine Organe geliefert werden, indem er diese ganzheitlich betrachtet und auf ihre „Harmonie[n]“ und „Contraste“ untereinander prüft. So wie Johann Georg Sulzer zeitgenössisch das Empfindungsvermögen als die eigentliche Kraft der Seele profiliert,<sup>258</sup> ist auch für Eugenius und Cleomathus das Empfindungsvermögen das „erste Principium“ des inneren Menschen. Der Begriff des inneren Menschen lässt sich dadurch nicht auf eine rein rationale Bewusstseins- und Erkenntnisinstanz reduzieren wie etwa noch der Begriff der menschlichen Seele bei Descartes und Wolff. Entsprechend zur ganzheitlichen und ästhetischen Ausrichtung der anthropologischen Theorien am Ende des 18. Jahrhunderts steht der innere Mensch bei Schlosser so für eine alle Empfindungen, Vermögen und Organe immer schon harmonisch bündelnde und zusammenführende Bewertungsinstanz im Menschen. Deren Erkenntnisleistung ist offenbar nicht mit den einzelnen Leistungen der Sinne, der Einbildungskraft und des Verstandes gleichzusetzen sondern umfassender angelegt und geht in der Summe der Einzelvermögen über diese hinaus.

Wenn der innere Mensch aber nur dasjenige beurteilt, was ihm seine Organe zuführen, und im Bewusstsein und Genuss dieser Empfindungen gerade von der Vielzahl und Heterogenität dieser ihm zugeführten Dinge profitiert, dann ist er auf die Existenz seiner unterschiedlichen sinnlichen und geistigen Organe angewiesen. Auch aus dieser sensualistischen Perspektive will Eugenius mit seiner Differenzierung zwischen innerem und äußerem Menschen offenbar gar nicht auf deren potenzielle Unabhängigkeit voneinander hinaus. Auf die Nachfrage, „glaubst du, daß die Einbildungskraft und der Verstand nur Werkzeug ist, das auf den inneren Menschen wirken kann, und daß der innere Mensch unabhängig davon existieren kann?“<sup>259</sup>, betont Eugenius vielmehr die Notwendigkeit jener zitierten konzeptionellen Unterscheidung zwischen dem Bewusstsein um die eigenen leibseelischen Perzeptionsvorgänge und -phänomene sowie den Vorgängen und Phänomenen selbst; er will aber jegliche Spekulationen über eine voneinander unabhängige Existenz dieser Einheiten schon allein aus erkenntnistheoretischen Gründen vermeiden: aus der fehlenden Einsicht des Menschen in diese Zusammenhänge.<sup>260</sup> Die

---

<sup>258</sup> Zur zunehmenden Tendenz bei Sulzer, das Empfinden anstelle des Vorstellens zum Hauptvermögen der menschlichen Seele zu erklären, vgl. Wolfgang RIEDEL: Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 1994, S. 410–439.

<sup>259</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 18.

<sup>260</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 18: „Ob er ohne die Werkzeuge existieren kann oder nicht, können wir, die wir die Wesen der Dinge nicht einsehen, nicht beurtheilen. Denn da ohne diese Werkzeuge der innere Mensch uns weder zu wirken, noch wirken zu können scheint; so ist er unsern Begriffen nach, nicht existierend ohne diese Organe; aber gedenkbar ist er ohne sie. Wir brauchen uns aber in diese metaphysische Feinheiten nicht einzulassen, denn es ist uns nur darum zu thun, daß wir das, was aller Veränderung in uns bewußt ist, von dem, was diese Veränderung unmittelbar hervorbringt, unterscheiden.“

Heraushebung dieser nur *konzeptionellen* Unterscheidung (gegenüber dem etwaigen Postulat ihrer ontologischen Trennbarkeit) macht insbesondere dann Sinn, wenn man sie auf Leibniz' Perzeptionstheorie bezieht. Konzeptionell setzt sich Eugenius dann in einem entscheidenden Punkt von Leibniz ab, dem er doch in vielen anderen Aspekten seiner Seelenwanderungs- und Glückseligkeitstheorie weiterhin verbunden bleibt. In Bezug auf den Wechsel der inneren Perzeptionszustände der geistigen Instanzen in der Welt erkennt Leibniz keinen Unterschied zwischen inneren und äußeren Ursachen an, weil er jeden Zustandswechsel im Grunde jeweils in diesen Geistern und ihrer individuellen Wesensnatur selbst angelegt sein lässt.<sup>261</sup> Wie noch deutlich werden wird, will Eugenius seine Theorie der Höherentwicklung des Subjekts dagegen gerade über ein sensualistisches Fundament mit der Seelenwanderungstheorie verknüpfen. Hierzu führt er jeden Zustandswechsel des inneren Menschen gerade auf „Beobachtungen und Erfahrungen“ bzw. noch allgemeiner auf den Eingang solcher Empfindungen zurück, die in der eigentlichen Instanz des Selbstbewusstseins mehrheitlich noch nicht enthalten und ihr also äußerlich sind.<sup>262</sup> Ohne gewisse konstante Schnittstellen oder Organe, die dem inneren Menschen diese Erfahrungen (von Außen) zuführen, kann die sukzessive Vervollkommnung des Menschen nicht geschehen.

Der menschliche Geist mit seinem Bewusstsein erscheint so bereits als ein Produkt, das von zugrundeliegenden Perzeptionsorganen und -prozessen direkt abhängig ist, wenn nicht sogar erst durch diese konstituiert wird. In seinem Kommentar zu Schlossers erster Seelenwanderungsschrift fordert Eberlin daher auch von diesem, „die Macht zu empfinden, das ist, die Seele als das Resultat von dem Menschen [zu] betrachte[n]“ und „die Wörter Seele, Geist, Athom, Monas [...]“ schlicht als „die zerschiedenen [sic] Wirkungen des menschlichen Verstandes zu bezeichnen“ – und dies, ohne Seele und Materie, inneren und äußeren Menschen zu unterscheiden.<sup>263</sup> Dass Schlosser aber aus seiner eher phänomenologischen Perspektive auf den Menschen keineswegs auf einem (klassisch-dualistischen, immateriellen) Seelenbegriff beharren will, wird in einem anderen seiner Texte von 1783 deutlich, wo es heißt:

In der bloßen sinnlichen Natur sind unendlich viele Sachen, von denen ich weis, daß ich, um sie zu ergründen, kein Organ habe. In den geistigen Verhältnissen, schon bloß in dem Gang meiner eignen Seele, oder glaubt ihr keine, meinerwegen! schon im Gang meiner innern Empfindungen sind wieder solche Dinge, die zu begreifen ich auch kein Organ habe.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> Vgl. LEIBNIZ 1979: *Monadologie*, S. 14 f., § 11: „Aus dem Gesagten folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem inneren Prinzip herrühren, da eine äußere Ursache auf ihr Inneres keinen Einfluß haben kann.“

<sup>262</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: *Erstes Gespräch*, S. 9, vgl. S. 26 u. 29.

<sup>263</sup> EBERLIN 1782: *Seelenschlaf*, S. 29 f.

<sup>264</sup> SCHLOSSER 1783: *Das Werk vom Zweck Jesu*, S. 90.

Selbst wenn Schlosser den metaphysischen Begriff der Seele verwendet, lassen sich die psychischen Prozesse des Menschen für ihn genauso durch die weniger spekulativen Empfindungs- oder Perzeptionsstrukturen beschreiben, die jeder in sich vorfindet. Und auf diese – nicht auf eine immaterielle Substanz – zielt auch Eugenius' Begriff des inneren Menschen.

Eugenius führt zwar nicht aus, wie er sich die nach dem Tode wandernde (und sich dann offenbar irgendwie in andere leibseelische Gestalten transformierende) Instanz aus physischer Perspektive konkret vorstellt, aber weitere Indizien sprechen auch hier eher gegen die Annahme einer dualistischen Seelenwanderung und für die Annahme eines wandernden leibseelischen Ganzen. Ähnlich wie Eugenius betont zum Beispiel auch Cleomathus aus erkenntnistheoretischen Gründen:

Denn darinn sind wir hoffentlich einig, daß die Seele des Menschen immer ein körperliches Organ braucht, und daß der reine Geist, der ohne ein solches Organ existiren kann, wenns so einen gibt, denen die dieses Organ haben müssen, sich nie so ganz mittheilen kan, ohne selbst sich in einen Körper zu hüllen, der ein solches Organ hat [...].<sup>265</sup>

Es bleibt aber die Frage, ob und in welcher Form die Organe des inneren Menschen bei Schlossers Eugenius zusammen mit dem inneren Menschen wandern: „Und was wandert dann am Ende [...]? Der innere Mensch allein, oder auch seine Organe [...]?“ Eugenius' Antwort lautet: „Alle wandern, denk ich, denn ich habe schon gesagt, daß [...] der innere Mensch ohne sein Organ nichts [sic] existiren kann.“<sup>266</sup> Sein vormals erkenntnistheoretisches Argument für das Organum eines Geistes wird hier also zu einem existenziellen Kriterium gewendet: Der innere Mensch kann ohne sein Organum nicht existieren, weil er dann für die (sensualistischen) Wahrnehmungen und Begriffe des Menschen nicht existiert. Cleomathus fragt weiter nach den konstanten und variablen Bestandteilen der Wanderung: „Geht dann der nehmliche Verstand, die nehmliche Einbildungskraft, die der Wanderer in seinem ersten Zustand hat, mit hinüber in den andern?“<sup>267</sup> Eugenius antwortet:

Was nennst du den nehmlichen Verstand, die nehmliche Einbildungskraft? – Die Organe des innern Menschen sind überall einerley. So wie das Aug in jedem Menschen Aug, das Ohr überall Ohr ist. Die Umstände, die Verbindung mit dem groben, materiellen Körper,

---

<sup>265</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 14. Vgl. auch Eberlin 1782: Seelenschlaf, S. 18 f.: „[E]s scheint ein Widerspruch zu seyn; daß ein purer Geist, ohne mit der Materie vereingt zu seyn, existiren könne [...]. Unsre Seelen, gleich den Seelen aller lebenden und empfindungsfähigen Geschöpfen, müssen zu all ihren Handlungen [...] ein Organ nothwendig haben, als wodurch der Eindruck von den äußerlichen Gegenständen auf ihr äusserlich als innerlich Empfindungs-Vermögen angewandt werde, um hiedurch [...] in dem Menschen all diejenigen Modificationen herfürzubringen, welche wir zu unsrer Seelenthätigkeit bey allen Gelegenheiten vonnöthen haben.“

<sup>266</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 36. Er bezieht sich hier auf die zitierten Ausführungen bei Anm. 260 in dieser Arbeit, wonach der innere Mensch „unsern Begriffen nach, nicht existirend ohne diese Organe“ sein kann (SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 18). Dabei wird eine schrittweise Transformation dieser „Organe“ und eine entsprechende Veränderung der Perzeptionen der Seele bereits explizit mitgedacht (vgl. ebd., S. 36 f.).

<sup>267</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 36.

macht nur einen Unterschied darunter. Der innere Mensch fühlt, sein Verstand denkt, seine Einbildungskraft mahlt, aber anders, je nachdem der äussere Mensch[,] das körperliche Organ anders gebaut, anders modificirt, unter andere Umstände gesetzt worden ist; und das ist es eben, was das Organ und den innern Menschen zugleich vollkommener macht, daß sie alle zusammen unter tausenderley Verhältnissen arbeiten, und wirken, und fühlen.<sup>268</sup>

Demnach ist mit dem inneren Menschen von seiner natürlichen Konstitution her eine feste Disposition für den Bau gewisser menschlicher Vermögen und entsprechender Organe verbunden, die beim inneren Menschen überall dieselbe sein muss: Neben dem Verstand und der Einbildungskraft werden auch hier die körperlichen Sinne wieder angesprochen; und auch das Gedächtnis ließe sich aus dem bisher gesagten ergänzen. Interessanterweise ist der innere Mensch bzw. die Seele im Menschen in diesem Szenario gerade nicht das den Einzelnen unterscheidende, sondern das verbindende und bei allen menschlichen Individuen vorhandene, unsterbliche Konstitutionselement, das diese zu einer Art mit gleichen Anlagen und ähnlichen, intersubjektiv vorhandenen Eigenschaften macht. Die Individuation wird hier dagegen allein von den jeweiligen materiellen Umständen bestimmt. Jede menschliche Seele gibt demnach bestimmte einfache und höhere Perzeptionsorgane immer schon vor, die allen (inneren) Menschen gemein sind; sie bestimmt die der gesamten menschlichen Art zugehörigen Anlagen, die sich dann je nach dem individuellen Bau des Körpers und je nach den äußeren Einwirkungen zu anderen Fähigkeiten ausbilden. Wie auch immer der innere Mensch mit seinen Organen wandert, wandern die natürlichen Organe bzw. die Anlagen für die allgemeinen Vermögen des Menschen also mit ihm. So sind ihm in jeder Inkarnation neben dem selbstreflexiven Bewusstsein auch Sinne, Einbildungskraft, Verstand und Gedächtnis in ihren konkreten seelischen wie auch leiblichen Formen gesichert, wenn dies nicht von den äußeren materiellen Umständen verhindert wird. Das bedeutet aber nicht, dass die ehemals vorhandenen Organe in der gegebenen Modifikation und also mit ihren Inhalten erhalten bleiben. Der Tod löscht zusammen mit dem sterblichen Körper notwendig auch die individuellen Modifikationen und Inhalte aus; und es bleiben nur die jedem Menschen gemeinen Organanlagen zurück. Wie dann aber der Transfer individuell erworbener Eigenschaften vonstatten gehen soll, der für die Vervollkommnung des Individuums durch das stetige Sammeln von Erfahrungen gegeben sein müsste, und wie diese Individualentwicklung schließlich nicht zur Anhäufung von subjektiven, sondern von objektiven Bewusstseinsinhalten oder Eigenschaften führen soll, sind Fragen, die in dieser Arbeit im Kapitel II.6 zu den Übertragungsmedien der Seelenwanderung untersucht werden.

Konkretere Ausführungen zu der Frage, was denn nun genau auf welche Art und Weise im Tode wandert, finden sich in Schlossers Dialog nicht mehr. Die Fol-

---

<sup>268</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 36 f.

getexte der 1780er Jahre spekulieren ebenfalls nicht über diesen Punkt, versuchen sich aber auch nicht mehr an einer genaueren perzeptionstheoretischen Bestimmung des Menschen, wie sie Schlosser noch mit Eugenius' Begriff des inneren Menschen bemüht. Wie bereits angedeutet dürfte es Schlosser und seinem Eugenius mit dem Begriff des inneren Menschen weniger um ein plausibles ontologisches Fundament zur Begründung einer dualistischen Trennung und Wanderung der Seele nach dem Tode gehen: Hierfür wäre gerade der Rückgriff auf den schultheologischen und schulphilosophischen Seelenbegriff naheliegender gewesen, anstatt den ungewöhnlichen Begriff des inneren Menschen zu bemühen. Dieser Begriff des inneren Menschen dürfte in seiner Unterbestimmtheit gerade exemplarisch für einen der vielen Vermittlungsversuche im Rahmen der Abkehr von diesen althergebrachten psychologischen Kategorien und im Rahmen der Hinwendung zu einer möglichst empirischen, wahrnehmungs- und ideentheoretisch orientierten Bestimmung des moralischen Selbst entstehen. Da die substanzontologischen Fragen für letztere Bemühungen nicht entscheidend sind, lässt Schlossers Text auch eine eindeutige Zuordnung in eine streng dualistische oder in eine weniger dualistische Lesart der Seelenwanderung gerade nicht zu. Wie auch die Folgetexte zur Seelenwanderung profitiert er vielmehr von der Offenheit, sich gleichsam an solche und solche sowie an materialistische und spiritualistische Positionen anschließen zu lassen, um in erster Linie auf die empfindungs- und vorstellungsbezogenen Entwicklungsprozesse des Menschen zu fokussieren. Die verstreuten sensualistischen Hinweise auf die notwendige Verbindung jedes Geistes mit leibseelischen Perzeptionsorganen, die deutlich vom Sensualismus geprägte Entwicklungstheorie und die konsequenten Vergleiche der Seelenwanderung mit natürlichen Transformationsprozessen sprechen indes eher für eine nichtdualistische Auslegung der Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre.

#### 2.4 Der wahrnehmungsphilosophische Homunculus

Oben wurde die These aufgeworfen, wonach das ungewöhnliche Motiv des inneren Menschen in Schlossers Seelenwanderungstext viel weniger etwa auf spiritualistische, mystische, (neu-)platonische, gnostische oder hermetische Ideen zurückzuführen ist, als auf wahrnehmungsphilosophische Differenzierungen. Diese These lässt sich noch mit dem Hinweis darauf bekräftigen, dass sich die dort ausgedrückte Doppelung oder Zweiteilung des Menschen in einen äußeren Menschen und in ein inneres Subjekt gerade auch aus den fundamentalen Transformationen in der frühneuzeitlichen Wahrnehmungs- und Bewusstseinsphilosophie ergibt. So führt Descartes' dualistische Aufspaltung der Welt und des Menschen in *res extensa* und *res cogitans* nicht nur zu einem starken Substanzdualismus und zu daran anschließenden metaphysischen Spekulationen bezüglich der immateriellen Welt,

sondern auch dazu, dass der denkende Teil des Menschen von diesem Moment an konzeptionell nicht mehr direkt mit seiner materiellen Umwelt verbunden sein kann. Mit Descartes endet auf Seiten der Wahrnehmungsphilosophie auch die scholastisch-aristotelische Lehre von der mehr oder weniger direkten Übermittlung und Einprägung der äußeren, substanziellen Formen der Gegenstände (*species sensibiles*) in die eigene, substanzielle Form des Subjekts. Stattdessen beginnt die repräsentationalistische Lehre von den Ideen im Menschen, welche die höchst problematische Übergangslücke zwischen Körper und Geist, Außenwelt und Innenwelt neu zu besetzen versucht.<sup>269</sup> Nach der stark mechanistisch geprägten Ideenlehre Descartes empfängt der Mensch von der Außenwelt nur noch mechanische Sinnesdaten in Form von Bewegungen oder Bewegungsimpulsen der Körper, die von der menschlichen Außenhülle auf mechanischem Wege über die Nerven an eine zentrale Stelle im Gehirn weitergeleitet werden, wo sein Geist diese materiellen Zeichen dann in geistige Repräsentationen von der Welt übersetzt, in die Ideen.<sup>270</sup> In Anlehnung an das Modell eines Betrachters in der Camera Obscura, das schon Descartes zur Veranschaulichung seiner Theorie heranzieht, betrachtet der Geist im menschlichen Wahrnehmungszentrum nicht direkt die äußere Welt, sondern die repräsentationalen Bilder von dieser Welt, die ihm seine Sinnesorgane darbieten.<sup>271</sup>

Dieser anthropologische Verdopplungseffekt eines Menschen im Menschen wird bei Locke noch deutlicher, der Descartes' Camera-Obscura-Modell der Wahrnehmung radikalisiert und den Vorgang der Wahrnehmung allgemein zum Modell für die Strukturen und Prozesse des Bewusstseins macht.<sup>272</sup> Bei ihm führen die Sinnesorgane dem „Audienzsaal des Geistes“ zunächst (sinnliche) Ideen zu, die dann aber erst noch vom Geist bzw. Bewusstsein als der inneren Subjektinstanz wahrgenommen werden müssen, um zu bewussten Geistesinhalten zu werden.<sup>273</sup> Neben derjenigen Ideenquelle, die den externen Sinnen zugeordnet und auf äußere Objekte gerichtet ist und von Locke „Sensation“ (Sinneswahrnehmung) genannt wird, unterscheidet er daher auch eine zweite, auf die innere ‚Wahrnehmung‘ der inneren Objekte gerichtete Erkenntnisquelle, die er entsprechend einem „internal Sense“ zuordnet (und „Reflection“ bzw. Reflexion nennt): „the *Perception of the*

---

<sup>269</sup> Vgl. PERLER/WILD 2007: Wahrnehmungstheorien, S. 8 f.

<sup>270</sup> Vgl. PERLER/WILD 2007: Wahrnehmungstheorien, S. 18–20.

<sup>271</sup> Vgl.: René DESCARTES: Dioptrik. [Übersetzt u. kommentiert] v. Gertrud Leisegang. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1954, S. 90; vgl. ebd., S. 87–92.

<sup>272</sup> Der gesamte Absatz (abgesehen vom letzten Satz) folgt den Darstellungen in Lambert WIESING (Hg.): Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, S. 22–27, hier bes. S. 24.

<sup>273</sup> LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, Buch II, Kap. 23, § 29. „[...] these Organs, or the Nerves which are the Conduits to convey them [the Ideas which come into our Minds by one Sense only] from without to their Audience in the Brain, – the Mind's Presence-Room [...]“ Vgl. hierzu auch WIESING 2002: Philosophie der Wahrnehmung, S. 26.

*Operations of our own Mind*[ ] within us“.<sup>274</sup> Während die Sinneswahrnehmung uns sinnliche Ideen durch die Betrachtung äußerlicher Gegenstände zuführt, gelangt der Geist in der Reflexion durch die Betrachtung der eigenen Ideen zu neuen Ideen. Durch die Doppelung der Wahrnehmung gibt es also auch bei Locke zwei verschiedene Klassen von Sinneseinrichtungen: das äußere Organum des ganzen, leibseelischen Menschen und das innere Organum des inneren, geistigen Subjekts.

Gerade auch im Hinblick auf die Anthropologie des inneren Menschen bei Schlosser ist allerdings darauf hinzuweisen, dass die Unterscheidung von äußeren und inneren Sinnen bereits auf die Scholastik zurückgeht: Drei bis sieben innere Sinne stehen dort insgesamt für die von Aristoteles beschriebenen postsensorischen psychischen Verarbeitungseinrichtungen ein.<sup>275</sup> Und wo sich die Zahl der inneren Sinne in der Renaissance auf drei reduziert – auf das Gedächtnis, den sogenannten *Sensus communis* und die *Imagination* –,<sup>276</sup> bezieht sich der Begriff des inneren Sinnes im Singular auch schon vor Locke teils auf den aristotelischen *Sensus communis* und teils auf den Umstand, dass die vernünftige Seele als Subjekt der Erkenntnis verstanden wird.<sup>277</sup> Während sich in der Philosophie der unitaristische Begriff des inneren Sinnes mit Locke als Bewusstsein des Geistes von den eigenen Operationen durchsetzt, bleiben die inneren Sinne gerade in der Physiologie des 18. Jahrhunderts weiterhin erhalten.<sup>278</sup> Nachdem Descartes den Ort der Transformation von körperlichen in geistige Daten bereits mehr oder weniger auf einen einzigen zentralen Punkt im Körper reduzieren musste, auf die Zirbeldrüse,<sup>279</sup> überdauert der *Sensus communis* später noch als konkretes Organ der zentralen Vereinigung aller Nervenenden und Empfindungen im Gehirn und als jenes *Sensorium commune*, das Soemmerring noch 1796 als Sitz und „Organ der Seele“ zu postulieren sucht.<sup>280</sup>

---

<sup>274</sup> LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding*, Buch II, Kap. 1, S. 105 (§ 4). Vgl. auch Jochen SCHULTE-SASSE: *Einbildungskraft/Imagination*. In: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Hrsg. v. Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt u. a. Bd. 2: *Dekadent-Grotesk*. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2001, S. 88–120, hier S. 110; WIESING 2002: *Philosophie der Wahrnehmung*, S. 25 f.

<sup>275</sup> Vgl. Eckart SCHEERER: *Sinne, die*. In: *HWPH*. Bd. 9. 1995, Sp. 824–869, hier Sp. 838.

<sup>276</sup> Vgl. Helga DORMANN: *Die Kunst des inneren Sinnes. Mythisierung der inneren und äußeren Natur im Werk Karoline von Günderrodes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, S. 111 f.

<sup>277</sup> Vgl. SCHEERER 1995: *Sinne*, S. 838.

<sup>278</sup> Vgl. exemplarisch Albrecht von HALLER: *Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers*. Fünfter Band: *Die äusserlichen und innerlichen Sinne*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Johann Samuel Hallen. Berlin und Leipzig: Christian Friedrich Voß, 1772.

<sup>279</sup> Vgl. Dominik PERLER: *Repräsentationen bei Descartes*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1996, S. 126.

<sup>280</sup> Vgl. SCHEERER 1995: *Sinne*, S. 843; [anonym:] *Aistheterium, Sensorium commune*. In: ZEDLER (Hg.): *Universal Lexicon*, Bd. 1: A–Am. Halle und Leipzig 1732, Sp. 888; Johann Christian REIL: *Archiv für Physiologie*. Zweiter Band. Mit neun Kupfertafeln. Halle: Curtsche Buchhandlung, 1797, S. 354; Samuel Thomas von SÖMMERRING: *Über das Organ der Seele*. Mit Kupfern. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1796, S. 36 et passim.



Die innere Subjektinstanz, die bei Descartes und Locke in der zentralen Camera Obscura des menschlichen Wahrnehmungs- und Ideenapparates sitzt, um die Ideen oder Bilder von der Außenwelt zu betrachten, wird gegenwärtig auch kritisch als der wahrnehmungsphilosophische Homunculus bezeichnet, weil er den Wahrnehmungsvorgang nur in eine innere Instanz des Menschen verlagert, deren Wahrnehmungsvorgang wiederum ungeklärt bleibt.<sup>281</sup> Zusammen mit dem Postulat eines zentralen physiologischen Vereinigungspunktes aller Perzeptionen taucht er auch lange nach Locke und Leibniz noch in den repräsentationalistischen Wahrnehmungstheorien auf: Nicht zuletzt in Charles Bonnets radikalsensualistischer Wahrnehmungsphysiologie beispielsweise lässt sich das Verhältnis zwischen Seele und Gehirn als das Verhältnis eines Betrachters zu einer „optischen Maschine“ beschreiben. So erläutert Lavater als deutschsprachiger Übersetzer von Bonnets „Philosophischer Palingenesie“ eingangs: „[L]asset *allein* das Gehirn die optische Maschine seyn, welche der Seele alle *Bilder, Empfindungen* und *Gedanken* vorhält“, „ohne Sie wäre dieß [...] Gehirn nichts als ein *blosser Spiegel*; der *Beobachter* würde fehlen.“<sup>282</sup> Betrachtet man die oben zitierte Bestimmung des inneren Menschen bei Schlosser, dann ist es naheliegend, dass er damit in erster Linie den wahrnehmungsphilosophischen Homunculus beschreibt. Dieses Konzept wird zwar durch die radikaldualistische Trennung von Geist und Materie forciert, geht aber gerade nicht in solchen substanzontologischen und metaphysischen Differenzierungen auf, sondern bezieht sich vor allem auf solche wahrnehmungsphysiologischen Überlegungen, die eine zentrale, alle eingehenden Sinneseindrücke, Vorstellungen und Urteile vereinigende und vergeistigende Perzeptionsinstanz (bzw. ein Sensorium Commune) im Menschen annehmen. Diese können gleichermaßen auch weniger dualistischen Anthropologien zugrunde liegen, welche Körper und Seele als untrennbar ansehen.

## 2.5 Sensualistische Entwicklungstheorie

Dass der Begriff des inneren Menschen primär eine wahrnehmungs- und ideentheoretische Grundlage für die Bestimmung des Menschen ist, zeigt sich insbesondere im Zusammenhang mit der betont sensualistischen Theorie von der stetigen

---

<sup>281</sup> Vgl. WIESING 2002: Philosophie der Wahrnehmung, S. 26.

<sup>282</sup> Johann Caspar LAVATER: Vorrede des Uebersetzers. In: BONNET 1770: Palingenesie I, S. iii–xxvi, hier S. xiv u. vi. Genau genommen bezieht sich Lavater hier zwar auf ein „geistige[s] Gehirn“ (ebd., S. vi) innerhalb des materiellen Gehirns, das bei Bonnet zu einem unvergänglichen Speicher der Sinneseindrücke für die dort lokalisierte Seele wird. Dies tut dem Konzept des wahrnehmungsphilosophischen Homunculus’ allerdings keinen Abbruch. Im Gegenteil ist Bonnets Modell eines unsterblichen Gehirns im Gehirn nur ein besonders drastisches Beispiel für den Homunculus in der neurophysiologischen Wahrnehmungstheorie und für das Bemühen, trotz der Fokussierung auf die untrennbare Einheit des „vermischten Wesens“ des Menschen eine innere Beobachterinstanz im Gehirn zu behaupten, für die dann ihrerseits wiederum neuronale Wahrnehmungseinrichtungen behauptet werden müssen.

Ausbildung und Vervollkommnung des moralischen Selbst in den Texten zur Seelenwanderung. Bei Schlosser sind sich Eugenius und Cleomathus schnell einig, „wie der innere Mensch zu dem Genuß der ewigen Glückseligkeit [...] fähig gemacht werden soll“<sup>283</sup>. Dies bedürfe einerseits einer möglichst vollständigen und lebhaften Vorstellung von der vollkommenen Glückseligkeit und andererseits auch möglichst vollständiger und lebhafter Vorstellungen von den Wirkungen der eigenen Handlungen, die dann permanent mit jenem inneren Bild der Glückseligkeit verglichen werden müssten, um zu nachhaltig moralisch guten Handlungsentscheidungen zu gelangen, welche tatsächlich zur vollkommenen Glückseligkeit führen.<sup>284</sup> Um allerdings „die Natur und die Wirkung einer Handlung so vor sich selbst zu durchschauen“, „so lebhaft“ zu verinnerlichen und dann tatsächlich entsprechend zu handeln,<sup>285</sup> würden aber nicht bloß lehrreiche „Worte, Vorstellungen, Ermahnungen“ von Dritten ausreichen; es bedürfe hierzu vielmehr individueller „Erfahrung, [...] eigenes Gefühl der Wirkung, der Handlungen“.<sup>286</sup> Wie soll ein einzelner Mensch aber all jene Empfindungen kennenlernen, „deren Genuß künftig seine Glückseligkeit machen soll“, und wie soll er all jene Empfindungen vermeiden lernen, mit denen er „seinem innern Menschen den Genuß seiner ewigen Glückseligkeit nimmt oder stört“?<sup>287</sup> Dafür wäre es doch notwendig, schlägt Eugenius vor, „daß er alle Stände, Alter, Nationen, Weltgegenden durchlief, bald so bald anders organisirt, und in jedem Zustand [...] die Unterweisung nähme, die der Zustand ihm aufdringt“<sup>288</sup>. Zum Erreichen einer ewigen und vollkommenen Glückseligkeit in der Welt bedarf es also zunächst einmal möglichst konkreter Vorstellungen von dieser Glückseligkeit. Konkrete und wahrscheinliche Vorstellungen von Zusammenhängen der Welt können in erster Linie nur durch unterschiedlichste Erfahrungen erlangt werden; und um aus den vorhandenen Erfahrungen eine möglichst umfassende und wahrscheinliche Gesamtvorstellung von einer glückseligen Welt zu entwerfen, dürfte folglich die sukzessive Aneignung aller möglichen unterschiedlichen Erfahrungen und dadurch die sukzessive Einsicht in die tatsächliche Beschaffenheit der Welt nötig sein. Weil ein einziges Menschenleben für die Summe dieser Erfahrungen nicht ausreicht, erscheint die Seelenwanderung hier als logische Konsequenz aus diesen erkenntnistheoretischen und entwicklungspsychologischen Glückseligkeitsbedingungen:

Das ist offenbahr die Theorie der Seelen-Wanderung. Die Seele geht von einem Zustand zum andern, macht überall Erfahrung des Guten, und des Bösen; fühlt, welches Gute

---

<sup>283</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 24.

<sup>284</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 21–25. Siehe vor allem das Kap. II.4 in dieser Arbeit.

<sup>285</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 26.

<sup>286</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25 u. 26.

<sup>287</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 27.

<sup>288</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

dauerhaft ist, welches ein Uebel bey sich führt; [...] der Verstand lernt alles auf allen Seiten ansehen; der Sinn lernt sich zu allem gewöhnen, und die Einbildung sammelt sich unzählige Bilder, von unzähligen Gegenständen. Der innere Mensch [...] erwirbt endlich den Instinctmäßigen Geschmack, der ihn allein auf dem Sitz seiner ewigen Glückseligkeit befestigen kann.<sup>289</sup>

Der Mensch soll durch die Seelenwanderung also zu einer umfassenden Verinnerlichung der Erfahrungen und des entworfenen Vorstellungsbildes von der Glückseligkeit kommen, so dass dem moralisch nachhaltig guten Handeln und der dadurch erreichten „ewigen Glückseligkeit“ von Seiten des Individuums nichts mehr im Wege steht.

Wie im unten folgenden Exkurs zur Geschichte des Glückseligkeitsbegriffs dargestellt wird, muss Schlosser diese an einer empiristischen Weiterentwicklung der subjektiven Ideen orientierte Theorie nicht ganz neu erfinden: Schon Leibniz, aber vor allen Dingen auch Georg Friedrich Meier und Johann Georg Sulzer bereiten sie philosophisch vor, indem sie den Weg zur allgemeinen Glückseligkeit primär auf der Basis der Vervollkommnung der individuellen Vorstellungen begründen und hierfür bereits an das „Lehrgebäude der Wiederbringung aller Dinge“ und an die Fortsetzung des menschlichen Daseins nach dem Tode erinnern.<sup>290</sup> Schlosser ergänzt und konkretisiert diese Visionen allerdings im Hinblick auf die sensualistische Erkenntnistheorie und deren postmortale Verlängerung in der Seelenwanderung, wenn er den unsterblichen Seelenwanderer „bald so bald anders organisirt“ durch die Welt wandern lässt, um in der Erfahrung sukzessive eine annähernd vollständige Vorstellung von den Dingen und von der Ordnung der Welt zu erlangen.<sup>291</sup> Denn für seine Figur Eugenius ist es gerade die individuelle körperliche Organisation in den jeweiligen materiellen Umständen, welche die individuellen Erkenntnisse bestimmt:

Der innere Mensch fühlt, sein Verstand denkt, seine Einbildungskraft mahlt [...] anders, je nachdem der äussere Mensch[,] das körperliche Organ anders gebaut, anders modificirt, unter andere Umstände gesetzt worden ist; und das ist es eben, was das Organ und den innern Menschen zugleich vollkommener macht, daß sie alle zusammen unter tausenderley Verhältnissen arbeiten, und wirken, und fühlen.<sup>292</sup>

Die Seelenwanderung verspricht also einen systematischen Wechsel und Vergleich der Empfindungen, Gedanken und Vorstellungen durch den Wechsel der verschiedensten Organisationsformen, Wahrnehmungsapparate, Verhältnisse und Umstände bzw. dadurch, dass „der Verstand, die Einbildungskraft, der ganz innere

---

<sup>289</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

<sup>290</sup> Georg Friedrich MEIER: Beweis, daß die menschliche Seele ewig lebt. Zweyte Aufl. Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde, 1754, S. 101; vgl. Johann Georg SULZER: Versuch über die Glückseligkeit verständiger Wesen. In: Ders.: Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1773 [zuerst im Jahrbuch der Berlinischen Akademie 1754], S. 323–347, hier S. 346 f. Siehe auch entsprechend auf S. 121 und 125 in dieser Arbeit.

<sup>291</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

<sup>292</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 37.

Mensch [...] so ganz in andere Verhältnisse kommt, andere Sinnen, andere Werkzeuge, andere Fähigkeiten bekommt“<sup>293</sup>. Dieser Progress soll in der Erweiterung der sensualistischen Logik dazu führen, dass sich ein innerer Empfindungskern des Menschen samt seiner Organe an die richtigen, harmonischen, moralisch guten Verhältnisse gewöhnen und anpassen kann, dass er sich langsam vervollkommen kann. Wenn die Bestimmung des Menschen der vollendete ästhetische<sup>294</sup> Genuss des eigenen Selbst in seinem Status als ein empfindendes und selbstreflexives Wesen ist, dann muss dieser ästhetische Genuss gerade über diese körperlichen und geistigen Fähigkeiten zusammen erreicht werden und folglich auf dem Wege ihrer Vervollkommnung. Ähnlich wie schon in Charles Bonnets „Philosophischer Palingenesie“ wird hiermit die metaphysische Basis für die Perfektion der Wesen abgebaut und naturalisiert, indem die Perfektion der Seele und die Theorie der besten Welten direkt an die Transformation des Körpers gebunden werden.<sup>295</sup> Philipp Eberlin, der Schlossers Text und Eugenius’ Seelenwanderungstheorie kritisch an dem sensualistischen Wissen seiner Zeit misst, fasst daher pointiert zusammen, „daß Eugen[ius] unsre Seelen durch ihre Körperwanderungen klüger machen will, und durch so viele und viele Wallfahrten allzeit und immer klüger“, da „Vollkommenheit und Unvollkommenheit von unseren sinnlichen Eindrücken lediglich abhingen“.<sup>296</sup> Wenn jede Art von seelisch-geistiger Perzeption und Vorstellung immer schon eine körperliche Schnittstelle zur Außenwelt, einen leibseelischen Perzeptionsapparat voraussetzt, dann wird die begriffliche Reduktion auf wandernde Seelen dem Konzept tatsächlich nicht gerecht.

Auch die anonymen „Beyträge“ verstehen das Wiederkommen auf Erden als die logische Konsequenz aus der sensualistisch geprägten Annahme, dass die Dinge erst in der systematischen Annahme unterschiedlichster Perspektiven auf sie und auf der Basis unterschiedlichster Erfahrungen mit ihnen vollständig erkannt werden können:

---

<sup>293</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 32.

<sup>294</sup> Im Hinblick auf die stark gesamtempfindungs- bzw. perzeptionsbasierte Theorie des (Selbst-)Genusses bei Schlosser wird der Begriff des Ästhetischen in dieser Arbeit stets entsprechend ästhetisch begründet gebraucht, im Sinne einer Theorie der Lustempfindung. „Ästhetisch begründete Konzepte des Ästhetischen sind solche, in denen die Spezifika ästhetisch qualifizierter Wahrnehmungs- und Erfassungsleistungen im wesentlichen nicht nach Maßgabe einer vorgängigen Idee des *Schönen* bzw. der *schönen Kunst* definiert werden, sondern unter Bezugnahme auf das Substrat des Ästhetischen, die menschliche Sinnlichkeit. Ästhetisch begründeten Ästhetiken inhäriert entsprechend die umfassende Anerkennung der anthropologischen Voraussetzungen ästhetisch relevanter Wahrnehmung, Erkenntnis und Lust.“ (Ernst STÖCKMANN: Von der sinnlichen Erkenntnis zur Psychologie der Emotionen. Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis in der vorkantischen Ästhetiktheorie. In: Manfred BEETZ, Jörn GARBER und Heinz THOMA (Hg.): *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Göttingen: Wallstein, 2007, S. 69–106, hier S. 69.)

<sup>295</sup> Vgl. RIEPPEL 1988: Reception of Leibniz’s Philosophy, S. 124 f. u. 127, der dies in Bezug auf Bonnet feststellt.

<sup>296</sup> EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 17 u. 16 f.

Wiederkommen, um eine Sache, die man vorher nur einseitig und nur wenig genutzt hat, mehr, besser, und von mehreren Seiten zu nutzen, weil man nun mit ihr bekannter, und überhaupt durch Versetzung in andre und andre Verhältnisse an Erfahrungen reicher, gewandter, anstelliger, und der leichtern, somit frühern Ausbildung empfänglicher wird [...]<sup>297</sup>

Schon vorher betont die zweite Strophe des Eröffnungsgedichts in den „Beyträgen“ den erkenntnistheoretischen Nutzen der Seelenwanderung im Sinne einer progressiven sensualistischen Erweiterung der Sinne: „[K]ehr ich auf diese Erde wieder, / sind neu mir zugeformte Glieder / mein Eigenthum auf dein Geheiß: / und was sich dann mein Geist erstrebt, / was ich dann seh, hör und erfahre, / das gaben mir zehntausend Jahre / nicht; hätt ich sie *auf einmal* hier verlebt.“ Die beigefügte Fußnote erklärt zu dieser anderen Möglichkeit einer einmaligen irdischen Unsterblichkeit noch: „Als Erdbewohner nehmlich, so organisirt und individualisirt, wie ich jetzt bin, und in Einerley Verhältnissen bleibend.“<sup>298</sup> Noch deutlicher auf den Punkt gebracht als bei Schlosser geht aus diesem Vergleich verschiedener Unsterblichkeitsmodelle hervor, dass die Seelenwanderungstheorien in den 1780er Jahren auch deshalb an Plausibilität gewinnen, weil das (christliche) Versprechen der Unsterblichkeit – und der tugendhafte Lebenswandel – als alleiniger Glückseignungsfaktor nicht mehr von Bedeutung ist. Erst der systematische Wechsel der Organisation des Erkenntnisapparats und der entscheidende Wechsel der Wahrnehmungs- und Denkperspektiven, den eine Seelenwanderung ermöglichen würde, erbringt nun in der Theorie den entscheidenden Erkenntnisfortschritt für den Einzelnen, der sonst nicht zu erreichen wäre. Die Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre reagieren damit durch sensualistische Entwicklungskonzepte auf eine epistemologische Verunsicherung, die durch den repräsentationalen Realismus, den sensualistischen Relativismus und den Skeptizismus gegeben ist.

Ebenso stellen Carl Grosses Figuren in seinem „Helim“ von 1787 fest, „daß die Lage eines jeden Menschen eine unendliche Menge von Erkenntnissen enthalte und immer eine Stufe zur Bekanntschaft mit seinem erhabenen Urheber höher führe“, und „daß folglich in Einer [Lage] auch eine zahllose Menge Seiten von Gott Dir unbekannt bleibe“.<sup>299</sup> Und auch hier geht aus diesem Umstand noch einmal sehr deutlich hervor: „Erfahrung ist die Axe, um die alle Gegenstände sich drehen müssen, wenn sie jede ihrer Seiten und mit einem hinreichend starken Eindrucke uns zeigen sollen. Und welche zahllose Menge von Seiten haben sie nicht zu zeigen!“<sup>300</sup> Dabei beginne die Erkenntnis natürlich am eigenen Selbst:

Aber wie willst Du es [das eigene Selbst] kennen, wenn Du nicht die Beziehung desselben auf alle Fälle selbst erfahren [...] hast. Jedes Bild muß Dir wieder vorschweben von genossener oder gestörter Glückseligkeit durch irgend eine dieser Beziehungen; dann wird

---

<sup>297</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 174 f.

<sup>298</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 2.

<sup>299</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 119 u. 120.

<sup>300</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 185 f.

das Gemälde [der Glückseligkeit] dir erst vollendet vorkommen können. [...] Daher müssen die Erfahrungen erst alle, oder wenigstens bey weiten die meisten Seiten der Dinge uns zudrehen und diese von uns betastet werden [...]. [...] Ist Erfahrung der einzige Weg, auf dem wir nur fortkommen können, so laßt uns ihn gehen.<sup>301</sup>

Die Dinge sprechen demnach zwar zu den erkennenden Subjekten, aber ihr wirkliches Sein ist immer nur in einer näherungsweise Entwicklung und nur im kritischen Vergleich der individuellen Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Reflexionsperspektiven erfahrbar.

Durch den Wechsel der Körper soll der Geist in die Lage versetzt werden, immer andere und immer höhere Einsichten zu gewinnen und dadurch in seiner Entwicklung aufzusteigen; und dieser Wechsel der Körper erfolgt nach den „Beyträgen“ notwendig „konform“ zu dem jeweiligen Stand des Geistes:

Oder sollte es vielleicht der Gottheit, der Menschheit und der Analogie des Ganzen angemessener seyn, wenn sie [die Seelen] in andre ihrer Seelenwirksamkeit konforme Organe versetzt, mehrere Leben durchlebten immer neue Gelegenheiten zu Erfahrungen aller Art, zu Entwicklungen und Ausbildungen erhielten [...]? Das sind ungefehr meine Vorstellungen von der Sache.<sup>302</sup>

Wiederum deutlicher als bei Schlosser wird hier, dass die in der empiristisch und sensualistisch orientierten Seelenwanderungstheorie enthaltene Hoffnung auf eine stetige Verbesserung der moralischen und intellektuellen Vermögen nicht nur latent auf eine stete Verfeinerung der körperlichen Organisation zielt, sondern damit letztlich auch auf die Abschaffung des groben Körpers und seiner niederen Neigungen, Zwänge und Triebe. So heißt es zur spekulativen Wiederkehr nach diesem Leben: „Vielleicht [...] brauch [ich] mit erhöhten Seelenkräften / den Geist zu wichtigern Geschäften, / nicht so gefesselt, wie bisher, / an blinder Sinnlichkeiten Thron: / [...] versehn mit schärfern Blicken, / und feinerer Organisation.“<sup>303</sup> Die körperlichen Organe und der kontinuierliche Wechsel der körperlichen Organisation sind also zwar notwendig zur Vervollkommnung des Selbst, aber nur insofern, als sie damit das Fundament zur ihrer vollständigen geistigen (Selbst-)Beherrschung vorbereiten sollen.

Dass die Höherentwicklung des Geistes so auch über die menschliche Gestalt hinausführen muss, wie es der Text des Anonymus nahelegt, wird bei Schlosser zwar angedeutet, aber nicht konkretisiert: Eugenius beschränkt seine Überlegungen von vornherein auf die Seelenwanderung des Menschen in den Menschen und

---

<sup>301</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 188–190.

<sup>302</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 148 f.

<sup>303</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 3. Vgl. auch ebd., S. 23: „Sollst du dereinst zum Leben kommen, / zum wahren innern Selbstgenuß, / den nie die Macht von den Phantomen / der Sinnlichkeit ganz stören muß: / soll dich kein Laster mehr verführen, / der Tugend Reiz allein dich rühren / [...]: so ist der Weg der Selbsterfahrung / fast ganz allein die Offenbarung [...].“ In einer Fußnote bemerkt der Verfasser hierzu: „Diese Strophe enthält das System des Metempsychosisten in nuce“, und überdies sei „hierüber *Schlosser*[s] 1stes Gespräch von der SW. der beste und reichste, obgleich kürzeste Kommentar“ (ebd.).

überlässt die Arten überschreitende Seelenwanderung explizit der Phantasie.<sup>304</sup> Dennoch vermengt sich die sensualistische Theorie der Seelenwanderung und des sukzessiven Körperwechsels beim Anonymus und andernorts mit dem aristotelischen und (neu-)platonischen Modell der Stufenleiter der Natur – jener im Organisationsgrad der Körper und der Geister stetig zunehmenden *scala naturae*, die im 18. Jahrhundert und nicht nur bei Charles Bonnet gerade aufgrund des sensualistischen Blicks auf die Natur zu neuer Beliebtheit gelangt.<sup>305</sup> Laut dem Anonymus erstreckt sich „der Dinge Leiter“<sup>306</sup> zwischen den zutiefst materiellen und den höchst geistigen Dingen und hält auf jeder ihrer Organisationsstufen auch neue Erfahrungen und Einsichten bereit. Schon unter den Menschen gelte: „[J]ene mannigfachen Lagen [...] die Situationen [...] von Neuton [= Newton, MH] bis zum Sklav der neuen Welt“ hätten alle ihre „Pflichten und [ihren] eigenen Beruf / um unsern Geist zu unterrichten, / [...] zu üben, Fähigkeit durch Handeln / in Fertigkeit zu verwandeln“.<sup>307</sup> Begrenzt ist die Stufenleiter aber auch für den Menschen nicht auf das menschliche Dasein; „das Erdenleben des Menschen [...] ist ja nur Ein Ansatz [sic] zum Ersteigen der Sprosse [...] von der grossen mit Intelligenzen besetzten Wesensleiter“<sup>308</sup>. Die bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts noch statisch gedachte *scala naturae* mit ihrer festen Ordnung wird durch die mehr und mehr naturalisierten Theorien der Seelenwanderung (und der Palingenesie) dynamisiert; ihre vorher undurchlässigen Ordnungsstufen und die natürlichen Arten werden in diesen Modellen langsam durchlässig füreinander. Wo Bonnets „Philosophische Palingenesie“ um 1770 herum zwar noch keine individuellen Übergänge zwischen den Stufen der Natur kennt, aber bereits die Möglichkeit gemeinsam und synchron

<sup>304</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1783]: Erstes Gespräch, S. 3 f. „Aber die Wanderung in die Thier Gestalten überlaß ich den Dichtern: Wir, dünkt mich, wandern nur in die Menschen. Doch wer kan da was sagen? Es ist vielleicht auch nicht Unsinn, daß die junge Seele ausgehe aus dem Thier in den Menschen [...]. Doch wie gesagt, ich habe mit dieser Wanderung nichts zu thun, nur wärs voreilig sie so schlechterdings für Unsinn zu halten.“

<sup>305</sup> Bonnet ist einer der bekanntesten Vertreter der *scala naturae* als einer Stufenleiter in der Natur. Zu seiner dezidiert sensualistischen Erfassung derselben vgl. exemplarisch BONNET 1770: Palingenesie I, S. 1–16, 42–44, bes. 194 ff. Zur allgemeinen Popularität des Konzepts im 18. Jahrhundert vgl. Arthur O. LOVEJOY: *The great chain of being. A study of the history of an idea.* Cambridge: Harvard University Press, 1933. Zu ihrer ursprünglichen naturphilosophischen Bestimmung bei Aristoteles vgl. Heinz HAPP: *Die Scala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles.* In: Ruth Stiehl u. Hans Erich Stier (Hg.): *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben.* Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1969, S. 200–244. Zu möglichen platonischen Ansätzen erklärt dagegen Wolfgang Kullmann: „Wie von Solsem nachgewiesen wurde, nimmt Platon [...] mit seiner Zoogonie und seiner Funktionsbeschreibung der Pflanzen die Rangstufen der Arten des Lebendigen in der ‚scala naturae‘ des Aristoteles vorweg [...] Der Gedanke der Korrespondenz von Seelenteil und Rangstufe als solcher ist [...] jedenfalls bei Platon vorbereitet.“ (Wolfgang KULLMANN: *Der platonische Timaios und die Methode der aristotelischen Biologie.* In: Klaus Döring u. Wolfgang Kullmann (Hg.): *Studia Platonica.* Amsterdam: B. R. Grüner, 1974, S. 139–163, S. 158. Kullmann bezieht sich dabei auf Friedrich SOLMSEN: *Antecedents of Aristotle’s Psychology and Scale of Beings.* In: *Kleine Schriften.* Bd. I. Hildesheim: G. Olms, 1968, S. 588–604, hier S. 600 f. [Zuerst in: *The American Journal of Philology* 76 (1955), S. 148–164].

<sup>306</sup> [anonym] 1785: *Beyträge*, S. 29.

<sup>307</sup> [anonym] 1785: *Beyträge*, S. 24.

<sup>308</sup> [anonym] 1785: *Beyträge*, S. 31 (Fußnote).

vollzogener Aufstiege sämtlicher Arten,<sup>309</sup> da deuten die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre bereits mehr oder weniger deutlich den Aufstieg des Individuums durch die Natur an.<sup>310</sup>

Da die Intelligenzen auf der Wesensleiter nach den Vorstellungen des 18. Jahrhunderts nicht im Menschen gipfeln, sondern sich bis in die Sphäre höherer Geist- und Engelwesen erstrecken,<sup>311</sup> und da auch die Annäherung an die vollkommene, göttliche Erkenntnis immer nur näherungsweise geschehen kann, ist die Transformation und Wiederkehr des Seelenwanderers in der Welt theoretisch keineswegs auf die Erde und auf menschliche Formen beschränkt. In Herders 1782 und 1785 veröffentlichtem Seelenwanderungstext beschreibt Theages seine Vision eines Aufstiegs der Geister auf der von der Erde in den Kosmos verlängerten Himmelsleiter der Wesen, die auch eine Wanderung der höheren Geister auf andere Planeten ist.<sup>312</sup> Carl Bahrds führt dann den in den übrigen Texten nur angedeuteten Gedanken einer individuellen Evolution der Wesen auf der *scala naturae* 1787 satirisch aus: Da die „Pflanze [...] die zweyte Stufe des Lebens der Dinge [ist] [...] kanst du die dritte, die Epoche des Zoophyten, die vierte, die Epoche des Thieres, und die fünfte, die Epoche des Menschen nennen“<sup>313</sup>. Wo danach noch „eine Zwischenwanderung“ auf „Irsterne[n] und Kometen“ folge, sei die sechste Stufe die der Mondbewohner, und die übrigen Stufen folgten auf anderen Planeten.<sup>314</sup> Auch dabei gilt:

Oft muß dasselbe Ding viele hundertmal seine Hülse verändern und in neuen Hülsen derselben Art seine Thätigkeit üben, ehe es zum Uebergange reift. [...] Wenn eine Entwicklung vollendet ist, wird die Hülse oder der Körper zerstört und die Seele oder das Ding selbst geht in einen neuen und vollkommern Körper über, wo sie zur größern Tätigkeit gelangt, wo ihr Wirkungskreis sich erweitert, wo also auch ihre Vorstellungen theils an Menge theils an Licht zunehmen, und – wo ganz natürlich das Wohlbefinden oder die Freuden des Dinges [...] vermehrt und erhöht werden.<sup>315</sup>

Auch Bahrds Entwicklungstheorie ist also grundsätzlich an der Entwicklung der Fähigkeiten, Organe, Empfindungen und Vorstellungen ausgerichtet, beinhaltet aber nun explizit auch Prinzipien und Phasen einer Überschreitung der eigenen Art.

In Anbetracht dieser Entwicklungsszenarien der Körper und der geistigen Fähigkeiten darf nicht vergessen werden, dass diese Konzepte als ein eschatologischer Vervollkommnungsprozess gedacht sind und in erster Linie auf die Höher-

---

<sup>309</sup> Vgl. BONNET 1769: *Palingenesie I*, S. 233 f.

<sup>310</sup> Vgl. HERDER 1782: *Seelenwandrung*, S. 104; [anonym] 1785: *Beyträge*, S. 56 f.; BAHRDT 1787: *Zamor*, S. 16–18, 31, 34–36; GROSSE 1789: *Helim*, S. 72, 96–102, 128 f., 144, 155 f., 199–203; WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: *Höhere Mysterien*, S. 399–401.

<sup>311</sup> Vgl. exemplarisch WIELAND 1752: *Die Natur der Dinge*.

<sup>312</sup> Vgl. HERDER 1782: *Seelenwandrung*, S. 43–45.

<sup>313</sup> BAHRDT 1787: *Zamor*, S. 34.

<sup>314</sup> BAHRDT 1787: *Zamor*, S. 35 u. 36.

<sup>315</sup> BAHRDT 1787: *Zamor*, S. 31 f.



entwicklung des individuellen Geistes im moral- und erkenntnistheoretischen Sinne abzielen. Auf moraltheoretischer Ebene geht es um die Ausbildung eines bereits vorhandenen moralischen Sinnes im einzelnen Menschen, was langfristig zur Etablierung einer vollkommenen Glückseligkeit auf Erden führen soll. Mit einer Einteilung des 19. Jahrhunderts handelt es sich dabei gerade um die Ausformung eines sogenannten praktischen oder pragmatischen anstelle eines rein theoretisch ausgerichteten Sensualismus'.<sup>316</sup> Und auf erkenntnistheoretischer Ebene sollen die Höherentwicklung der körperlichen und geistigen Organisation sowie die Erfahrungen in unterschiedlichsten Zuständen und an unterschiedlichsten Orten bei dem Einzelnen langfristig dazu führen, jener „unendliche[n] Menge von Erkenntnissen“<sup>317</sup> (Grosse) begegnen zu können, und trotz der Masse an unterschiedlichen Perspektiven immer deutlichere Vorstellungen von dem Wesen der Dinge zu erlangen. Die empiristische (primär auf einer fortgesetzten Sammlung von Erfahrungen beruhende) Seelenwanderungstheorie steht damit in den 1780er Jahren für die erkenntnistheoretische Position eines gemäßigten kritischen Realismus' ein: Sie unterscheidet zwischen einem letztlich nur mittelbar zugänglichen, objektivem Wesen der Dinge auf der einen Seite und der unmittelbar zugänglichen, aber subjektiven Erscheinung auf der anderen Seite, anstatt die Erscheinung wie im naiven Realismus prinzipiell mit dem Wesen gleichzusetzen.<sup>318</sup> Insbesondere der Subjek-

---

<sup>316</sup> Vgl. [anonym:] Sensualismus. In: Wilhelm Traugott KRUG (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft bearbeitet. Band 3: N bis Sp. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1828, S. 661–662: „Allein man nimmt die Ausdrücke Sensualismus und Sensualist nicht bloß in dieser *theoretischen*, sondern auch in *praktischer* Bedeutung. Wer nämlich den Sinn auch zum Maßstabe des Guten und Bösen macht oder das Sittliche selbst in einer gewissen Beziehung als ein Sinnliches betrachtet, der heißt ein *praktischer Sensualist*. [...] [W]enn ein praktischer Sensualist sich bloß an das sinnliche Gefühl, wiefern es ein physisches Gefühl der Lust und Unlust ist, in Ansehung des Thuns und Lassens hält, so heißt er ein *grober* oder *physischer Sensualist*. [...] Es giebt aber noch eine andre Art praktischer Sensualisten. Diese nimmt einen eignen *moralischen Sinn* an und betrachtet denselben als die Quelle aller sittlichen Gefühle, aus welcher zuletzt auch alle sittliche Vorschriften oder Gesetze hervorgehn sollen [...]. Ein Sensualist dieser Art heißt ein *feiner* oder *moralischer Sensualist*. Dergleichen hat es besonders unter den schottischen Moralphilosophen gegeben, weil diese meist den sog. Gemeinssinn (common sense) zu ihrem Führer im Philosophiren nahmen.“ (Ebd., S. 661.) Die kantianischen Verfasser dagegen kritisieren die Annahme eines moralischen Sinnes und betonen, „die Sittlichkeit wäre nur eine feinere Art von Sinnlichkeit und als solche völlig subjectiv oder individual, nichts Allgemeingültiges und Nothwendiges“ (S. 662).

<sup>317</sup> GROSSE 1787: Helim, S. 119.

<sup>318</sup> Zur Geschichte des kritischen Realismus' vgl. Hans ALBERT: Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive. Tübingen: Mohr, 1987, S. 45 f. Georg Schade bringt die Seelenwanderung schon früher als ein derartig erkenntniskritisches Modell in die Geheimgesellschaften ein (vgl. [Georg Schade:] Die vernünftige Metempsychosis oder Archäen- und Seelenwanderung als das wahre innere und allgemeine Gesetz der Natur, bestehend in einer Auflösung des § 120 Stück 2. der höheren Weltweisheit, mit dem Worte Licht, Leben oder Vorstellungskraft. Beilage in: [Georg Schade] Einleitung in die höhere Weltweisheit, [...] zweyter Versuch [...]. Aufs neue durchgesehen und verbessert [...]. Altona 1760, zitiert nach MULLSOW 1998: Monadenlehre S. 278 f.; vgl. MULLSOW 1999: Vernünftige Metempsychosis). Und Adam Weishaupt beschreibt in seiner der Seelenwanderungstheorie der 1780er Jahre konzeptuell sehr nahestehenden Docetenrede ebenfalls die Hypothese von einer sukzessiven Annäherung an objektive Wahrheiten im Vergleich aller subjektiven Erscheinungen (vgl. WEISHAUPT 1994

tivität der Sinnesqualitäten und -eindrücke wird ja mit dem sensualistischen Seelenwanderungsmodell Rechnung getragen: „Der innere Mensch fühlt, [...] denkt, [...] mahlt [...] anders, je nachdem der äussere Mensch[,] das körperliche Organ anders gebaut [...] worden ist [...]“.“<sup>319</sup>

Der Fokus der Seelenwanderung verschiebt sich daher von der Kenntnis der Dinge immer wieder hin zur Kenntnis der Wirkung der Dinge im Subjekt, vom Wesen zur Erscheinung – was sich auch im zentralen Begriff des Glückseligkeitsgemäldes niederschlägt. Zur Herstellung des inneren Glückseligkeitsgemäldes „muß ich [...] mein Selbst und seine Beziehung auf die vorkommenden Fälle erst kennen“<sup>320</sup>, heißt es bei Grosse, und auch in den Dialogen des Anonymus und Schlossers ist die Rede vom selbstreflexiven Genuss des eigenen Selbst als der Voraussetzung zur Glückseligkeit. Die vollständige Erkenntnis der Außenwelt ist also nur noch in Bezug auf das Subjekt bzw. zusammen mit einer vollständigen Erkenntnis des eigenen Selbst als eines sich und seine Umwelt durch seine Organe und Vermögen empfindenden und erkennenden Subjektes möglich. Gegenstand der Erkenntnis sind hier nicht mehr etwaige vom betrachtenden Subjekt unabhängig existierende Objekte in der Welt, sondern primär die immer schon durch das Subjekt gegangenen und von diesem transformierten, spezifisch individuellen Erscheinungen dieser Objekte, und die Vorstellungen und komplexeren „Gemälde“, die der einzelne in der konstitutiven Beteiligung seines Selbst aus diesen Erscheinungen schafft.

## 2.6 Die Entwicklung des moralischen Gefühls und des Gemeinsinns

Ausgangspunkt der Differenzierung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen in Schlossers Text war die Suche nach derjenigen Instanz im Menschen, die zum selbstreflexiven Genuss ihrer Glückseligkeit als eines Selbst mit entsprechenden Perzeptionsvermögen fähig ist und diesen Genuss vervollkommen können soll: „[U]nsere Seele, das [...] was ich so gerne den innern Menschen nenne, [muß] vor allen Dingen fähig gemacht werden, diesen Genuß zu empfangen“; es ist „der innere Mensch der geniessen soll“.<sup>321</sup> Deutlich wird vor dem Hintergrund des unten folgenden Exkurses zur Geschichte des Glückseligkeitsbegriffs auch, dass der innere Mensch als zentrale, alle Arten von Perzeptionen in sich vereinigende Empfindungs- und Bewusstseinsinstanz des Menschen aufgefasst wird. Sein Perzeptionsvermögen soll sowohl sinnliche als auch geistige (z. B. moralische und

---

[ca. 1783]: Höhere Mysterien und siehe S. 154 ff. in dieser Arbeit). Dieser erkenntniskritische Aspekt dürfte aber bereits früher durch den Neuplatonismus und durch Leibniz' monadologischen Relativierung aller subjektiven Weltansichten zur Seelenwanderungsidee beigesteuert worden sein.

<sup>319</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 36 f.

<sup>320</sup> GROSSE 1789, S. 187.

<sup>321</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 16 u. 21.

intellektuelle) Genüsse und Leiden umfassen, um einst in einen möglichst vollkommenen Genuss der Glückseligkeit zu gelangen. Wie noch genauer zu zeigen ist,<sup>322</sup> soll erst die sukzessive Erfahrung aller möglichen Arten von Glück und Unglück aus allen möglichen Perspektiven und in Bezug auf alle möglichen Dinge zu der Entstehung eines vollkommenen und allzeit präsenten Gemäldes der Glückseligkeit im inneren Menschen führen, und zur vollständigen Umsetzbarkeit dieser antizipierten Glückseligkeit durch entsprechendes eigenes Handeln. Die „Theorie der Seelen-Wanderung“ besagt im Kern:

Die Seele geht von einem Zustand zum andern, macht überall Erfahrung des Guten, und des Bösen; fühlt, welches Gute dauerhaft ist, welches ein Uebel bey sich führt [...]. Der innere Mensch [...] erwirbt endlich den Instinctmäßigen Geschmack, der ihn allein auf dem Sitz seiner ewigen Glückseligkeit befestigen kann.<sup>323</sup>

Es soll mit der Seelenwanderung also ein erfahrungsbasiertes Gefühl für nachhaltig Gutes und Schlechtes angeeignet werden (im Sinne des zentralen Empfindungs- bzw. Perzeptionsvermögens der Seele), und dabei sollen sich offenbar sämtliche Organe des inneren Menschen an die richtige Einschätzung von Gut und Böse gewöhnen. Schlossers innerer Mensch ist ein Empfindungsvermögen, das gerade nicht nur auf die Empfindung sinnlicher Eindrücke (durch die Sinnesorgane), Erinnerungen (durch das Gedächtnis), rationaler Urteile (durch das Verstandesorgan) und synthetisierter Vorstellungen (durch das Imaginationsorgan) von Gut und Schlecht reduziert werden kann; in einer ästhetischen Zusammenführung und Gesamtbeurteilung aller dieser Empfindungen geht es über diese Einzelempfindungen hinaus. Schon von daher lohnt sich der Versuch einer genaueren Bestimmung dessen, was im Zitat als „Instinctmäßige[r] Geschmack“ bezeichnet wird, den es zu erwerben gelte. An einer späteren Stelle im Text wird auch ganz ähnlich nach der Ursache des „so instinctmäßige[n] moralische[n] Gefühl[s]“<sup>324</sup> bei einigen Menschen gefragt, ohne dass dieses Gefühl näher beschrieben würde. Auch die Rede von dem „Sinn“ des (inneren) Menschen im Singular, der sich an alles „gewöhnen“ lerne, deutet ein zusätzliches sensorisches Empfindungsvermögen für Gut und Böse neben den üblichen Sinnen an. Zweifelsohne ist bei alledem die Entwicklung und Vervollkommnung des moralischen Selbst des Menschen das Ziel der Seelenwanderung, und dieses moralische Selbst besteht für Eugenius offenbar keineswegs nur aus einer rationalen Einsicht in die Wege zur Glückseligkeit, sondern soll auch die Einübung von weniger begrifflich-bewussten Einsichten betreffen. Auch weil der Begriff des „Instinct[s]“ historisch als „ein natürlicher Trieb“ verstanden wird und als „Einschränkung der wirkenden Kraft eines lebenden Geschöpfes auf gewisse Verrichtungen von einerley Art; [...] [b]esonders so fern sie ohne deutliche Er-

---

<sup>322</sup> Siehe Kap. II.5 in dieser Arbeit.

<sup>323</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

<sup>324</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 30.

kenntniß erweckt wird und sich äußert“,<sup>325</sup> ist es naheliegend, den „Instinctmäßigen Geschmack“ als ein nicht (nur) bewusstes Urteilsvermögen einzuschätzen, das entwickelt werden soll.

Wie im Exkurs zum Glückseligkeitsbegriff anhand von Schlossers Auseinandersetzung mit der Moraltheorie Shaftesburys deutlich wird, geht Schlosser wie dieser nicht nur von einer sinnvoll eingerichteten Ordnung der Natur aus, sondern auch von einem naturgegebenen ästhetisch-moralischen Gefühl in jedem Menschen. Dessen Aufgabe ist es, den Menschen bei der Einschätzung moralischer Fragen in Bezug auf seine innere Natur und Bestimmung mit der prompten Erregung einer positiven oder negativen Empfindung zu unterstützen. Wenn der Weg zur Glückseligkeit nicht nur als eine rationale, allein vom Verstand bestimmte Unterordnung des eigenen Selbst unter die sukzessive erkannte Ordnung der Welt gedacht werden soll, sondern vielmehr als eine harmonische Einordnung des gesamten eigenen Selbst in dessen natürlichen Zweck in der Welt, dann haben sämtliche individuellen Neigungen und Vermögen einen natürlichen Ort im Gesamtgefüge der Welt, der als solcher empfunden (und erkannt) werden kann.

In die Richtung einer naturgegebenen Anlage zu einem ganzheitlichen Urteilsvermögen über die Ordnung der Welt geht schon der folgende Hinweis des Eugenius zum inneren Menschen: „Er ist allerdings schon von Natur zu geniessen fähig; das heißt, es ist ihm von Natur schon, wohl [sic] bey einigen Empfindungen [...]“.<sup>326</sup> Die Annahme eines gegebenen und potenziell von Natur aus objektiven moralischen Gefühls im Menschen wird aber auch daran deutlich, dass die Gesprächspartner bei Schlosser von der Existenz und Verfügbarkeit eines „Compendium[s] der Moral“ ausgehen, also von einer Art universalgültigem Nachschlagewerk für moralische Fragen. Wie Cleomathus betont, versteht er darunter nicht „die Offenbarung [...], die wir kennen und lesen“, also die biblische Offenbarung, sondern eine andere, innere, natürliche Offenbarung: „den Gott, der zu jedem in seinem Herzen spricht; das innere Organ das uns stimmt, zu werden, was wir werden sollen“.<sup>327</sup> Die Lokalisierung dieser Offenbarungsinstanz im Herzen weist darauf hin, dass es sich dabei um den inneren Menschen selbst handeln könnte: Denn auch Eugenius definiert den inneren Menschen als „etwas unerklärbares, inneres, das sich in der Gegend des Herzens am fühlbarsten äussert“<sup>328</sup>. Und tatsächlich heißt es später in direktem Bezug auf den inneren Menschen: „[I]n ihm liegt der Menschensinn, das ist das allen Menschen gemeine, unmittelbare Gefühl der Wahrheit

---

<sup>325</sup> [anonym:] Der Instinct. In: Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch [...]. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Zweyter Theil: F–L. Leipzig: Johann Gottlob Immanuel Breitkopf, Sohn und Co., 1796, Sp. 1388.

<sup>326</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 21.

<sup>327</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 11.

<sup>328</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 17.

oder der Falschheit einer Idee, aus ihrer bloßen Darstellung.“<sup>329</sup> Dieser „Menschensinn“ ist offenbar auch jener „Sinn“ des inneren Menschen für Gut und Böse, auf den Eugenius im Singular verweist. Ob der Menschensinn bei Eugenius mit dem moralischen Gefühl oder Geschmack gleichgesetzt werden kann, ist zwar fraglich – zumal Schlosser den Menschensinn andernorts als „die uns allen gemeine Kraft zu beurtheilen und zu denken“ von den natürlichen moralischen Neigungen bzw. Empfindungen des individuellen Menschen unterscheidet.<sup>330</sup> Die zentrale Stellung des Menschensinns innerhalb der Philosophie des Eugenius wird aber dadurch deutlich, dass Eugenius gleich eingangs charakterisiert wird als ein „Mann, der immer seinem bloßen Menschen-Sinn so treu gewesen ist, der seine ganze Philosophie bloß auf den Menschen-Sinn gesetzt hat, und sonst nichts annehmen will“<sup>331</sup>.

In Anbetracht dieser semantischen Verbindungen ist es offensichtlich, dass das Konzept des inneren Menschen, das bei Schlosser als zentrale moralische und ästhetische Bewertungsinstanz verstanden wird, im Wesentlichen auch auf das historische Konzept des *sensus communis* (engl. *common sense*, franz. *bon sens*) zurückzuführen ist. Dieses Konzept wird im Deutschen auch mit den Ausdrücken des Gemeinnsinns, des Menschensinns oder des gemeinen und gesunden (Menschen-)Verstands übersetzt und bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts als ein allen Menschen von der Natur aus zur Verfügung stehendes Erkenntnisvermögen zwischen Sinnlichkeit und Ratio verhandelt. Dieses Vermögen, das unter anderem auf Aristoteles' Annahme eines die Eindrücke der verschiedenen körperlichen Sinne zu einer Gesamtschau zusammenführenden Zentralorgans (der sensitiven oder Empfindungsseele) im Herzen zurückzuführen ist, soll zudem eine gesellschaftliche Orientierung und Übereinstimmung des Individuums sicherstellen.<sup>332</sup> Vor allem in der Popularphilosophie und in Bezug auf die englische und schottische *Common-sense-Philosophie* des 18. Jahrhunderts wird der selbst jedem einfachen Menschen unmittelbar und vorbegrifflich gegebene (bei Vico und Shaftesbury auch von Erfahrung und Gewohnheit abhängige) und pragmatisch ausgerichtete Gemeinnsinn gegen die als unnütz und künstlich kritisierten theoretischen Spekulationen der Vernunft (der Schulphilosophie und Metaphysik) aufgefahren und neben der moralischen Orientierung auch für die ästhetische und politische Orientierung

---

<sup>329</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 20 f.

<sup>330</sup> Johann Georg SCHLOSSER: Ueber Shaftsbury von der Tugend, an Born in Wien. In: Ders.: Kleine Schriften. Vierter Theil. Basel: Carl August Serini, 1785, S. 177–323, hier S. 293; vgl. S. 207 f., passim, und siehe die Ausführungen in Kap. II.3.4 in dieser Arbeit. Eine eigenständige und exakt seitenidentische Ausgabe von Schlossers Text mit veränderter Paginierung (dann von S. 1–147) findet sich ebenfalls als ders.: Ueber Shaftsbury von der Tugend, an Born in Wien. Basel: Carl August Serini, 1785.

<sup>331</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 1.

<sup>332</sup> Vgl. bis hierhin Alexander v. MAYDELL u. Reiner WIEHL: Gemeinnsinn. In: HWPh. Bd. 3. 1974, Sp. 243–247, hier Sp. 244; Thomas LEINKAUF: *Sensus communis* I. Antike. In: HWPh. Bd. 9. 1995, Sp. 622–633, hier Sp. 623.

des Menschen zuständig gemacht.<sup>333</sup> Hieraus erklärt sich, dass in Grosses Seelenwanderungsdialog zwar auf die Begrifflichkeit des inneren Menschen verzichtet, stattdessen aber ebenfalls im Kontext des „instinktmäßige[n] moralische[n] Gefühl[s]“ durchweg von „Vorgefühle[n], [...] Ahndungen“, „Instinkte[n]“ in allen Geistern gesprochen wird, welche durch die Ausprägung dieser Gefühle in der Seelenwanderung „die Richtschnur zu ihrem Verhalten [...] in ihnen selbst“ finden sollen.<sup>334</sup> Denn diese instinktiven, angeborenen und vorbegrifflichen Ahndungen fänden „sich laut und lebhaft [selbst] in Seelen, die noch kaum zu einem [vernünftigen, MH] Schlusse [...] erwacht sind“; und „nicht die Gebildeten bloß ahnden, [...] sondern das Volk selbst, die Kinder, die rohen Seelen, welche die Materie noch am innigsten fesselt“.<sup>335</sup> Die Bedürfnisse und Neigungen jedes Individuums sind demnach bereits durch die Anlagen ihrer eigenen und ursprünglichsten Natur harmonisch auf die kosmische Ordnung ausgerichtet.

In den Seelenwanderungstexten wird nun die Perfektibilität dieses gemeinen, inneren Menschensinnes herausgestellt. Ausgehend von Schlossers Überlegungen soll diese in der inneren Natur des Menschen angelegte und hier primär auf Fragen der Moral ausgerichtete, vorbegriffliche Bewertungsinstanz des einzelnen Mensch durch die methodische Erfahrungsakkumulation langfristig geschult und entwickelt werden. Das Ziel ist es, dass sie dem Einzelnen schließlich über den erworbenen „Instinctmäßigen Geschmack“ nachhaltige und annähernd objektive Urteile über gute und schlechte Dinge gestattet und ihn so „auf dem Sitz seiner ewigen Glückseeligkeit befestigen kann“.<sup>336</sup> Da das individuelle Aneignen von Erfahrungen in diesem Modell zur kontinuierlichen Erweiterung eines von vornherein auf objektive Allgemeingültigkeit angelegten Wissens beiträgt, lassen sich subjektive und individuelle sowie objektive und kollektive Eigenschaften genau an dieser Übergangsstelle nicht voneinander ablösen: Nur diejenigen subjektiv erlangten Eindrücke, die sich tatsächlich als von dem Individuellen abstrahierte, allgemeingültige Erfahrungen bewähren, sollen als objektive Anteile des Gemeinnsinns des inneren Menschen überdauern und diesen anreichern. Es darf hier nochmals daran erinnert werden, dass es in Eugenius' Modell gerade die Körper und die materiellen Umstände bzw. der äußere Mensch und dessen körperliche Organe sind, die die je individuellen, vergänglichen Eigenschaften und Vermögen des Menschen konstituieren, wogegen das Seelische bzw. der innere Mensch für die kollektiven und somit unvergänglichen (perzeptiven) Kerneigenschaften und Vermögen des Menschen einsteht. „Die Organe des innern Menschen sind überall einerley. So wie das Aug in

---

<sup>333</sup> Vgl. MAYDELL/WIEHL 1974: *Gemeinsinn*, Sp. 245; Astrid von der LÜHE: *Sensus communis III. Neuzeit*. In: *HWPPh.* Bd. 9. 1995, Sp. 639–661, hier Sp. 639–641 u. 644–646.

<sup>334</sup> GROSSE 1789: *Helim*, S. 55, 94, 95.

<sup>335</sup> GROSSE 1789: *Helim*, S. 55 f.

<sup>336</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: *Erstes Gespräch*, S. 29.

jedem Menschen Aug, das Ohr überall Ohr ist. [...] Der innere Mensch fühlt, sein Verstand denkt, seine Einbildungskraft mahlt [...] anders, je nachdem der äussere Mensch [...] anders modificirt [...] worden ist [...].“<sup>337</sup> Wenn der Mensch aber nun perfektibel gedacht wird und wenn er seine leibseelischen Perzeptions-, Empfindungs- und Erkenntnisorgane entwickeln kann, muss es möglich sein, dass individuell erworbene Errungenschaften (wie jene des in der Seelenwanderung weiter erprobten moralischen Sinnes) dauerhaft erhalten bleiben – zumindest als Dispositionen, als potenzielle Anlagen für einst bereits erreichte Vermögen. Diese sich erworbenen und sich verfestigenden Eigenschaften werden folglich von vergänglichen und materiellen Individualanteilen zu ewigen, ‚seelischen‘, über alle individuellen Inkarnationen eines Subjekts hinaus gültigen Kerneigenschaften des Menschen.

Auf die Möglichkeit einer längerfristigen Modifikation des inneren Menschen gibt Eugenius Hinweise, als er von Cleomathus gefragt wird, was der innere Mensch denn nun über das einzelne Leben hinaus mitnimmt, „wenn er von Form zu Form wandelt“, daran aber keine konkreten Erinnerungen mehr hat. Eugenius antwortet:

Freylich, die Erinnerung wo er die Erfahrung gesammelt hat [nimmt er] nicht [mit], aber unendlich oft die Einwirkung seiner Erfahrung. Woher kommt das bey manchen so instinctmäsige moralische Gefühl? sollte dieses nicht schon eine Modification seyn, die der innere Mensch in einer andern Gestalt gelitten hat? Woher kommts, daß bey einigen der Verstand so leicht Wahrheit findet, und combinirt? Sollte das nicht Folge der Modification des Organs seyn, die in einer andern Gestalt gegeben worden ist?

Das „instinctmäsige moralische Gefühl“ bzw. der „[i]nstructmäsige[ ] Geschmack“<sup>338</sup> für Gut und Böse, Glück und Unglück ist also der Teil derjenigen Erfahrungen und Empfindungen in Bezug auf bestimmte Situationen, die als ein fester Bestandteil des inneren Menschen über den Tod des Subjekts und über die Erinnerungen an konkrete Erlebnisse hinaus erhalten bleiben sollen. Und auch „der Menschensinn, das [...] unmittelbare Gefühl der Wahrheit oder der Falschheit einer Idee“<sup>339</sup> soll offenbar über den Tod hinaus gestärkt werden können, so dass er später aus gewissen tief eingprägten und nicht konkret bewussten Erfahrungen heraus „so leicht Wahrheit findet“.

### 3. Exkurs: Der selbstgenussorientierte Glückseligkeitsbegriff

Der Begriff der Glückseligkeit kann einerseits auf eine lange theologische Tradition zurückblicken, andererseits handelt es sich um einen Schlüsselbegriff der Aufklä-

---

<sup>337</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 36 f.

<sup>338</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

<sup>339</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 20 f.

rung überhaupt, der dort seinen zentralen Ort in der Philosophie erlangt hat.<sup>340</sup> Augustinus und mit ihm auch die Frühscholastik bestimmen Glückseligkeit als einen ewigen, jenseitigen Zustand nach dem Tode: der Mensch ist demnach erschaffen worden, damit er einst im Genuss Gottes glücklich sei.<sup>341</sup> Entscheidend für die weitere Geschichte des Glückseligkeitsbegriffs ist zum einen das Verhältnis zwischen einer sich aus der gänzlich uneigennütigen Liebe zu Gott ergebenden, wahren Glückseligkeit und einem ichbezogenen Streben nach eigener, falscher Glückseligkeit, zum anderen das (sich daran anschließende) Verhältnis zwischen einer unvollkommenen, irdischen, endlichen und einer vollkommenen, transzendenten und unendlichen (eschatologischen) Glückseligkeit.<sup>342</sup> Die spezifische Verwendung des Glückseligkeitsbegriffs in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre verweist in wesentlichen Teilen implizit auf die hochscholastischen Bestimmungen Thomas von Aquins zurück, wenn sie die einst zu erreichende wahre, ewige, eschatologische Glückseligkeit des Menschen im gegenwärtigen Leben mit der individuellen Herstellung und dem möglichst stetigen Genuss eines inneren Gemäldes der Glückseligkeit in Verbindung bringt. Thomas stellt zum einen die These auf, dass die Glückseligkeit des Menschen ein spekulativer intellektueller Akt sei, der den Gegenstand der Glückseligkeit – Gott – allererst gegenwärtig mache und dem Willen zum Genuss darbiere.<sup>343</sup> Zum anderen versteht er den irdischen Weg des Menschen zu Gott nicht mehr als Vorbereitung (einiger Auserwählter) auf einen erst jenseitigen Empfang der Glückseligkeit, sondern als einen (für alle Menschen gültigen) Wachstumsprozess, der die bereits gegebene Glückseligkeit aus der irdischen Unvollkommenheit zur eschatologischen Vollendung entwickelt.<sup>344</sup> In diesem Sin-

<sup>340</sup> In der Forschung zur deutschen Aufklärung wurde der Glückseligkeitsbegriff lange Zeit kaum beachtet; einschlägige Monographien hierzu sind daher immer noch ein Desiderat. Einen weiterhin guten Überblick über die noch jungen Versuche, diesem Mangel zu begegnen, liefert die empfehlenswerte, bereits im Jahr 2000 entstandene Studie von Cornel ZWIERLEIN: Das Glück des Bürgers. Eine begriffsgeschichtliche Skizze zur optimistischen Grundmentalität der Aufklärung. In: Hans-Edwin Friedrich, Fotis Jannidis, Marianne Willems (Hg.): Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer, 2006, S. 71–113.

<sup>341</sup> Vgl. Otto Hermann PESCH: Glück, Glückseligkeit II. Mittelalter. In: HWPh. 1974, Sp. 691–696, hier Sp. 692.

<sup>342</sup> Vgl. PESCH 1974: Glück, Glückseligkeit II, Sp. 692 f. et passim; ZWIERLEIN 2006: Glück des Bürgers, S. 82.

<sup>343</sup> Vgl. PESCH 1974: Glück, Glückseligkeit II, Sp. 695; Robert SPAEMANN: Glück, Glückseligkeit III. Neuzeit. In: HWPh. Bd. 3. 1974, Sp. 697–707, Sp. 697.

<sup>344</sup> Vgl. PESCH 1974: Glück, Glückseligkeit II, Sp. 695; SPAEMANN 1974: Glück, Glückseligkeit III, Sp. 697. Diese Position ist Teil einer voranschreitenden Naturalisierung und der zunehmenden Verflechtung des platonisch-transzendenten und des aristotelisch-lebensweltlichen Glücksbegriffs miteinander. Zu den Momenten der Naturalisierung des Glückbegriffs vgl. PESCH 1974, Sp. 693, 695; SPAEMANN 1974, Sp. 701. Zur Differenz des platonischen und des aristotelischen Glücksbegriffs vgl. Joachim RITTER: Glück, Glückseligkeit I. Antike. In: HWPh, Bd. 3. 1974, Sp. 680–691, hier Sp. 680–686. Die thomistische Verknüpfung von diesseitigem und jenseitiger Glückseligkeit tritt durch Luthers Verdammung der thomistischen Scholastik und der aristotelischen Glückseligkeitslehre (vgl. PESCH 1974, Sp. 696) nur vorübergehend in den Hintergrund, wie Zierlein zeigt: Er revidiert damit die lange Zeit übliche These von einer klaren Abgrenzbarkeit der aufklärerischen von den vorangehenden Glückseligkeitsbegriffen (vgl. ZWIERLEIN 2006: Glück des Bürgers, bes. S. 76–81).



ne werden auch die (naturalisierten) Seelenwanderungstheorien in der Aufklärung offenbar verwendet, um den diesseits- und den jenseitsbezogenen bzw. den philosophischen und den theologischen Glückseligkeitsbegriff ineinander überführbar zu machen.

Denn in der Neuzeit wird der Glückseligkeitsbegriff zwar weiterhin von Seiten der Theologie, aber in zunehmender Abgrenzung voneinander auch von Seiten der Philosophie her bestimmt. In der theologischen Ethik wird er zusehends in Bezug auf die Gehorsamkeit gegenüber Gott und auf das Jenseits perspektiviert, während er in der philosophischen Ethik dagegen als eng verknüpft mit der Natur und der Bestimmung des Menschen auf Erden verstanden und dann letztendlich im Hinblick auf Regeln und Techniken für die praktische Lebensführung erörtert wird.<sup>345</sup> Entscheidend wird nun die Unterscheidung zwischen einem objektiven und intentionalen Gehalt des Glücks (wie das Erreichen von Tugendhaftigkeit, eines vernünftigen Lebens oder der Erkenntnis Gottes) einerseits und einem individuellen, subjektiven (Ist-)Zustand des Glücks (oder des Glücksempfindens) andererseits.<sup>346</sup> Im 17. Jahrhundert erlangt auch ein subjektivistisches Glückseligkeitsverständnis seinen Höhepunkt, bei dem das Handeln und der moralische Bewertungsmaßstab des Einzelnen bloß rational daran orientiert werden, wie nachhaltig und umfangreich aktuelle individuelle Neigungen und Bedürfnisse befriedigt werden können. Diese rationale Einstellung hat zwar eine Rückstellung der eigenen vor den fremden Bedürfnissen zur Folge, aber nur insofern dadurch ein zwar verspäteter aber dann gesteigerter und dauerhafterer Lustgewinn zu errechnen ist.<sup>347</sup> Aber auch jenseits dieses hedonistischen Kalküls (und wahrscheinlich aufgrund der zunehmenden Orientierung der Wissenschaften an wahrnehmungsphysiologischen Fragen) werden Lust, Vergnügen und angenehme Empfindungen langsam zu allgemein verbreiteten Kriterien des Glücks bzw. Schmerz, Ekel und Missfallen bzw. zu Kriterien des Unglücks. Diese an der subjektiven leiblichen und seelischen Empfindung orientierten Kriterien bleiben auch bestehen, als sich im Verlauf des 18. Jahr-

---

<sup>345</sup> Vgl. ZWIERLEIN 2006: Glück des Bürgers, S. 80, 82, 84, 86.

<sup>346</sup> Vgl. SPAEMANN 1974: Glück, Glückseligkeit III, Sp. 697–702.

<sup>347</sup> Zum zweckrationalistischen Glückseligkeitsparadigma aus sozialgeschichtlicher Perspektive vgl. Gerhard VOWINCKEL: Christian Garve und das Ende der Glückseligkeitslehre. In: Zeitschrift für Soziologie 18:2 (1989), S. 136–147; ders.: Die Glückseligkeitslehre und die Entstehung der Staatsgesellschaften. In: Alfred Bellebaum (Hg.): Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992, S. 32–47. Ob die (Wieder-)Entstehung eines gesellschaftsübergreifende Konsens' allerdings tatsächlich als Ursache für die Etablierung der gesinnungsethischen Moraltheorie gelten bzw. sein Wegfall als Ursache für den Aufstieg jener zweckrationalistischen Ethik in der Neuzeit verstanden werden kann, wie es Vowinckel durchgehend behauptet, ist fraglich. So wie das Bürgertum auch am Ende der Frühen Neuzeit noch alles andere als eine homogene soziale Einheit ist und sich offenbar vielmehr erst durch die Herstellung, Verbreitung und Annahme eigener kultureller Codes und Symbole konstituiert (vgl. Hans-Edwin FRIEDRICH, Fotis JANNIDIS u. Marianne WILLEMS: Einleitung in: FRIEDRICH/JANNIDIS/WILLEMS 2006 (Hg.): Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert, S. ix–xv), tragen doch vermutlich gerade auch die Konzepte der Gesinnungs- und Naturethik erst zur Etablierung solch gesellschaftsübergreifend existierender bürgerlicher Werte (jenseits der Religionen) bei.

hundert die Vorstellung einer inter- bzw. überpersonal verankerten, gefühls- oder gesinnungsbasierten, naturgegebenen Moral weiter durchsetzt (wie etwa bei Shaftesbury, Hume, Rousseau oder La Mettrie)<sup>348</sup>. Selbst Locke mit seiner Naturrethik richtet den Glückseligkeitsbegriff um 1700 nicht an einem intendierten Allgemeingut aus, sondern allein am lustvollen Zustand des Einzelnen: Glückseligkeit ist für ihn ein Maximum von individuellem Genuss oder Vergnügen. Genuss und Glück unterscheiden sich folglich nur quantitativ voneinander; und etwas Gutes ist für ihn ausdrücklich dasjenige, was ein Genusserzeugungspotenzial besitzt.<sup>349</sup> Entsprechend des üblichen Leib-Seele-Dualismus' differenziert auch Locke die empfundenen Genüsse (oder Leiden) dabei – ähnlich wie alle seine Zeitgenossen – in körperliche und geistige Genüsse (bzw. Leiden).<sup>350</sup> Bei der zunehmenden historischen Orientierung des Glücksbegriffs an subjektiven Empfindungskriterien ist also zu beachten, dass angenehme wie unangenehme Empfindungen am Ende der Frühen Neuzeit begrifflich keineswegs auf körperlich-sinnliche Phänomene beschränkt werden, sondern vielmehr das gesamte leibseelische Perzeptionsspektrum umfassen. Speziell die anzustrebende ewige, vollkommene (theologische) Glückseligkeit zielt dabei weiterhin auf „höhere“, geistige und objektiv gültige anstatt auf „niedere“, sinnliche und nur subjektive Genüsse ab.

Mit der Emanzipation der Philosophie von der Theologie in der Aufklärung verwischt die theologische und philosophische Glückseligkeitssemantik dann zusehends: In dem Maße, in dem die Philosophie nun auch theologische Kompetenzbereiche übernimmt und die Funktion der moralischen Führung erhält, werden Religion und Theologie ihrerseits als Lehren zur Erlangung der (irdischen) Glückseligkeit verstanden. Die irdische Glückseligkeit soll nun direkt zur jenseitigen Glückseligkeit beitragen bzw. nach dem irdischen Leben direkt fortgesetzt und nur graduell erhöht werden. An die Stelle von Gott als gnadenbringende und vollkommene Glückseligkeit verleihende Instanz treten nun zunehmend die Subjekte mit ihren perfektiblen leibseelischen Erkenntnisvermögen, die in der eigenen Betrachtung der (göttlichen) Vollkommenheit selbst ein wachsendes Vergnügen und Glückseligkeit erlangen können.<sup>351</sup> Besonders deutlich wird diese Konzentration

---

<sup>348</sup> Vgl. SPAEMANN 1974: Glück, Glückseligkeit III, Sp. 699–702.

<sup>349</sup> Vgl. LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, Buch II, Kap. 20, § 2; SPAEMANN 1974: Glück, Glückseligkeit III, Sp. 699 unten.

<sup>350</sup> Auf der Grundlage seiner sensualistischen und vollständig ideenbasierten Erkenntnis- und Wahrnehmungstheorie versteht Locke die Differenz zwischen körperlichen und geistigen Genüssen allerdings nicht als eine ontologische, sondern nur als eine sprachlich-konzeptionelle Unterscheidung: Er betrachtet beide als verschiedene Zustände ein und desselben (leibseelischen) Bewusstseins, die durch äußere, körperliche oder durch innere, geistige Modifikationen (Gedanken) verursacht werden (vgl. LOCKE 1979 [1700]: Human Understanding, Buch II, Kap. 20, § 2, S. 229).

<sup>351</sup> Vgl. ZWIERLEIN 2006: Glück des Bürgers, S. 84 u. 86–88.

auf die Perzeptionsfähigkeit des Subjekts anhand von Leibniz' Glückseligkeitsverständnis.

### 3.1 Leibniz

Für Leibniz sind Freude, Lust und angenehme Empfindungen die Resultate einer nur dem Menschen und höheren Geistern möglichen, bewusst reflektierenden Teilhabe an wahrer göttlicher Vollkommenheit, die er als den objektiven Gegenstand der Glückseligkeit versteht.<sup>352</sup> Er betont die notwendige Beständigkeit der Glückseligkeit und führt hierfür neben reflexiven Anteilen auch ein dynamisch-progressives und selbstreferenzielles Moment in den Glückseligkeitsbegriff ein. Anders als bei Locke kann Glückseligkeit für ihn gerade nicht in einem maximalen Grad oder einem statischen Zustand der Vergnügen bestehen – dies brächte Überdruß und Erstarren hervor –<sup>353</sup>, sondern nur in der beständigen Zunahme der Vergnügen: Glückseligkeit ist eine Freude, die nicht ohne das stetige Fortschreiten zu neuen Freuden bestehen kann, notiert er sinngemäß auch andernorts.<sup>354</sup> Leibniz schreibt:

Die Glückseligkeit ist der Stand einer beständigen Freude. / *Freude* ist die Einnehmung des Gemüts mit angenehmen Gedanken. / Angenehm oder lustig [lustvoll, MH] ist, was uns die Empfindung einer guten Gabe (Vollkommenheit, Perfektion) gibt. / *Vortefflichkeit*, Perfektion, Vollkommenheit, Gabe nenne ich alles das, dadurch in einer Sache mehr Selbst-Wesens (Realität) ist als zuvor, [...] Sein, wahre Kraft, Wissen, Richtigkeit, Vorteilhaftigkeit, Denkwürdigkeit. / [...] Die *Freude* ist eine Lust, so die Seele an ihr selbst empfindet. [...] / Die *Lust* ist die Empfindung einer Vollkommenheit oder Vortefflichkeit, es sei an uns oder an etwas anders [...]. / Denn das Bild solcher fremden Vollkommenheit in uns eingedrückt, macht, daß auch etwas davon in uns selbst gepflanzt oder erwecket wird, wie denn kein Zweifel, daß wer viel mit trefflichen Leuten und Sachen umgehet, auch davon trefflicher werde.<sup>355</sup>

Lust und Freude<sup>356</sup> entstehen demnach durch den Eindruck eines besonderen eigenen oder fremden Guts, einer wesentlichen Gabe, Kraft, Vorteilhaftigkeit oder

---

<sup>352</sup> Vgl. Clemens SCHWAIGER: Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995, S. 170, in seiner Paraphrase des Glücksbegriffs bei Leibniz: „Menschliches Glück ist nicht einfach ein höherer Grad von Lust, sondern unterscheidet sich wesentlich vom animalischen Lustgefühl, da sich der Charakter der Lust durch das Moment der Reflexion entscheidend verändert.“

<sup>353</sup> Vgl. SCHWAIGER 1995: Das Problem des Glücks, S. 180.

<sup>354</sup> Vgl. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: Textes inédits, d'après les manuscrits de la bibliothèque Provinciale de Hanovre. Hrsg. v. Gaston Grua. Bd. 1. Paris: Presses Univ. de France, 1948, S. 95, zitiert nach SPAEMANN 1974: Glück, Glückseligkeit III, Sp. 700: „Beatitudo non consistit in summo quodam gradu sed in perpetuo gaudiorum incremento.“ Nach Spaemann und Schwaiger greift Leibniz dabei Hobbes' Glückseligkeitsdefinition auf, der diese als ein ununterbrochenes Fortschreiten von einer Begierde zur Anderen versteht und der die Antizipation des künftigen Genusses explizit zum gegenwärtigen Genuss zählt (vgl. SPAEMANN 1974, Sp. 698; SCHWAIGER 1995: Das Problem des Glücks, S. 179).

<sup>355</sup> Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: Von der Glückseligkeit. In: Ders.: Opuscules metaphysiques. Kleine Schriften zur Metaphysik. [Zweisprachige Ausg.] Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft, 1985, S. 391–401, hier S. 391 f. (Hervorhebungen auch hier i. O.).

<sup>356</sup> SCHWAIGER 1995: Das Problem des Glücks, S. 154, bemerkt, dass sich der Lustbegriff bei Leibniz in der Regel auf Einzelempfindungen und der Begriff der Freude auf die Gesamtbefindlichkeit bezieht.

Vollkommenheit in uns (genauer in unsere Seele bzw. Wesenssubstanz), wodurch das so angeeignete bzw. empfundene (eigene oder fremde) Wesen an individueller Kraft, Richtigkeit oder Wesenhaftigkeit gewinnt. Leibniz versteht das individuelle Wesen eines Dinges, sein substanzielles Sein, seine Realität oder „Seele“ auch hier als eine Entelechie, die ihren zu verwirklichenden, vollkommenen Zweck bereits in sich enthält und entwickeln kann. Weil das Empfinden von (individueller) Vollkommenheit die eigene Vollkommenheit erweitert, kann er sagen: „*Vollkommenheit* nenn ich alle Erhöhung des Wesens.“<sup>357</sup> Bestehende Vollkommenheit bewirkt deren Ausbreitung und Erweiterung: „[A]lso erzeiget sich [...] die Vollkommenheit in der Kraft zu wirken, wie denn alles Wesen in einer gewissen Kraft besteht [...]“<sup>358</sup>

Für Leibniz sind jeder Körper und jede Sinneswahrnehmung zwar ontologisch betrachtet nur die Erscheinungen einer monadischen Seele und ihrer individuellen Organisationsvermögen; trotzdem legt er die Basis für ein ästhetisches Verständnis der Erkenntnis in den unteren, weniger bewussten seelischen Vermögen,<sup>359</sup> wenn er das Vermögen der Empfindung von Vollkommenheit als unabhängig von höheren Verstandesleistungen erklärt:

Man merket nicht allezeit, worin die Vollkommenheit der angenehmen Dinge beruhe, oder zu was für einer Vollkommenheit sie uns dienen, unterdessen wird es doch von unserm Gemüte, obschon nicht von unserm Verstande empfunden. Man sagt insgemein: es ist, *ich weiß nicht was*, so mir an der Sach gefället, das nennet man *Sympathie* [...].<sup>360</sup>

Der Modus des Empfindens umfasst bei Leibniz sowohl die höheren, geistigen und bewussten wie auch die niederen, zuweilen nichtbewussten seelischen Vermögen, Empfindungen und Vorstellungen: Vollkommenheit wird also nicht erst durch eine bestimmte Form der (rationalen) Erkenntnis begriffen – wie später in der Auffassung von Leibniz' Schüler Wolff –,<sup>361</sup> sondern kann sowohl deutlich vom Verstand als auch verworren vom Gemüt „empfundene“ werden.<sup>362</sup> Da Empfindungen für

---

<sup>357</sup> Leibniz 1985b: Glückseligkeit, S. 393; vgl. hierzu auch SCHWAIGER 1995: Das Problem des Glücks, S. 124 f.

<sup>358</sup> LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 393. Auf die wichtige Figur der Übertragung, Fortpflanzung und Virulenz individueller Vollkommenheit im Kontext der Seelenwanderung wird im *Kapitel 4* eigens zurückzukommen sein.

<sup>359</sup> Vgl. Rainer PIEPMAIER: Empfindung I. In: HWPh. Bd. 2. 1972, Sp. 456–464, hier Sp. 457 f.

<sup>360</sup> LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 392.

<sup>361</sup> Vgl. SCHWAIGER 1995: Das Problem des Glücks, S. 126.

<sup>362</sup> Auch wenn sich der Begriff der Empfindung hier allgemein auf jeden inneren Zustandswechsel der Seele bezieht, differenziert Leibniz „deutliche“ (d. h. geordnete, distinkte) und „verworrene“ (d. h. ungeordnete, diffuse) Empfindungen bzw. Vorstellungen und ordnet erstere dem Verstand, letztere dem Gemüt und den äußeren Sinnen zu (vgl. z. B. LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 391–396). Vgl. SCHWAIGER 1995: Das Problem des Glücks, S. 139–153, der die Differenzen im Begriffsgebrauch zwischen Leibniz und Wolff erörtert; Werner SCHÜRLER: Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen „système commun“ und „système nouveau“ und dem Versuch ihrer Vermittlung. Berlin: de Gruyter, 1992, S. 51–55, der zudem die Bedeutung der „klaren“ und der „dunklen“ Ideen bei Leibniz differenziert. Leibniz betont zudem, dass die höheren Formen der Glückseligkeit nur unter Zuhilfenahme des Verstandes erlangt werden könnten: „[D]enn obschon bei aller Lust sich

Leibniz ganz allgemein Vorstellungen der Seele sind, und da auch die Wahrnehmung für ihn nur die Veränderung eines inneren Seelenzustands darstellt, der im Rahmen der prästabilierten Harmonie den äußeren Veränderungen entspricht,<sup>363</sup> so ist der Begriff der Empfindung für ihn immer schon primär auf den inneren Zustandswechsel der Seele bezogen gedacht – und weniger auf eine äußere Einwirkung. Jeder vorübergehende Zustand der Seele (von einer Empfindung bzw. Vorstellung zur anderen) ist für ihn letztlich eine Perzeption, die diese allererst an sich selbst empfindet (und nach Leibniz im Grunde auch ganz allein aus sich heraus bewirkt).<sup>364</sup> Und aus diesem Grund ist auch die Freude an der Empfindung eigener oder fremder Vollkommenheit eigentlich „eine Lust, so die Seele an ihr selbst empfindet“. Es lässt sich aber eben auch auf der Ebene der Erscheinungen von einer Erhöhung und (harmonisch prästabilierten) Übernahme von Eigenschaften auf dem Wege des Vorstellens bzw. Perzipierens sprechen: Jedes Empfinden von Vollkommenheit resultiert nicht nur sondern basiert zugleich auf schon einer Vorstellung (oder Perzeption) von Vollkommenheit, als Bezugspunkt für die folgenden Empfindungen, die als Vorstellung bereits Teil des perzipierenden Selbst ist und als ein solcher (vollkommener) Selbstanteil nochmals empfunden und genossen werden kann. „Denn das Bild solcher fremden Vollkommenheit in uns eingedrückt, macht, daß auch etwas davon in uns selbst gepflanzt oder erwecket wird [...]“<sup>365</sup> Auch hiernach besteht die Möglichkeit zur Wahrnehmung und perzeptionellen Übernahme eines Anderen überhaupt erst durch dessen latentes Vorhandensein im eigenen Selbst, durch eine Beziehung der „*Sympathie*“<sup>366</sup>, der Ähnlichkeit und substanziellen Verwandtschaft. Weil „Vollkommenheit [...] alles das [ist], dadurch in einer Sache mehr Selbst-Wesens (Realität) ist als zuvor, [...] Sein, [...] Denkwürdigkeit“<sup>367</sup>, beruht Vollkommenheit bei Leibniz bereits per Definitionem auf einer selbstreferenziellen und (selbst-)reflexiven Beziehung. Ein (vollkommenes) Objekt wird dadurch in seinem eigenen (inhärent geistigen) Wesen erhöht, wenn es von einem Subjekt seinem wahren Wesen nach empfunden, erkannt und dadurch in der Welt verbreitet und (geistig) reproduziert wird.

Dieses selbstreferenzielle und selbstreflexive Moment – die sich progressiv steigernde Wechselbeziehung zwischen dem Genuss Gebenden und dem Genie-

---

die Empfindung einer Einstimmigkeit und Ordnung findet, je dennoch wo solche Ordnung verborgen, wird unser Gemüt dadurch nicht erleuchtet, [...] sondern nur bewegt, dem Trieb zu folgen, welcher im Dunklen oft verleitet [...]; aber wenn unsre Lust zugleich unseren Verstand erleuchtet [...], kommen wir dadurch wahrhaftig und sicherlich zu mehrer Kraft, Freiheit und Vollkommenheit [...]“ (LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 396)

<sup>363</sup> Vgl. PIEPMAIER 1972: Empfindung I, Sp. 457. Zur monadologischen Theorie der Übertragung in der Wahrnehmung siehe Kap. I.2, S. 36 ff. in dieser Arbeit.

<sup>364</sup> Vgl. LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 13–16 (§§ 7, 10–15).

<sup>365</sup> LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 391.

<sup>366</sup> LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 392.

<sup>367</sup> LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 391.

ßenden bzw. zwischen der Vorstellung und dem Vorstellenden – sieht Leibniz als Kern seines Glückseligkeitsbegriffs auch im christlichen Gebot der Gottes-, Nächsten- und Eigenliebe gegeben:

[A]lles [...] und noch ein mehreres, steckt in der Hauptregel der christlichen Religion, daß wir Gott über alles und andere Menschen wie uns selbst lieben sollen. / Dies sind auch die Lehren der höchsten Vernunft. Denn die größte Lust ist in Liebe und Genießung der größten Vollkommenheit und Schönheit. Es wird auch, wie oberwähnet, dem Liebenden und Genießenden selbst solche Vollkommenheit so viel dadurch tunlich eingepflanzt.<sup>368</sup>

Leibniz löst hier den durch die scholastische Theologie überlieferten Gegensatz zwischen eigennütziger und uneigennütziger Liebe im Glückseligkeitsbegriff auf, indem er Liebe definiert als das Vergnügen an der Vollkommenheit (bzw. an dem Glück) des anderen – und indem er damit nicht nur eigenes und fremdes Glück gleichsetzt,<sup>369</sup> sondern auch fremde und eigene Vollkommenheit ineinander überführbar macht. Glückseligkeit ist demnach Freude, Lust und Liebe im Genuss fremder Vollkommenheit, die um ihrer selbst willen an dem Anderen genossen wird. Der „Liebende[ ] und Genießende[ ]“ gewinnt „solche Vollkommenheit“ des Geliebten gerade erst durch die uneigennützige Liebe. Erst durch diese Liebe wird er fähig, das Vollkommene am Anderen in seiner Vorbildfunktion zu erkennen, und erst hierdurch kann eine Übertragungsbeziehung entstehen, bei der das Andere in das eigenen Selbst verpflanzt, dort erhöht und weiterbestehen wird.

Erst wenn der (Selbst-)Genuss der verinnerlichten und (an sich selbst) erkannten Vollkommenheit aber so nachhaltig, selbstreflexiv und systematisch gesucht und vorgestellt wird, dass dieser Genuss zu einer kontinuierlichen Entfaltung des eigenen „Selbst-Wesens“ im Sinne seiner Bestimmung führt, dann gelangt die menschliche Seele in den Genuss beständiger Glückseligkeit:

Wenn nun die Seele in ihr selbst eine große Zusammenstimmung, [...] Kraft oder Vollkommenheit fühlet und folglich darauf Lust empfindet, so verursacht solches eine Freude [...]. / Allein es kann in uns eine unzeitige und unmäßige Freude sein [...], dadurch folglich andere höhere Kräfte und Wirkungen geschwächt werden [...]. / Derowegen ist nötig, daß man zwar Freude, aber in solchen Dinge suche, dadurch wir zu beständiger Freude gelangen. [...] so müssen wir solche Freudenmittel suchen, dadurch die Seele [...] verbessert und in ihrem ganzen Wesen erhöht werde. / So ist derowegen kein Ding, so von ohngefähr zu tun, sondern eine große Wissenschaft, verstehen, was wahre und beständige Freude bringe. Und wird dazu erforderlich, daß man unsere und anderer Dinge Natur [...] verstehe.<sup>370</sup>

Eine beständige, sich selbst fortwährend übertreffende Glückseligkeit kann vom Menschen nach Leibniz nicht durch das zufällige Auffinden von individuellen „Freudenmittel[n]“ erreicht werden, sondern nur auf dem Wege eines systematischen und bewusst reflektierten Suchens und Verstehens dieser „Freudenmittel“

---

<sup>368</sup> LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 395.

<sup>369</sup> Vgl. SPAEMANN 1974: Glück, Glückseligkeit III, Sp. 700. Aber auch der intentionale, moralisch geforderte Gehalt und der subjektive Erfüllungszustand der Glückseligkeit fallen so zusammen: Im Befolgen der wahren natürlichen Bestimmung (des Sollens) wird sich unweigerlich die Belohnung (und das Wollen) einstellen, so ist die Idee.

<sup>370</sup> LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 394 f.

im Sinne einer Wissenschaft.<sup>371</sup> Um aber theoretisch fundiert zu „verstehen, was wahre und beständige Freude bringe“, ist für den Menschen eine ebenso systematische Auseinandersetzung mit der menschlichen Natur und mit dem Wesen der anderen Dinge vonnöten. „Glückseligkeit [als] der Stand einer beständigen Freude“<sup>372</sup> kann also nicht durch willkürliche Bemühungen erreicht werden, sondern bedarf einer aktiven Auseinandersetzung mit dem, was man als Vollkommenheit und Glückseligkeit empfindet und was man sich hierunter vorstellt. Dies setzt letztlich ein immer tieferes und deutlicheres Verständnis vom Wesen und Zweck des eigenen Subjekts und der Welt voraus (bzw. beruht seinerseits auf der gezielten Höherentwicklung der entsprechenden Vorstellungen von diesen Dingen). Auf dem Wege der individuellen Erkenntnis- und Glückseligkeitszunahme des Menschen werden sich diesem dann mit der Vollkommenheit auch die zweckhafte Einrichtung des Ganzen und der eigene vollkommene Zweck im Ganzen immer deutlicher offenbaren. Auch damit sind die individuellen Versuche der Erlangung von Glückseligkeit niemals Selbstzweck und führen nicht zu einer blinden Aneignung von Genüssen und Erkenntnissen, sondern ermöglichen die zweckmäßige und umsichtige Einordnung des eigenen Selbst in die Welt.

Der Begriff des Selbstgenusses, wie er in den Seelenwanderungstexten von Schlosser, dem Anonymus und Grosse im Zusammenhang mit dem Begriff einer progressiven Glückseligkeit erwähnt wird, wäre also auch im Rückblick auf Leibniz vor allem als ein selbstreflexiver geistiger Genuss zu verstehen, bei dem sich das Subjekt praktisch und theoretisch mit der eigenen Fähigkeit zum Empfinden, Vorstellen und Genießen von Vollkommenheiten auseinandersetzt. Der Selbstgenuss bezöge sich auf die von Gott verliehenen Fähigkeit (und Bestimmung) des Menschen zur immer vollkommeneren geistigen Erfassung, Repräsentation und Erhöhung der Dinge. Ganz ähnlich wie in den Seelewanderungstexten der 1780er Jahre wird damit schon in Leibniz' progressivem Glückseligkeitsverständnis die systematische und selbstreflexive Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst und mit dem Wesen aller Dinge in der Welt zur programmatischen Bestimmung des Menschen erhoben. Um die Höherführung und Vervollkommnung seiner Selbst und der Dinge zu gewährleisten, ist es das Schicksal des Menschen (bzw. jedes vernunftbegabten Geistes), sich selbst, seine individuellen leibseelischen Fähigkeiten und die sich daraus ergebenden Bestimmungen als Subjekt in allen denkbaren Verhältnissen zur Welt genießen zu lernen: „Sich genießen [...]; seines klaren Verstands, seines fühlendes Selbstes genießen; und jenes immer rein, dieses immer warm und

---

<sup>371</sup> „Weisheit ist nichts anderes als die Wissenschaft der Glückseligkeit, so uns nämlich zur Glückseligkeit zu gelangen lehrt“ (LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 391).

<sup>372</sup> Vgl. LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 393 bzw. siehe das ausführliche Zitat auf S. 107 in dieser Arbeit.

wahr.“<sup>373</sup> Die stetige Arbeit an der Vervollkommnung der eigenen Vorstellungen von den Dingen (und von der eigenen Glückseligkeit) muss dabei – wenn man sie zeitlich unbegrenzt denkt – zu annähernd vollkommenen Erkenntnissen vom Wesen und Zweck der Dinge und des eigenen Selbst in der Welt führen. Der herausgestellte Selbstgenuss stellt sich in diesem Sinne als ein Mittel zum Erreichen einer harmonischen Glückseligkeit der gesamten Schöpfung heraus, in dem diese erst über die leibseelische Aneignung und Reflexion (der handelnden Subjekte) zu sich selbst, zu ihrer Bestimmung gelangen kann. In dem Maße, in dem der Mensch sich seiner eigenen leibseelischen Natur und seiner darin liegenden wesenhaften Bestimmung in Bezug auf die Welt bewusst wird, können sich dann die eigene und die fremde bzw. die innere und die äußere Vollkommenheit im menschlichen Handeln aneinander annähern.

Die entscheidende Gemeinsamkeit im Glückseligkeitsverständnis von Leibniz und den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre, ist – neben der dynamisch-progressiven Anlage – die Betonung derjenigen Sichtweise, wonach die Glückseligkeit der Subjekte direkt von dem Umfang und der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen von der Welt abhängig ist. Die Glückseligkeit steigt demnach mit der Qualität der Vorstellungen. Vorstellungen, Empfindungen und Erkenntnisse von den Dingen werden danach zudem niemals direkt und unvermittelt (durch die äußeren Objekte) in das Subjekt eingeprägt, sondern stellen immer schon Ergebnisse einer seelischen bzw. geistigen Auseinandersetzung mit den inneren Repräsentationen oder Bildern der Welt dar. Jede Wahrnehmung, Empfindung und Erkenntnis der Welt – und mithin jeder Zustand des Glücks- oder Unglücks – ist zuallererst eine Empfindung und Erkenntnis an sich selbst bzw. an dem eigenen geistigen Zustand und den bereits vorhandenen Vorstellungen im eigenen Geist, und kann somit erst in der Reflexion auf diese Erkenntnisvoraussetzungen und -prozesse zu höheren und bleibenden Erkenntnissen führen. Weil das eigene Subjekt immer schon konstitutiv an den Empfindungen und Vorstellungen der Dinge beteiligt und in sie eingegangen ist, muss jede echte Erkenntnis (und Glückseligkeit) auf einer selbstreflexiven und systematischen Arbeit am eigenen Selbst und hier insbesondere an den Vorstellungen beruhen. Die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre sind ein Ergebnis dieser Tendenz zur theoretischen Orientierung des Glückseligkeitsbegriffs am Primat der Vorstellungen. Auch sie gehen nicht davon aus, dass eine Außenwelt für geistige Wesen unabhängig von ihren je individuellen Vorstellungen davon existiert. Das Ich und die Umwelt gelangen in einen Austausch miteinander nur vermittelt durch die Eindrücke, Empfindungen oder Vorstellungen, die sich das Ich von der Umwelt und sich selbst machen kann. Und auch sie erheben diese Bedingung

---

<sup>373</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 2.



zum eigentlichen Motor der Welt und ihrer Bestimmung, insofern sie darauf abzielen, den subjektiv vorhandenen Vorstellungs- und Handlungsraum des eigenen Selbst kontinuierlich auszuweiten.

### 3.2 G. F. Meier

Eine historische Verbindungslinie zwischen dem selbstreferenziellen Genuss der Glückseligkeit bei Leibniz und dem Begriff des Selbstgenusses in den Seelenwanderungsmodellen der 1780er Jahre lässt sich im deutschsprachigen Raum über die philosophische Linie Leibniz–Wolff–Baumgarten–Meier–Sulzer rekonstruieren.<sup>374</sup> Trotz aller idiosynkratischen Unterschiede und Transformationen ist dabei insgesamt eine deutliche Tendenz zu einer immer stärkeren Betonung der individuellen Vorstellungen bzw. Ideen für den Weg zur vollkommenen Glückseligkeit feststellbar. In der deutschen Philosophie verbreitet zunächst vor allem Christian Wolff (und der Wolffianer Johann Christoph Gottsched) wesentliche Bestandteile des progressiven und philosophischen Glückseligkeitsverständnisses des Leibniz im Sinne eines ungehinderten Fortschritts zu immer höheren Vollkommenheiten und im Sinne der engen Verknüpfung mit dem Konzept der Lust – allerdings in einer stärker rationalistischen Form.<sup>375</sup> Dies ist auch im Hinblick darauf erwähnenswert, dass sich gerade unter den Wolffianern im 18. Jahrhundert ein Gros aktiver Befürworter einer als natürlich und vernünftig verstandenen Metempsychose finden, wie Martin Mulsow mehrfach aufgezeigt hat.<sup>376</sup> Der philosophisch-erkenntnistheoretisch ausgerichtete, progressive Glückseligkeitsbegriff und die Idee der Seelenwanderung gehen hier offenbar eine nachhaltige Melange ein.

Wie angesprochen führt die zunehmende Konzentration auf die Vorstellungen dazu, dass Gott als ursprüngliche Instanz der Verleihung ewiger Glückseligkeit

---

<sup>374</sup> Dank gilt Frank Grunert (Halle) für die freundlichen und zielführenden Hinweise dahingehend, die Recherche zum selbstgenussorientierten Glückseligkeitsbegriff über Sulzer hinaus auf die Wolffianer Meier und Baumgarten auszudehnen.

<sup>375</sup> Glückseligkeit geht auch bei Wolff mit Lust zusammen. Lust ist ihm aber nicht eine (potenziell auch verworrene) Empfindung, sondern die anschauende Erkenntnis einer Vollkommenheit. Wolff bemerkt die Rückwirkung fremder Vollkommenheit auf das eigene Sein nur indirekt, wenn er die durch eine erkannte Vollkommenheit evozierte Lust als Motor tugendhaften Handelns beschreibt. Auch das Gewährwerden der eigenen Kräfte und Fähigkeiten wird beim ihm nicht mehr explizit als konstitutiver Faktor angesprochen. (Vgl. hierzu SCHWAIGER 1995: Das Problem des Glücks, S. 51 f., 55 f., 120 f., 125–132, 172, 179; SPAEMANN 1974: Glück, Glückseligkeit III. Neuzeit, Sp. 702; ZWIERLEIN 2006: Glück des Bürgers, S. 86, 95.) Wie schon bei Leibniz bleibt die Vorstellungskraft auch für Wolff weiterhin die eine und wesensbestimmende Grundkraft der rationalen Seele, aber unter den Vorstellungen kennt er wie Descartes nur bewusste Ideen bzw. Gedanken als Inhalte der Seele an. Einer der wenigen Verbindungen zur monadologischen Repräsentationstheorie besteht bei Wolff in der Definition dieser „vis representativa“ als das Vermögen, „sich die Welt vorzustellen nach dem Stande ihres Körpers in der Welt“ (vgl. hierzu Ernst-Otto ONNASCH: Vorstellung I. In: HWPh. Bd. 11. 2001, Sp. 1227–1237, hier Sp. 1229).

<sup>376</sup> Vgl. MULSOW 1998: Monadenlehre; MULSOW 1999: Vernünftige Metempsychose; MULSOW 2001: Pythagoreer und Wolffianer.

abgelöst wird durch die Erkenntnisleistungen des (menschlichen) Geistes. Irdisches und jenseitiges, subjektives und objektives, profanes und eschatologisches Glück werden dadurch ineinander überführbar. Geht man wie Leibniz, Wolff und Gottsched davon aus, dass die Erkenntnisfähigkeit aller Geister unsterblich ist, nach dem Tode fortbestehen muss und sich stets weiter entwickeln kann, dann bedeutet der Tod nicht mehr einen grundsätzlichen ontologischen und erkenntnistheoretischen Sprung, sondern nur eine noch ausstehenden Fortsetzung in der Höherentwicklung der irdisch bereits erarbeiteten Vorstellungen und der bisher entsprechend erlangten Glückseligkeit. Gottsched formuliert so 1733 ganz in der Tradition von Leibniz (und Wolff):

Die *Glückseligkeit* ist der Zustand eines beständigen Vergnügens. Im Absehen auf uns Menschen, ist sie entweder zeitlich, oder ewig: denn wir können, theils in diesem Leben, theils aber auch nach dem Tode, in den Zustand eines beständigen Vergnügens gelangen. Eben die Mittel, die zu der einen verhelfen, können auch zu der andern dienlich seyn. Ein vollkommen weiser Mann würde sich auch beyde Arten derselben zuwegen bringen können: wenn nur ein solcher unter uns Menschen anzutreffen wäre.<sup>377</sup>

Über die leibniz-wolffianische Philosophie gerät also die Lust, das Vergnügen oder der Genuss an den eigenen perzeptiven und reflexiven Vermögen ins Zentrum der progressiven Glücksauffassungen des 18. Jahrhunderts. Wird dabei der Zuwachs an allgemeiner Glückseligkeit wie bei Gottsched immer schon implizit an die Unsterblichkeit und Vervollkommnung der erkennenden geistigen Subjekte auch nach dem Tode gebunden, so ist es erst Georg Friedrich Meier, der dieses erkenntnisoptimistisch ausgerichtete Unsterblichkeitskonzept innerhalb der leibniz-wolffianischen Glückseligkeitsphilosophie explizit mit der Möglichkeit eines irdischen Wiederkommens nach dem Tode zusammenbringt. Zusätzlich rückt er dabei die Notwendigkeit der Akkumulation sämtlicher subjektiven Erkenntnisse und Perspektiven ausdrücklich in den Vordergrund. Seinen „Beweis, daß die menschliche Seele ewig lebt“ (1751, 21754) begründet Meier zunächst naturphilosophisch mit der „ungemeine[n] haußhälterische[n] Klugheit der Natur“, die keine der materiellen oder immateriellen Bestandteile abhanden kommen lässt, sondern sämtliche Elemente wiederverwertet.<sup>378</sup> Auf diese Vorstellung einer Wanderung aller Elemente durch die Welt wird im Kapitel III noch zurückzukommen sein. Entscheidend ist hier nur, dass Meier aus den natürlichen Prinzipien zur Erhaltung aller Elemente auch auf naturinhärente Prinzipien zur Erhaltung der Seele schlussfolgert.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> Johann Christoph GOTTSCHED: Erste Gründe der gesamten Weltweisheit [...]. Erster, Theoretischer Theil. Mit Kupfern. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf, 1733, S. 3 f. (§ 2, „Einleitung“). Vgl. auch ZWIERLEIN 2006: Glück des Bürgers, S. 86.

<sup>378</sup> MEIER 21754: Beweis, S. 2; vgl. ebd., S. 4–6.

<sup>379</sup> Vgl. MEIER 21754: Beweis, S. 5 f.: Die Natur „wird also mit der Seele des Menschen, mit demjenigen Theile der Menschheit, welcher der wichtigste, würdigste und edelste ist, und um dessent-

In einem zweiten, längeren Schritt legt Meier dann Wert darauf, den Glückseligkeitsgenuss des Einzelnen nicht bloß passiv an dem augenblicklichen Dasein festzumachen, sondern an der aktiven geistigen Antizipation des künftigen eigenen Fortbestehens durch das Subjekt – ähnlich dazu, wie Eugenius später in Schlossers Seelenwanderungstext für die aktive Herstellung des sogenannten Glückseligkeitsgemäldes argumentiert.<sup>380</sup> So setze die Annahme und Vorstellung eines ewigen Seelenlebens nicht nur „meinem unausbleiblich bevorstehendem Tode [...] eine[] heldenmüthige[] Unerschrockenheit entgegen [...], sondern die Vorhersehung [d. h. subjektive Antizipation, MH] des ewigen Lebens ist im Stande, mich die ganze Zeit meines gegenwärtigen Lebens hindurch mit freudigen Empfindungen anzufüllen [...], welche alle Ergötzlichkeiten dieses Lebens überwiegen“.<sup>381</sup> In der leibniz-wolffianischen Tradition ist Glückseligkeit auch für Meier noch das Vergnügen an der (reflexiven) Empfindung (und Erkenntnis) der gottgegebenen eigenen Güter bzw. Vermögen und ihrer Zwecke, und diese Perzeptionsfähigkeit wird am Vorhandensein der Seele festgemacht:

Der Tod ist unstreitig das allergrößte Uebel, welches einer Creatur widerfahren kann, weil er mit dem Verluste aller würrlichen Güter, so gar mit dem Verluste des Gefühls der Güter, verbunden ist. Eine gestorbene Seele ist gar keines Vernügens, und keines würrlichen Besitzes irgendeines Guts fähig. [...]. Man muß also sagen, daß das Leben eines vernünftigen Wesens [...] das gröste Gut desselben zu nennen ist.<sup>382</sup>

Der Tod, genauer die Vernichtung der Seele ist hier mit dem Verlust der selbstreflexiven Wahrnehmungen bzw. des selbstreflexiven „Gefühls“ gleichgesetzt; und „das Leben eines vernünftigen Wesens“ wird dementsprechend nicht an materiellen oder gar biologischen Kriterien festgemacht, sondern an dem Vorhandensein einer rationalen Empfindungs- und Erkenntnisinstanz der eigenen Vermögen. Der „würrliche[] Besitz[] irgendeines Guts“ ist also kein materieller, sondern der Besitz entsprechender Vorstellungen. Meier weist hier nochmals darauf hin, dass insbesondere das Vermögen, sich die eigene Unsterblichkeit denken und hieraus ein Vergnügen empfinden zu können, den Menschen als „vernünftiges Wesen“ vom Tier unterscheidet.

Wer demnach glaubt, er würde im Tod gantz vergehen, [...] kan der recht vergnügt seyn? Es kan zwar ein Mensch wie ein Vieh, sich gantz der Empfindung seines gegenwärtigen Zustandes verlieren, und also kan er zwar über das Gegenwärtige durchaus vergnügt seyn, weil er an seinen bevorstehenden gantzlichen Untergang [...] nicht denckt [...]; allein das hiesse nicht auf eine vernünftige Art vergnügt seyn. [...] Alle unsere Freude über das Gegenwärtige und Vergangene verschwindet, wenn sie nicht unterstützt und erhalten wird,

---

willen der Körper vorhanden ist, noch viel sorgfältiger und sparsamer umgehen. Ich habe also keine Ursach zu glauben, daß die Seele, wenn ich einmal sterben werde, vergehen und gantz umkommen werde.“

<sup>380</sup> Siehe Kap. II.4 in dieser Arbeit.

<sup>381</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 6 f.

<sup>382</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 7.

durch eine Vorhersehung der zukünftigen guten Folgen, welche aus dem Gegenwärtigen und Vergangenen entstehen.<sup>383</sup>

Glück oder Vergnügen und Freude stellen sich demnach nicht erst in der Erfüllung des Künftigen ein (in der künftigen Gegenwart), sondern bereits in der Erwartung des Künftigen selbst. Erst diese Fähigkeit zur Antizipation des eigenen Guts ist das übergreifende Gut, das einen dauerhaften Besitz des Glücksgenusses und eine wirklich nachhaltige Orientierung und Fortexistenz der eigenen Güter neben allen vergänglichen Vergnügen ermöglicht. „Wenn ich [...] ein ewiges Leben hoffe, so kan ich die wahren Vergnügungen dieses Lebens erst recht schmecken.“<sup>384</sup> Gewissermaßen ergibt sich hieraus ein natürlicher Selbsterhaltungstrieb der Subjekte, der in diesem Fall aber nicht biologisch, sondern erkenntnistheoretisch begründet ist.

Die Fähigkeit zur (selbstreflexiven) Empfindung von unterschiedlichsten Vergnügungen (oder Gütern) postuliert Meier nun als ein konstitutives Element der menschlichen Natur – und nach seinem Lehrer Baumgarten versteht er das Empfindungsvermögen dabei wieder deutlich auch in sinnlicher und ästhetisch-ästhetischer Hinsicht, über die bloß rational-begriffliche Beurteilung des Guten hinaus:

Der grosse Urheber der gantzen Natur [...] hat mich in die Kette aller Creaturen dergestalt eingeflochten, daß von allen Seiten her die Vergnügungen auf mich zuströmen, und er hat mir auch so viel Arten der Vermögen verliehen, daß ich im Stande bin, alle diese Arten der Vergnügungen zu empfinden. Wenn die malerischen Stralen des Lichts die gantze sichtbare Welt färben, so habe ich Augen diese stumme Harmonie des Lichts zu empfinden. Wenn die Luft, durch die wirbelnden Bewegungen der Stimmen, in himmlischen Accorden ertönt, so empfinden meine Ohren diese Ergötzungen. [...] Dergestalt werde ich, von dem ersten Anfange meines Lebens an, an das Vergnügen gewöhnt, der Trieb meiner Natur nöthiget mich zum Vergnügen, ich thue alles um des Vergnügens willen, der Verdruß [dagegen, MH] hindert meine gantze Natur in ihren natürlichen Würckungen [...].<sup>385</sup>

Das Empfinden von Vergnügen und Verdruß sind für Meier also natürliche, leibseelisch verstandene Signale der Einhaltung bzw. Nichteinhaltung der eigenen Natur und Bestimmung: Sie sind ein „Trieb meiner Natur“, der den Kurs des Menschen in der beständigen Wechselwirkung mit seiner Umgebung vorgibt.<sup>386</sup> Der Mensch wird hier in den Zustrom der Empfindungen als harmonisch geordnet „eingeflochten“ empfunden – Empfindungen und (von vornherein sinnhafte) Signale, welche er nicht nur passiv erträgt, sondern nach denen er seine spezifisch gegebene Existenz und deren „Würckungen“ im Sinne positiver und negativer Rück-

---

<sup>383</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 7 f.

<sup>384</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 11.

<sup>385</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 11 f.

<sup>386</sup> Vgl. Georg Friedrich MEIER: Philosophische Sittenlehre. Erster Theil. Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde, 1753, S. 1 f. „Ein vernünftiges Wesen, welches glücklich seyn will, muß sich durchaus in die Regeln der Ordnung bequemen, in welche es durch die göttliche Vorsehung gesetzt worden. Eine iede Abweichung von einer wahren Regel ist, eine Verirrung von dem Wege zur Vollkommenheit und Glückseligkeit. Und der Mensch, der seine Vollkommenheit erreichen will, muß alle Regeln, denen er von der Natur unterworfen ist, aufs genaueste beobachten. Er muß alle Regeln der Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes, seines Körpers, seiner Seele, seiner Erkenntnißkräfte und seines Willens beobachten [...]“.

kopplungen ausrichten kann. Der „Trieb meiner Natur“ ist nicht als ein blinder, hedonistischer Befriedigungswillen gedacht, sondern als ein „Trieb zum beständigen Vergnügen“<sup>387</sup>, zu einem möglichst nachhaltigen Vergnügen, das auf die Erhaltung des eigenen (selbstreflexiven) Daseins angelegt ist, auf die Erhaltung jenes eigenen „Leben[s]“ eines vernünftigen Wesens“<sup>388</sup>.

Dazu gehört für Meier sowohl die Erhaltung des eigenen Körpers<sup>389</sup> als auch die Erhaltung gewisser zur eigenen menschlichen Natur gehörender Gedanken: „Solte ich also wohl meiner Natur gemäß denken, wenn ich glauben wolte, meine Seele werde nicht ewig leben? Nein [...]“<sup>390</sup> Meier spricht hier selbstverständlich von dem Denken der eigenen Unsterblichkeit, das sich als logische Schlussfolgerung aus den gewonnenen Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken ergeben und wiederum deren intentionale Nachhaltigkeit im Denken und Handeln sicherstellen soll:

Wer demnach den Tod seiner Seele glaubt, der kan unmöglich mit einiger Zuversicht weit entfernte Absichten, deren Erhaltung viele Zeit erfordert, haben [...], und also ist die Meinung von dem Tode der Seele ein gewaltiges Hinderniß aller wahren Klugheit und Weisheit. [...] Im Gegentheil eröffnet uns die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele die Aussicht in die unumschränkte Ewigkeit [unserer eigenen Absichten, MH]. Unser Leben bekommt einen unermeßlichen Umfang [...]. Wir können uns recht weit aussehende und grosse Entwürffe machen, welche auch die Ewigkeit in sich fassen, und die durch den Tod nicht in Verwirrung gesetzt werden können.<sup>391</sup>

Bereits das Denken der Unsterblichkeit – und nicht allein die angenommene Unsterblichkeit der Seele selbst – hat demnach reale Auswirkungen auf die Reichweite „[u]nser[es] Leben[s]“ bzw. auf die Ausweitung des „Umfang[s]“ des eigenen Denk- und Handlungsrahmens, welche für die Ziel- und Umsetzung langfristiger, lebens- und generationenübergreifender Projekte unverzichtbar ist. Und da diese Praxis einer nachhaltigen Ausrichtung und Nachwirkung der eigenen Gedanken schon bei Meier wiederum auf einen langfristigen Genuss zielt, so kommt seine Theorie bereits jenem ausdrücklich pragmatischen Umgang mit den Unsterblichkeits- und Glückseligkeitsvorstellungen in ihrer Wirkung auf das eigene Leben und Handeln nahe, den die Seelenwanderungstexte in Bezug auf ihr eigenes Thema nahelegen.

Wenn ich mich in dergleichen Betrachtungen einlasse, wenn ich bedencke, [...] daß mich der Gedanke von meinem ewigen Leben, die Kunst beständig vergnügt zu seyn, samt der wahren Klugheit lehrt, und daß er mich mit erhabenen Empfindungen erfüllt und mir wahrhaftig grosse und edle Entschlüsse einflößt; so bin ich so vollkommen geneigt, die Unsterblichkeit meiner Seele zu behaupten [...]; denn ich liebe mich zu sehr, als daß ich

---

<sup>387</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 12.

<sup>388</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 7.

<sup>389</sup> Siehe S. 114 in dieser Arbeit.

<sup>390</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 12.

<sup>391</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 15.

mich sollte in so beruhigenden, vergnügenden, klugen und erhabenen Empfindungen, gerne stöhnen lassen.<sup>392</sup>

Die Vorstellung von einer nachhaltigen Zukunft, in der das eigene Selbst bzw. dessen Entscheidungen unsterblich sind und auf Ewigkeit nachwirken können, ist hier eben nicht nur eine Vorstellung, die beständige Vergnügungen für die Zukunft lehrt und verspricht, sondern welche den Sprecher bereits in der Gegenwart mit „vergnügenden, klugen“ und „mit erhabnen Empfindungen erfüllt“.

In einem dritten und letzten Schritt geht Meier nun von der natürlichen Bestimmung des Individuums (in der selbstreflexiven Empfindung unterschiedlichster nachhaltiger Vergnügen) zur Bestimmung der Welt über. Unter Rückgriff auf ein genauso schon bei Wolff und Baumgarten übliches Argument definiert er, „daß der letzte und vornehmste Zweck dieser gantzen Welt, die Ehre GOTTes und die Verherrlichung derselben, oder die gesamte Religion sey.“<sup>393</sup> Und dabei gilt auch für Meier, was bereits bei Leibniz' Definition der Glückseligkeit anklang:

Die Ehre [GOTTes] ist nicht in GOTT, sondern sie ist als eine Erkenntniß, in dem Verstande oder der Verehrer GOTTes oder der vernünftigen Creaturen, befindlich. [...] Da [...] der höchste Grad der Glückseligkeit einer vernünftigen Creatur, indem höchsten Grade der Ehre GOTTes, dessen dieselbe Creatur fähig ist, bestehe; so ist es einerley ob ich sage, der letzte Zweck GOTTes bey dieser Welt ist seine Ehre, oder ob ich sage, dieser Zweck besteht in dem höchsten Grade der Glückseligkeit der vernünftigen Creaturen.<sup>394</sup>

Meier macht wie Leibniz deutlich, dass die Ehre und der Ruhm Gottes niemals an und für sich, sondern erst in der intentionalen Vorstellung oder „Erkenntniß“ eines Subjekts bestehen. Weil die höchste Glückseligkeit eines Subjekts aus der diesem Subjekt höchstmöglichen Ehre (oder Erkenntnis) Gottes erfolgen muss, ist die Bestimmung der Welt und der Subjekte identisch: beide zielen auf die höchste Ehre Gottes – die hier als eine zunehmende Erkenntnis in der Summe aller vernünftigen, der Selbstreflexion fähigen Geschöpfe gedacht wird.<sup>395</sup>

Derselbe Vergleich zwischen dem eigennützigem und dem altruistischen Herrscher findet sich im gleichen Zusammenhang auch in Schlossers Seelenwandertext wieder. Eugenius erklärt, dass er den Zweck des Einzelnen und des Gan-

---

<sup>392</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 18.

<sup>393</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 64. Vgl. beispielsweise Christian WOLF[F]: *Gesammlete kleine philosophische Schriften, welche meistens aus dem Lateinischen übersezet. Vierter Theil, mit Anm. versehen* von G. F. H. Halle im Magdeburgischen: Rengerische Buchhandlung, 1739, S. 406; BAUMGARTEN 1766: *Metaphysik*, § 701, S. 359 u. § 705, S. 361 f.

<sup>394</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 66 f. Zu Leibniz siehe Kap. II.3.1 in dieser Arbeit.

<sup>395</sup> Vgl. bereits LEIBNIZ 1985 [1695]: *Neues System*, S. 211. „Und man kann sagen, daß alles auf die Vollkommenheit nicht allein des Universums im allgemeinen, sondern auch dieser Geschöpfe [d. h. hier aller vernünftigen Geister, MH] im besonderen gerichtet ist, die zu einem solchen Grad des Glücks bestimmt sind, daß das Universum sich daran beteiligt findet [...]“ Nach Clemens Schwaiger ist das Glück aller für Leibniz ein gezielt dem Menschen aufgegebenes Problem, insofern „Glück ein auf Zukunft hin ausgreifendes Ganzes bezeichnet, die Herstellung einer solchen Totalität aber Sache der Vernunft ist [...]“. Der Mensch sei folglich umso glücklicher, je mehr er seiner vernünftigen Natur gemäß handle.“ (SCHWAIGER 1995: *Das Problem des Glücks*, 170).

zen sowie eigennützige und uneigennützige Glückseligkeitsbegriffe hinsichtlich des Selbstgenusses als identisch verstanden wissen will, und ergänzt:

Ist der König größer der sein Volk bloß mit Kraft, [...] und allem Guten ausrüstet, um mit ihm seinen Zweck auszuführen, dem jedes Individuum unter ihm doch [...] immer als Werkzeug dienen muß; oder der, welcher keinen andern Zweck hat, als daß alle glücklich sind, dem jedes Individuum Hauptzweck ist, und der alles nur herum treiben läßt, damit aus dem Ganzen jeder sein Theil von Wohlseyn ziehen möge?<sup>396</sup>

Bei Schlosser, Grosse und dem Anonymus wird die Seelenwanderungstheorie auf diesem Grundsatz entwickelt. Die Individuen sind demnach nicht dazu geschaffen, um zu einem ihnen äußeren Zweck gebraucht zu werden, sondern um selbständig glücklich zu werden in einer vollkommen zweckhaften Ordnung der Welt, welche auf den Selbstzweck ihrer Elemente abzielt. Dieser Selbstzweck, ein vollkommener und ewiger Genuss an der vollkommenen Einrichtung der Welt und ihres Selbst, erfüllt sich zwangsläufig dann, wenn er mit der Glückseligkeit des Ganzen harmoniert. In Grosses „Helim“ lautet eine entsprechende Ausführung: „Ein Ziel ist uns Menschen nur gesteckt, das Ziel des höchsten Genusses. Das Glück des Einzelnen muß dann zum Wohl des Ganzen, und dieses wieder zu jenem mitwirken.“<sup>397</sup>

Auch Meier führt nun genauer aus, wie er sich den Weg des Einzelnen zu seiner Bestimmung und Glückseligkeit in der Erkenntnis Gottes vorstellt. „Diejenige Ehre Gottes, welche er zum allerletzten Zwecke dieser Welt gesetzt hat, besteht in der Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes, welche die denkenden Creaturen aus der Betrachtung dieser Welt [...] aus der Erkenntniß dieser Welt und der Theile derselben herleiten.“<sup>398</sup> Meier erklärt, dass zu einer solchen „Ehre Gottes [...]“ oder zu der Religion [...] Vernunft und ein freyer Wille unentbehrlich nötig seyn“<sup>399</sup>. Ohne empfindende und erkennende, selbständig handelnde Subjekte würde die Vollkommenheit der Schöpfung folglich niemals als solche empfunden, erkannt und genossen werden. Ohne entsprechende Geister „würden zwar noch die Erkenntnisquellen der Ehre Gottes vorhanden seyn, allein es würde niemand mehr vorhanden seyn, der aus diesen Quellen schöpfe.“<sup>400</sup> Kein Ding in der Welt besteht folglich für sich allein, sondern erfährt erst in den Erkenntnisakten durch die Subjekte, in der Transformation von einer unerkannten Sache zu einer sinnhaften Vorstellung seine eigentliche, höhere Bestimmung:

Wenn alle andere Dinge, ausser den Geistern, zur Ehre Gottes gereichen sollen, wie es denn in der besten Welt nothwendig ist [...] so kan dieses nicht anders möglich seyn, als daß sie von den Geistern vorgestellt werden, und daß die Geister, aus den Vorstellungen aller übrigen Dinge in dieser Welt, die Erkenntniß Gottes und seiner Vollkommenheiten herleiten.<sup>401</sup>

---

<sup>396</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 2.

<sup>397</sup> GROSSE 1789, S. 154 f. Hervorhebung auch hier i. O.

<sup>398</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 81 f.

<sup>399</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 82 f.

<sup>400</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 83.

<sup>401</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 84.

Abgesehen von dem Postulat der besten aller Welt kehrt hier in Teilen auch jenes selbstreferenzielle und selbstreflexive Moment wieder, das Leibniz für seinen Begriff der Glückseligkeit beansprucht hatte. Alle Dinge existieren demnach nicht isoliert, sondern erst im Bezug auf ein erkennendes Subjekt. Erst im Akt der Wahrnehmung und Erkenntnis einer vollkommenen, auf den Schöpfer verweisenden Eigenschaft durch ein erkennendes Subjekt wird die Vollkommenheit (oder Wesenhaftigkeit)<sup>402</sup> eines Objekt erhöht – genauso wie das geistige Subjekt erst in der selbständigen Erfüllung dieser seiner leibseelischen Vermögen seiner Bestimmung und eigentlichen Vollkommenheit näher kommt: im Akt der selbstreflexiven Empfindung der vorhandenen Vollkommenheiten, die in Summa auf den Schöpfer verweisen.

Wenn Meier nun erklärt, „alles in der Welt muß von allen Verehrern Gottes vorgestellt werden, weil sonst einige Dinge in der Welt nichts zur Ehre Gottes beytragen könnten“<sup>403</sup>, dann deutet sich bereits die ungeheure erkenntnistheoretische Dimension seines Glückseligkeitsprogramms an: Die Bestimmung der Welt liegt folglich darin, dass jedes Element zumindest von den Subjekten (annähernd) als vollkommen erkannt und genossen wird, so dass in der Summe alle Dinge vermittelt über die entsprechenden Vorstellungen und Vergnügungen der Subjekte zur Ehre Gottes beitragen. Allerdings kann jedes Subjekt nun eine andere, subjekt-spezifische Vorstellung von diesen Elementen erlangen:

Diese Welt kan von den denkenden Creatures auf unendlich verschiedene Art vorgestellt werden. [...] Sie kan aus unendlich vielen Gesichtspuncten betrachtet werden, und jedesmal erscheint sie in einer andern Pracht [...] Eine jedwede Seite der Welt ist etwas in der Welt, eine Bestimmung, ein Theil der Welt. [...] So viel Seiten die Welt hat, von welcher sie betrachtet werden kan, so viele Geister müssen auch in der Welt seyn, nicht mehr und auch nicht weniger.<sup>404</sup>

In dieser weiterhin monadologischen Bestimmung der Welt ist jedes geistige Subjekt in seiner spezifischen Teilwahrnehmung der Welt ein fester und notwendiger geistiger Repräsentations- und Reflexionsbestandteil in der geistigen Gesamterkenntnis der Schöpfung. Keines dieser geistigen Subjekte kann in seiner spezifischen Sichtweise und Erkenntnis der Welt folglich vernichtet oder ersetzt werden,<sup>405</sup> und auch aus diesen erkenntnis- und glückseligkeitsphilosophischen Überlegungen leitet Meier daher die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen her, da „[a]lle menschlichen Seelen [...] Geister [sind]“<sup>406</sup> und für sie dasselbe gelten muss. Allerdings ist bei Meier das Moment der Perfektibilität (noch) nicht deutlich her-

---

<sup>402</sup> Siehe das Leibnizzitat auf S. 107 in dieser Arbeit.

<sup>403</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 87 f.

<sup>404</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 88, 90, 93.

<sup>405</sup> Vgl. MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 96: „Wenn ein einziger endlicher Geist in dieser Welt vernichtet würde, so würde etwas in der Welt seyn, welches gar nicht mehr vorgestellt würde von irgends einem Geiste [...] und das ist in der besten Welt unmöglich.“

<sup>406</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 96.



ausgearbeitet; abgesehen von dem teleologischen Begriff der Bestimmung der Welt ist der Gedanke eines erkenntnistheoretischen Entwicklungsprozesses, den es voranzutreiben gelte, hier nur im Ansatz formuliert. Vielmehr erscheinen die Subjekte, Objekte und Vorstellungen der Welt bereits in ihrem gegebenen Zustand als vollkommen harmonisch aufeinander abgestimmt: „Der letzte Zweck besteht in einem gewissen Grade der Ehre Gottes, welcher ein Inbegriff aller Begriffe von Gott und seinen Vollkommenheiten ist, die zerstreut in allen endlichen Geistern angetroffen werden.“<sup>407</sup>

Trotzdem ist mit dieser Theorie einer Unsterblichkeit zum Zwecke der vollkommenen Erkenntnis der Welt ein philosophischer Grundstein gelegt zum Prinzip einer fortgesetzten Wiederkehr aller empfindenden und selbstreflexiven Geister in dieser Welt, auch wenn die konkrete Wiederkehr bereits aus historischer Sicht in unterschiedlichsten Ausformungen denkbar ist: in anderen, der menschlichen Wahrnehmung gänzlich unzugänglichen Dimensionen wie im theologischen Himmel, in entfernten (Planeten-)Räumen oder eben in den gewohnten irdischen Gestalten.<sup>408</sup> Sieht man über seinen ursprünglichen naturalistischen Vergleich der Seelen mit den wiederverwendeten körperlichen Elementen in der Natur hinweg, dann geht Meier nicht konkret auf diese Unsterblichkeitsformen ein und belässt es bei metaphysischen Überlegungen. Allerdings verweist er abschließend wiederholt auf die Möglichkeit einer Apokatastasis (bzw. Wiederbringung aller Dinge)<sup>409</sup>, als er eine Antwort sucht auf die Frage, was in seinem System aus denjenigen Geistern werden soll, die nicht unter die Verehrer Gottes zählen und ewig verdammt werden:

Ich könnte diesen Einwurf mit einemmale abweisen, wenn ich mich für das Lehrgebäude der Wiederbringung aller Dinge erklärte. Allein so weit darf ich eben jetzo nicht gehen. [...] so viel als ich begreife, kan aus meinem geführten Beweise die Wiederbringung aller Dinge so wenig erwiesen werden, so wenig aus demselben folgt, daß einige Geister ewig verdamt werden müssen. Die Entscheidung dieser Sache muß nach andern Grundsätzen angestellt werden [...].<sup>410</sup>

---

<sup>407</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 102.

<sup>408</sup> Einen tiefergehenden Einblick in die Jenseitsvorstellungen am Ende der Frühen Neuzeit (und ihre Transformationen) liefern die Beiträge in HÖLSCHER, Lucian (Hg.): Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit. Göttingen: Wallstein, 2007. Ein exemplarisches Sammelurium von Jenseitsvorstellungen findet sich bei Emanuel SCHWEDENBORG: Von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern. Allwo von derselben Art zu denken, zu reden und zu handeln [...] Nachricht gegeben wird. [...] Zweyte Auflage. Frankfurt u. Leipzig [ohne Verlag], 1771.

<sup>409</sup> Im 18. Jahrhundert wird die Möglichkeit einer solchen Apokatastasis am Ende der Zeiten von den Kirchen allgemein abgelehnt, abgesehen von der spezifischen Form einer völligen Vernichtung und anschließenden Neuschöpfung aller Dinge (vgl. [anonym:] Wiederbringung aller Dinge. In: ZEDLER (Hg.): Universal Lexikon, Bd. 55: Wene-Wiee, Leipzig und Halle 1748, Sp. 1908–1994). Zum Einfluss der origenistischen Apokatastasislehre auf den Unsterblichkeits- und Seelenwanderungsdiskurs des 18. Jahrhunderts vgl. SCHMIDT-BIGGEMANN 2011: Lessings origenistische Philosophie.

<sup>410</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 102 f.

Meier will hier über die Wahrscheinlichkeit einer Apokatastasis nicht spekulieren, öffnet hiermit aber Perspektiven auf andere, unorthodoxe eschatologische Modelle zur Klärung des Problems der ewigen Verdammnis, der Prädestination und der Theodizee. Genau aus diesen Gründen heraus liegen damit letztlich auch (wie auch immer geartete) Seelenwanderungsmodelle in dem potenziellen Kreis der Lösungen.<sup>411</sup>

### 3.3 Sulzer

Mit seinem „Versuch über die Glückseligkeit verständiger Wesen“ von 1754 ist der Wolfianer Johann Georg Sulzer sehr nah an Meiers Auffassung und trägt nun vor allem zu einer *entwicklungspsychologischen* Fokussierung des philosophischen Glückseligkeitsbegriffs bei, bevor diese Elemente in die Seelenwanderungstexte der 1780-Jahre eingehen. Deutlich formuliert Sulzer jetzt den Gedanken einer notwendig sukzessiven Entwicklung des Menschen auf dem Wege zur vollkommenen Glückseligkeit, bei der er den stetig deutlicher werdenden Ideen des Einzelnen von der Welt eine wichtige intentionale, handlungsleitende Funktion zuweist. Er bereitet damit das Konzept des Glückseligkeitsgemäldes auf theoretischer Ebene vor.

Auch Sulzer setzt als „Urheber der Welt ein unendliches Wesen, von eben so unbegrenzter Macht als Güte“ voraus und schlussfolgert daraus, „daß jedes verständige Wesen gerade so glücklich sey, als es seiner Natur nach seyn könne, wenn auch gleich sein Daseyn mit gewissen Schmerzen und Leiden vergesellschaftet wäre“.<sup>412</sup> „[D]aß die Empfindung des Vergnügens glücklich, und die Empfindung des Schmerzens unglücklich mache“<sup>413</sup>, ist daher ebenso der Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur Glückseligkeit, die auf ein Leben voller angenehmer Empfindungen und ohne Schmerzen abzielen. Sulzer unterscheidet innere und äußere Schmerzen sowie sinnliche, intellektuelle und moralische Vergnügungen, deren Voraussetzungen sich jeweils „nicht bloß auf die besondere Natur des Menschen, sondern auf das Wesen eines jeden denkenden Geistes gründen [...]“.<sup>414</sup> Die „sinnlichen Vergnügungen“ beruhen auf der „Ordnung [...] in den Bewegungen, welche die Nerven der Sinne berühren“, und diese Bewegungen müssten „den Gesetzen der Schönheit und Ordnung [...] angemessen seyn“; „[d]ie *intellektuellen Vergnügungen* setzen nothwendig Kenntnisse, Reflexion, überhaupt Bildung des Geistes, und einen unaufhörlichen Fortgang von einem Grade der Einsicht zum andern voraus“;<sup>415</sup> und die „*moralischen Vergnügungen*“ fordern dagegen „eine beständige

---

<sup>411</sup> Der jüngere van Helmont beispielsweise führt seine berühmte und apokatastasisnahe Theorie von der Revolution der Seelen gerade als alternative Antwort auf die strenge calvinistische Prädestinationslehre ein (vgl. ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 262)

<sup>412</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, hier S. 324.

<sup>413</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 324.

<sup>414</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 330, vgl. S. 325–330.

<sup>415</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 329.

aufmerksame Sorgfalt, den Zustand anderer verständiger Wesen kennen zu lernen“, sowie „daß diese Verbindungen sich beständig vermehren und immer weiter ausbreiten“.<sup>416</sup>

Wie er dann zusammenfassend feststellt, sind die „nothwendigen Bedingungen zur Vermeidung des Schmerzes“ und „zum Genuß des Vergnügens“ nahezu identisch: „auf der einen Seite die Vollkommenheit der intellektuellen Fähigkeiten und der [moralischen, MH] Empfindsamkeit des Herzens, verbunden mit ausgebreiteten Kenntnissen; auf der andern eine vollkommene Ordnung in der Einrichtung und den Begebenheiten der Welt“.<sup>417</sup> Letztere Bedingung nimmt Sulzer durch Gott als gegeben an, und zur ersteren Bedingung erklärt er: Da die moralischen und intellektuellen Fähigkeiten des Menschen von der Natur aus vervollkommnungsfähig seien, sei der Mensch „dazu bestimmt [...], immer weiter und weiter zu der höchstvollkommenen Glückseligkeit fortzuschreiten“, bis „er auf irgend einer dieser Stufen einmal die Dinge sehn wird, wie sie wirklich sind“.<sup>418</sup> Die endliche, beschränkte Natur des menschlichen Wesens erlaube es nicht, sofort den höchsten „Grad von Vollkommenheit, welcher zu der höchsten Glückseligkeit nothwendig ist“, zu erreichen, „ohne vorher eine gewisse Anzahl niedrigerer Grade, wo es bald Vergnügen, bald Schmerz empfand, durchgegangen zu seyn“.<sup>419</sup> Sulzer betont nun,

[...] daß die vollkommenste Glückseligkeit ausgebreitete Einsichten und deutliche Ideen voraussetzt; und mithin alles dasjenige, was nothwendig ist, diese Einsichten und diese Ideen zu erwerben [...]; und daß je vollkommener und mannichfaltiger die Kenntnisse, je mehr und je deutlicher die Ideen, sind, auch desto längere Zeit erfordert wird [sic], sie zu erwerben.<sup>420</sup>

Um „alle mögliche Ideen, das heißt, ein anschauendes Bild von dem Ganzen“ zu erlangen, „müßte das endliche Wesen [...] alles, was da ist, und alle unzählbaren Arten des Daseyns umfassen und sich vorstellen können; es müßte ganz deutlich und vollständig das Daseyn der Welt mit allem, was davon abhängt, kennen“.<sup>421</sup> In der Welt seien „[a]lle Theile dieses Systems [...] so mit einander verbunden [...], daß sie ein regelmäßiges Ganze[s] ausmachen [...] und um zu beurtheilen, ob eine gewisse Sache sich in der Welt begeben solle, muß man von diesen Ganzen eine deutliche Vorstellung haben“<sup>422</sup>. Da ein begrenztes Wesen wie der Mensch jedoch „unmöglich in einem Zeitpunkte auf alle einzelne Ideen, welche die Idee des Ganzen in sich schließt, eine gleich große Aufmerksamkeit wenden kann; so muß es nothwendig seine Aufmerksamkeit nach einander bald auf diesen bald auf jenen

---

<sup>416</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 330.

<sup>417</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 331.

<sup>418</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 331 f.

<sup>419</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 334 f.

<sup>420</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 337.

<sup>421</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 337 u. 338.

<sup>422</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 341 f.

Theil richten“<sup>423</sup>. Für jede „Kenntniß von wirklichen Begebenheiten, von Wirkungen der Ursachen [...] gehört [...] nothwendig Erfahrung, und zu der Erfahrung Zeit“, da „bey dem endlichen Wesen alles successiv ist“.<sup>424</sup> Jedes beschränkte Wesen habe „angeborene[ ] Fähigkeiten“, um „vollkommen glücklich [zu] seyn“; und wenn es diese „immer mehr geübt, immer weiter vervollkommnet [hat]; [...] wird das Wesen selbst immer aufgeklärter“ und „[s]eine Vergnügungen werden immer häufiger, [...] ausgebreiteter und gründlicher“.<sup>425</sup>

Sulzer wendet sich hierüber den Ideen als den intentionalen Triebfedern des menschlichen Handelns zu. Es sei „ganz einleuchtend, daß ein verständiges Wesen gar keine andern Entwürfe und Wünsche haben könne, als die [welche] ganz natürliche und nothwendige Folgen seiner Ideen sind“, weil es schlicht „unmöglich ist [...], daß ich wünschen sollte, etwas zu besitzen, wovon ich gar keinen Begriff habe“. „Die Wünsche und Begierden eines jeden verständigen Wesens müssen also nothwendig aus der Beschaffenheit seiner Ideen entspringen, und durch sie bestimmt werden.“<sup>426</sup> Da diese Ideen eines Wesens jedoch zunächst „sehr eingeschränkt“ sind, „so lange nemlich das verständige Wesen nur einen gewissen Theil des Ganzen zu übersehen fähig ist“, ergebe es sich, „daß die Wünsche des endlichen Wesens unmöglich immer mit den Begebenheiten der Welt [...] übereinstimmen können“.<sup>427</sup> „Je ausgebreiteter und richtiger die Einsichten eines verständigen Wesens sind; desto seltner betrügt es sich in seinen Erwartungen des Künftigen, desto weniger wünscht es sich unmögliche Dinge.“<sup>428</sup> „Dieß wäre nur dann möglich, wenn das endliche Wesen einen deutlichen Begriff von dem Ganzen hätte; und alle Triebfedern der Begebenheiten kennte.“<sup>429</sup> Dieses aber setzt einen entsprechend langen „Vorbereitungszustande“ voraus, denn „[d]er Begriff des Ganzen ist unendlich mannigfaltig und zusammengesetzt“.<sup>430</sup> Jeder Mensch „muß schon sehr viel Zeit haben, ehe er nur seine eigne Natur recht kennen lernet; und wenn er sie kennt, so muß er sich erst lange üben, um sich diese Vorstellung davon immer recht gegenwärtig zu erhalten“. Nur wenn ihm das gelinge, könne er es vermeiden, „daß er wider sich selbst handelt“.<sup>431</sup> Die Möglichkeit zu einer entsprechend langen Vorbereitung und Übung seiner Ideen, Begriffe und „höchsten Glückseligkeit“ aber sieht Sulzer in der Fortsetzung des Lebens im Jenseits gegeben:

Unsre Erfahrung zeigt uns nur die ersten Anfänge unsers Daseyns, nur einen unendlichen Theil desselben. Denn ein Jahrhundert ist so viel als nichts, gegen die Ewigkeit. [...] Das

---

<sup>423</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 338.

<sup>424</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 338 u. 340.

<sup>425</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 340.

<sup>426</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 342.

<sup>427</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 342 f.

<sup>428</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 343.

<sup>429</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 343.

<sup>430</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 346 u. 343.

<sup>431</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 344.

gegenwärtige Leben des Menschen aber ist nur der erste Augenblick seines Daseyns, der unmöglich schlechterdings vollkommen seyn kann [...].<sup>432</sup>

Vergleicht man die wesentlichen Konzepte und Termini, dann kommt Sulzers Theorie vom zunehmenden Genuss der Glückseligkeit bereits jener späteren Theorie bei Schlosser bereits äußerst nahe. Bei Schlosser muss der Seelenwanderer durch die akkumulierten „Beobachtungen und Erfahrungen“ und Perspektiven auf seinen Reisen „das Gemälde von seiner ewigdaurenden Glückseligkeit gemahlt haben“, „unter allen Umständen, und in der ganzen Masse aller Empfindungen“, und zwar so vollkommen, „daß er bey allen einzeln Handlungen, sich dasselbe lebhaft vorstellt, und jede einzelne Handlung, wodurch ein Zug in diesem Gemälde ausgelöscht werden könnte, verabscheut“.<sup>433</sup> Aber schon Sulzer, für den „Kenntniß“ und „Erfahrung“ stets nur mit der Zeit wachsen,<sup>434</sup> stellt in Aussicht, dass das Subjekt auch über „[d]as gegenwärtige Leben des Menschen“ hinaus immer mehr „ausgebreitete Einsichten und deutliche Ideen“ von „alle[n] Triebfedern der Begebenheiten“ der Welt erlangen und so sukzessive „ein anschauendes Bild von dem Ganzen“ entwerfen könne.<sup>435</sup> Dieses Bild habe das Subjekt „immer recht gegenwärtig zu erhalten“<sup>436</sup>, um zu „beurtheilen, ob eine gewisse Sache sich in der Welt begeben solle“ und um seine „Wünschen und Begierden“ nach „der Beschaffenheit seiner Ideen“ und dem Einblick in das Ganze so zu regulieren,<sup>437</sup> dass sie „immer mit den Begebenheiten der Welt [...] übereinstimmen können“<sup>438</sup>. Nur dadurch gelinge es, „immer weiter und weiter zu der höchstvollkommenen Glückseligkeit fortzuschreiten“ und vor allem die eigenen „intellektuellen“ und „moralischen Vergnügungen“ zu vermehren und präsent zu halten.<sup>439</sup> Es gilt auch hier insbesondere, „den Zustand andrer verständiger Wesen kennen zu lernen“ und „diese Verbindungen [...] beständig [zu] vermehren und immer weiter aus[zu]breiten“.<sup>440</sup> Die rationale Steigerung der Nachhaltigkeit der eigenen Vergnügen zielt also zwangsläufig nicht nur auf das eigene Glück, sondern auch auf das Glück der gesamten Welt. Nicht nur bei Leibniz, Baumgarten und Meier, sondern gerade auch bei Sulzer findet sich also nochmals deutlich jenes programmatische Nebeneinander von Intellekt und Empfindungsvermögen in der Definition des Menschen, das auch Schlossers Eugenius

---

<sup>432</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 346 f.

<sup>433</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 9, 23, 22, 23.

<sup>434</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 338.

<sup>435</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 346, 337, 343, 337.

<sup>436</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 344.

<sup>437</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 342.

<sup>438</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 342 f.

<sup>439</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 331, 329, 330.

<sup>440</sup> SULZER 1773 [1754]: Glückseligkeit, S. 330.

mit dem obligatorischen „[G]enießen [...] seines klaren Verstands, seines fühlenden Selbsts“ betont.<sup>441</sup>

### 3.4 Schlossers Shaftesburyrezeption

Die klarsten und begrifflich nahsten Erläuterungen zu dem (selbst-)genussorientierten Glückseligkeitsverständnis in Schlossers Seelenwanderungstext finden sich aber bei Schlosser selbst, und zwar in seiner Auseinandersetzung mit Shaftesburys „Untersuchung über die Tugend“. Schlosser teilt Shaftesburys Grundannahmen von einem bereits angeborenen moralisch-ästhetischen Sinn im Menschen sowie von einer Ordnung und Zweckhaftigkeit der Natur und aller Dinge, wobei das Wohl des Ganzen auf das Wohl des Einzelnen so abgestimmt ist, dass die Befolgung der natürlichen Gesetze von selbst zum Guten führen muss.<sup>442</sup> Schlosser widerspricht aber nach eigenen Aussagen zwei zentralen Behauptungen in Shaftesburys „Untersuchung“: erstens der These, wonach „die menschliche Tugend auf etwas ganz andern, ruhe, als auf der Religion; und daß diese höchstens nur ein gutes Werkzeug zur Ausführung [der Tugend] werden könne“<sup>443</sup>, und zweitens der These, wonach das natürliche moralische Gefühl von den künstlichen Gottesbegriffen des Menschen unangetastet bleibe.<sup>444</sup>

Für ihre natürliche Sittenlehre nehmen beide eine frühe systemtheoretische Sicht ein und stimmen darin überein, dass eine jede „Creatur“ niemals isoliert für sich als gut oder schlecht zu bewerten ist, sondern immer nur in Bezug auf ihren Beitrag zur Erhaltung der Umwelt bzw. des umgebenden „Systems“, auf das die jeweilige Kreatur einen Bezug hat.<sup>445</sup> Als Beispiele nennt Shaftesbury „Mann und Weib [in] Bezug auf einander“ bzw. auf ihre eheliche Gemeinschaft, sowie die „Vegetabilien“ in Bezug auf die „Thiere“, und so habe „alles [einen Bezug] mit der Erde, diese mit andern Globen, und alles im Universum macht ein System, von dem jedes einzelne, Theil ist“.<sup>446</sup> Schlosser verweist später noch auf „das nähere System, mit welchem ich verbunden bin, z. B. Vaterland“, das seinerseits in Harmonie oder Konflikt stehen könne „zum gemeinen Wohl des ganzen Menschensystems“.<sup>447</sup> Und er erinnert an das Verhältnis der „Liebe für mein Ich [...] gegen die Liebe für meine

---

<sup>441</sup> Wo die Empfindungen für Sulzer in seiner Glückseligkeitsschrift ganz nach Leibniz und Wolff noch graduelle Modifikation des Vorstellungsvermögens als Hauptkraft der Seele sind, bestimmt er den Menschen später zentral durch das Empfindungsvermögen (vgl. RIEDEL 1994: Erkennen und Empfinden, S. 414 f.).

<sup>442</sup> Vgl. Johann SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 198–205. Zu den Grundannahmen Shaftesburys vgl. David A. PAILIN: Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of (1671–1713). In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 31. Berlin: Walter de Gruyter, 2000, S. 221–225, hier S. 222 f.

<sup>443</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 189.

<sup>444</sup> Vgl. SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 248 f.

<sup>445</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 200, vgl. 198–201.

<sup>446</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 200 f.

<sup>447</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 227 u. 228.

Familie; diese gegen die für meine Stadt; diese gegen die für das Land, für die Menschheit, für die Welt und Nachwelt u. s. w.“<sup>448</sup> Auch im Hinblick auf die Tugenden des Menschen meint Schlosser: „Wenn ich Theil eines Ganzen bin, so muß wohl mein Zweck auch Theil von dem Zweck des Ganzen seyn [...].“<sup>449</sup> Die moralischen Entscheidungen des einzelnen Menschen will er aber anders als Shaftesbury aus erkenntnistheoretischen Gründen weniger von der Ordnung des kosmischen Ganzen abhängig machen. Er legt den Fokus stattdessen explizit stärker als dieser auf den einzelnen Menschen, auf dessen angeborenen „Menschensinn“<sup>450</sup> – „das ist die uns allen gemeine Kraft zu beurtheilen und zu denken“<sup>451</sup> – und auf dessen moralisches Gefühl, welches konkrete Fragen der Moral, Ästhetik und der individuellen Bestimmung aus der natürlichen Konstitution und Erfahrung des Menschen heraus mit positiven oder negativen Empfindungen beantworten soll.

Schäftsburys [philosophisches, MH] System, setzt die Kenntniß des Ganzen voraus, welche die Natur uns versagt hat; Meins, setzt blos die Kenntniß des Menschen in seiner reinen Natur voraus; Schäftsbury schließt aus dem Zweck des Ganzen, den ich doch bloß durch meinen Zweck erkennen kann, auf meinen Zweck; Ich schliesse aus meinem Zweck auf jenen.<sup>452</sup>

Schlosser geht von gegebenen „Kennzeichen“ aus, welche dem einzelnen Menschen „den Zweck meiner selbstthätigen Handlungen“ als ein „Theil des ganzen Zwecks“ bezeichnen: „Ohne Zweifel muß die Natur sie [diese Kennzeichen] angegeben haben, weil sie den Zweck gesetzt hat; ohne Zweifel muß es das seyn, was ich von Natur schon geneigt bin gerne zu thun, so bald ichs selbst thun kann [...] der Innbegriff derjenigen Handlungen, bey welchen mir wohl wird.“<sup>453</sup> Diese individuell gegebenen moralische Neigungen, das Urteilsvermögen und das menschliche Dasein allein bilden für ihn das Maß tugendhafter Handlungen bzw. „das Maas der menschlichen Glückseligkeit“<sup>454</sup>.

Schlosser kommt dadurch zu ähnlichen an der Empfindung und der Vollkommenheit der gesamten Schöpfung orientierten Begriffen von Glück und Unglück, Wohl und Übel wie vor ihm Leibniz, Baumgarten, Meier und Sulzer und definiert dabei auch seinen Begriff des Genießens:

Ein Wohl fortdaurend empfinden, nenne ich geniessen; Ein Uebel fortdaurend verabscheuen, nenne ich leiden. Zu jenem treibt mich die Natur, von diesem hält sie mich ab. Mein Zweck ist also: in der ganzen Dauer meiner Existenz, das in dem Umfang meiner Geniesungsfähigkeit gröste Wohl zu geniessen; in eben dieser Dauer, jedes Leiden, so weit das gröste Wohl es nicht fordert, zu vermeiden. [...] Was ist nun aber das Wohl, das ich mir schaffen kann, um es zu geniessen [...] Dahin gehört Erhaltung meiner selbst im vollen Maas der Gesundheit und Kräfte, an Leib und Seele; Sättigung der Bedürfnisse meines

---

<sup>448</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 228.

<sup>449</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 207.

<sup>450</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 212.

<sup>451</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 293.

<sup>452</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 212.

<sup>453</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 207 f.

<sup>454</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 235.

Leibs, und der denkenden Kraft; Liebe [...] gegen alles was ich lieben kann; Gefühl der Schönheit, der Harmonie, der Vollkommenheit; bescheidene Zufriedenheit und eine Menge andere Genüsse, die ich mir selbstthätig schaffen kann.<sup>455</sup>

Die Selbsterhaltung in Bezug auf alle leiblichen und seelischen Vermögen soll natürlich dazu dienen, „daß ich alle meine Organe die des Genusses fähig sind, in dieser Fähigkeit; alle meine Kräfte [...] in ihrer Stärke erhalte und zunehmen mache“<sup>456</sup>, also zur Erhaltung und Ausbildung aller unterschiedlichen leibseelischen Genüsse, die dem Menschen in seiner ihm gegebenen Konstitution prinzipiell möglich sind. Vergleichbar zu Leibniz verlangt diese Selbsterhaltung also eine Bewusstwerdung und Selbstreflexion aller eigenen, „selbstthätig[en]“ leibseelischen Vermögen und Genüsse und beinhaltet dadurch auch einen Genuss des eigenen Selbst bzw. einen selbstreflexiven Genuss am eigenen Selbst und seinen (Genussempfindungs-)Vermögen. (Diese Auffassung des Selbstgenusses findet sich leicht anders formuliert auch in Grosses Seelenwanderungstext wieder: „Selbstgefühl ist ja Gefühl seiner Selbst; folglich Gefühl ausgezeichneter, hervorragender Kraft [des eigenen Selbst, MH].“<sup>457</sup>) In seiner Auseinandersetzung mit Shaftesbury differenziert Schlosser später noch genauer zwischen dem, was „wir moralischen Genuß und Leiden nennen [...] und dem gemeinen [Genuss und] Leiden“, und erklärt:

Der Unterschied zwischen [...] dieser Art von Genuß und dem gemeinen Genuß, liegt theils in den Gegenständen des Genusses, theils auch darinn, daß das moralische, mit dem Bewußtseyn der Selbstthätigkeit verbunden ist; das gemeine mit dem Bewußtseyn, daß es von einer andern Ursache herkommt.<sup>458</sup>

Konzentrieren müsse sich der Mensch folglich auf seine moralischen Genüsse („Genuß der Wahrheit, der Liebe, der Schönheit, der Vollkommenheit, der Harmonie in seiner eignen ganzen Existenz u. d. g“), weil nur diese von ihm selbst, von seinem Bewusstsein, seiner „Selbstthätigkeit“ und Freiheit abhängen – wogegen die allgemeinen Genüsse (aus dem „Reichthum physischer Kräfte und Fähigkeiten“) „unabhängig von dem Menschen“ durch den Lauf der Dinge bestimmt werden.<sup>459</sup>

Ähnlich wie Meier, der die Selbsterhaltung aller Dinge aus naturphilosophischen Beobachtungen heraus zu einem wesentlichen Prinzip der Glückseligkeit erhoben hatte, und ähnlich wie Meier und Schlosser, die hierfür beide eine konsequente Ausweitung der Vorstellungen von der tatsächlichen Verflechtung des eigenen Selbst mit der Welt gefordert hatten, hebt Schlosser aus seiner noch stärker systemtheoretischen Perspektive auf die eben genannte „Erhaltung meiner Selbst“ bzw. der vorhandenen (genuss- und glückseligkeitsfähigen) Systeme in Bezug auf

---

<sup>455</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 209 f.

<sup>456</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 210.

<sup>457</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 189.

<sup>458</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 291.

<sup>459</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 291.



immer größeren Umfang und Dauer ab.<sup>460</sup> Weil mir eine „Handlung [...] auf der einen Seite wohlthun [kann], die mir auf der anderen weh thut“, muss ich, „um [mein]en Theil des Zwecks des Ganzen [...] zu finden, immer meinen Zustand in seinem ganzen Umfang betrachten“, also möglichst hinsichtlich „des Zwecks von dem Ganzen“.<sup>461</sup> Und

[...] da das Ganze immer fortdauert, ich also seinen Zweck so wie in jedem Theil, auch in jedem Augenblick seiner Dauer, so weit er mir vertraut ist, fördern, erhalten, schützen muß, wenn mir immer wohl seyn soll; so muß ich auch nachsehen, ob das Wohl, das meine Handlung hervorbringen soll, auch Wohl in der ganzen Dauer meiner Existenz ist, so weit ich diese voraus sehen kann [...].<sup>462</sup>

Analog zu Sulzer geht es aber auch Schlosser hierbei um eine sukzessive Entwicklung der Vorstellungen und Kenntnisse vom eigenen Selbst nach Umfang und Dauer; denn geschlossen werden soll weiterhin nicht deduktiv und sprunghaft vom unbekanntem Ganzen auf das Einzelne, sondern induktiv vom Einzelnen und Schritt für Schritt auf das Ganze bzw. auf die umgebenden Systeme. Bezüglich des Komplexitätsumfangs und der zeitlichen Reichweite der Vorstellungen von der individuellen Glückseligkeit versucht er nun im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzung mit Shaftesburys Theorien eine Balance zu finden zwischen der Fokussierung dieser Vorstellungen auf das Individuum und der Ausweitung dieser Vorstellungen auf das größere Ganze – bzw. zwischen punktuellen und großflächig ausgedehnten Vorstellungen von sich, der Welt und der Glückseligkeit. So wiederholt er, „daß die Glückseligkeit nicht nach einem Punkt des Umfangs und der Dauer, sondern in ihrer ganzen Vollständigkeit, so weit sie uns erreichbar ist, angenommen werden müsse“, „[e]ben weil aber der Mensch nicht isolirt ist, weil er nicht für einen Punkt lebt, nicht auf einem Punkt [...]“.<sup>463</sup> Der Ausweitung dieser Annahmen und Vorstellungen vom Selbst und von der eigenen Glückseligkeit gilt Schlossers primäres Interesse und nicht der Spekulation über die Gestaltung einer darüber hinausgehenden Wirklichkeit, weil diese Wirklichkeit für die Subjekte jenseits ihrer Vorstellungen, inneren Abbilder oder Repräsentationen schlicht nicht existiert und sich so auch ihrem willentlichen Zugriff entzieht. So spricht er davon, dass des Menschen

---

<sup>460</sup> Zur Selbsterhaltung aus systemtheoretischer Perspektive führt Schlosser Shaftesburys Beispiel an, wonach Fliege und Spinne aus ihrer natürlichen Konstitution in einem ebenso natürlichen Verhältnis und Zweck von Beute und Räuber zueinander stehen. Für Schlosser ist dies ein gefährlicher Irrtum aus der Unkenntnis des Zwecks des ganzen Systems, welcher „die ganze aristotelische Natur-Sklaverie damit vertheidigen könnte; denn der Schwache und Dumme hätte nach diesem Grundsatz eben den Bezug auf den Starken und Listigen, als wie die Fliege auf die Spinne“ (SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 215). Auch hier müsse vom Zweck des Einzelsystems ausgegangen werden: „sehe ich aber beyde allein, so kann ich von jedem sagen, ihr Zweck ist, sich zu erhalten“ (ebd., S. 216).

<sup>461</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 208.

<sup>462</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 208 f.

<sup>463</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 237 u. 233.

[...] eigene Glückseligkeit [...] aus [...] dem Zusammenhang und den Verhältnissen des Ganzen, so weit er es kennt, genommen werden muß, und aus der Uebersicht des Ganzen, so weit jeder Standpunkt und Gesichtskreis reicht, erkannt wird. Alles übrige was nicht in diesen Gränzen liegt, gehöret nicht zu der Glückseligkeit der Creatur, ist kein Gegenstand mehr für die moralischen Verhältnisse dieser Creatur, sondern in Ansehung alles dessen muß sie [die Creatur] mit laufen, wie Sonne und Mond, die auf ihren Axen und Weegen gefesselt sind.<sup>464</sup>

Nur auf diejenigen Verhältnisse, die innerhalb des individuellen „Standpunkt[es] und Gesichtskreis[es]“ des Menschen liegen, kann der Mensch also steuernd einwirken, nur innerhalb dieses Vorstellungsrahmens kann er freie Entscheidungen treffen; allen darüber hinausgehenden Verhältnissen ist er genauso unterworfen, wie die Gestirne in ihrem Lauf determiniert sind. Der Mensch ist für Schlosser somit ein Geschöpf, das den Umfang seines tatsächlichen Vorstellungs-, Wirk- und Glückseligkeitskreises aus eigener Kraft ausdehnen und reduzieren kann. Mit Anschluss an Arnold Gehlens bekannte These ließe sich auch hier also von der (invertierten) Idee des Menschen als eines Mängelwesens sprechen, mit der Schlosser ähnlich zu Herder die Weltoffenheit, die Anpassungs- und Antizipationsvermögen des Menschen sowie – weniger passiv – dessen Planungs- und Gestaltungsfähigkeit beschreiben und nutzbar machen will.<sup>465</sup>

Für Schlosser haben Vorstellungen, „blosse Phantasien“, „Meynungen“, Glaubensinhalte und Begriffe anders als für Shaftesbury eine wesentliche Auswirkung auf das moralische Gefühl des Menschen.<sup>466</sup> Für Shaftesbury gelte, „nichts als entgegengesetzte Gewohnheiten können natürliche Neigungen ausrotten“<sup>467</sup>; insbesondere hätten „die Begriffe aber die sich einer von Gott, und seinem Einfluß auf die Handlungen der Menschen macht“ für Shaftesbury keine Auswirkungen auf den moralischen Sinn des Menschen, „weil das Gefühl von Recht und Unrecht [...] natürlich wäre“, die Begriffe jedoch „bloß Meynungen, blos Sache des Kopfs wären“.<sup>468</sup> Im Unterschied dazu ist für Schlosser gerade die Integration neuer Ideen in den eigenen Vorstellungshaushalt ein ganz entscheidendes Mittel zur Formung des moralischen Gefühls. Diese Differenzen werden an den Urteilen Schlossers und Shaftesburys über die potenziellen Auswirkungen des Atheismus besonders deutlich. Für beide ist das eine Weltanschauung, in welcher der Begriff eines die Welt sinnvoll ordnenden Gottes nicht vorhanden ist.<sup>469</sup> Schlosser erklärt nun zu dem Unterschied zwischen Atheismus und Theismus im Allgemeinen:

---

<sup>464</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 241.

<sup>465</sup> Vgl. Arnold GEHLEN: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin: Junker u. Dünnhaupt, 1940

<sup>466</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 251.

<sup>467</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 251, vgl. auch S. 248.

<sup>468</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 248 f.

<sup>469</sup> Vgl. SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 256 f., passim; vgl. auch Pailin 2000: Shaftesbury, S. 223.

Nach meinen Grundsätzen der Moral ist es im Grund schwerer eine Moral zu haben, ohne Gott. Alle die besten, seligsten Genüsse der Menschen sind dem gewiß versagt, der weder Ordnung noch Plan in der Natur sieht; und der seinen Gesichtskreisß bloß in das Erden-Leben einschränkt [...]; der keine Harmonie kennt, keine Vollkommenheit hof; keine Schönheit fühlt [...].<sup>470</sup>

Betont werden muss, dass es in dieser Argumentation nicht um ein potenzielles Himmelsreich geht, das dem Ungläubigen durch Gott eher versagt werden soll als dem Gläubigen. Schlosser will vielmehr auch hier darauf hinaus, dass der Handlungsspielraum und tatsächliche Wirkkreis des Menschen stets mit dem Umfang seiner Vorstellungen und mit seinem inneren „Gesichtskreisß“ zusammenhängt. Moralisch nachhaltig gute Entscheidungen kann demnach derjenige Mensch kaum treffen, der seinen Standpunkt und seine Perspektiven zu sehr auf die engsten irdischen Bedürfnisse beschränkt. In diesem Sinne zitiert Schlosser auch Shaftesbury: „Nun ist aber wahr, daß [...] die reine Liebe zur Tugend und zum Guten nicht sehr mächtig werden kann; bey dem, welcher glaubt, daß in dem Ganzen selbst weder Güte noch Schönheit wäre [...]“<sup>471</sup> Unter diesem Blickwinkel erhält auch der von Schlossers Text zumindest indirekt profilierte Seelenwanderungsglaube vor allem eine moralpädagogische, die eigenen Vorstellungen im Hinblick auf die Auswirkungen der eigenen Handlungen schulende Funktion. Und während Shaftesbury den Atheismus mit seinem fehlenden Gottesbegriff hinsichtlich der Wahrung des moralischen Gefühls generell für unschädlicher hält als falsche Religionen, Glaubensirrtümer und Aberglauben,<sup>472</sup> meint Schlosser:

Nach meiner Idee von der Moral, hat der Atheismus diese [schädliche] Wirkung noch viel mehr! denn da er nicht erlaubt auf etwas zu rechnen; da er die Dauer unserer Existenz, bloß auf das körperliche Leben einschränkt; da er das ganze Gemälde, von Schönheit, Harmonie, Vollkommenheit so verwischt; da er den Kreis der Liebe so zusammen zieht; da er die Glückseligkeit der Menschen so ganz herabsetzt, so ganz abhängig vom Zufall macht: so läßt er nichts zum Zweck des Menschen übrig, als jede gegenwärtige Stunde, jeden augenblicklichen Punkt der Existenz; und concentrirt also alle unsere Sorge, alle unsre Tugend, die ich ausdehnen möchte, auf den ganzen unbegrenzten Umfang einer ewigen Existenz, auf den armseligen Moment, zwischen aufstehn und schlafen gehen.<sup>473</sup>

Die Ausdehnung der menschlichen Tugend ist Schlossers Ziel, und er will dies mit einer sukzessiven Ausweitung der antizipatorischen Vorstellung von der eigenen Existenz erreichen. Diese Vorstellung von den Zielen und Zwecken des eigenen Selbst soll idealerweise ein „Gemälde“ des Ganzen ergeben, das von „Schönheit, Harmonie, Vollkommenheit“ und einer umfassenden „Glückseligkeit“ geprägt ist anstatt von bloßem „Zufall“, und sie sollen nicht nur über den Alltag hinausreichen, sondern auch über die Dauer unserer direkten körperlichen Anwesenheit in der Welt. Ein anschaulicheres Bild vom Konzept des Glückseligkeitsgemäldes liefert

---

<sup>470</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 257.

<sup>471</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 278. Schlosser zitiert hier frei aus SHAFTESBURY 1777: Philosophische Werke II, S. 85 (1. Buch, 3. Teil, 3. Abschnitt).

<sup>472</sup> Vgl. SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 267, passim.

<sup>473</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 269.

Schlosser auch anderswo nicht. Nachdem er dann die Rolle von „Erfahrung und Instinkt“ sowie von „Menschen-Sinn [...] und [...] höhere[m] Verstand“ und „die Gabe [...], von Theilen auf das Ganze, von Ursachen auf die Folgen zu schliessen“ für die Ausweitung der eigenen Vorstellungen betont hat,<sup>474</sup> bringt er seine ganze Theorie der moralischen Selbsterhaltung (und -genießung) allerdings noch einmal auf einen Satz, der sehr nahe an den Formulierungen in seinem Seelenwanderungstext ist:

Es ist also nöthig, daß ein selbstthätiges Geschöpf, welches die gröste, möglichste Harmonie erreichen will, immer den ganzen Umfang, und die ganze Dauer seiner Existenz vor Augen habe. Dieses kann oft von Natur bey gewissen Classen von Handlungen geschehen; daraus entsteht das moralische Gefühl; oft giebt das die Erfahrung, oft der Unterricht, welcher die Imagination mit Bildern des Zustandes, in welchen der Mensch nach seiner Handlung kommen wird, füllt, und den alsdann folgenden Contrast oder Harmonie, und die künftige Genüsse vorher fühlen macht.<sup>475</sup>

Hier tritt erstens das „vor Augen [H]abe[n]“ der eigenen Existenz in ihrem Umfang, ihrer ganzen Ewigkeit und möglichen Glückseligkeit hervor, das Schlossers Figur Eugenius oft betont, zweitens die antizipatorische und intentionale Leitbildqualität des „vorher [F]ühlen[s]“, drittens die Rollen der „Erfahrung“ und des „Unterrichts“ bei der imaginativen Herstellung dieses Glückseligkeitsgemäldes und viertens dessen direkte Auswirkung auf das „moralische Gefühl“ im Menschen.<sup>476</sup>

Die Rede vom Selbstgenuss aus Schlossers Seelenwanderungstext wurde begrifflich bereits aufgelöst als Bewusstwerdung derjenigen moralischen Fähigkeiten und Genüsse, die speziell in der eigenen Natur und Tätigkeit als empfindendes und vernünftiges Subjekt angelegt sind. Aber auch die Herkunft des Terminus kann nun genauer bestimmt werden: Er stammt seinerseits aus Shaftesburys „Überlegungen zur Tugend“ und ist die deutsche Übersetzung seines Terminus’ „Self-enjoyment“. So fasst Shaftesbury zum Ende seiner Ausführungen wiederholt zusammen – und Schlosser zitiert entsprechend –, „[d]aß das der gröste Selbstgenuß ist[:] die stärkstmöglichste Neigung, zum [all]gemeinen Besten zu haben“.<sup>477</sup> Auch bei Shaftesbury stehen „Self-enjoyment“ und „self-preservation“ in direktem Zusammenhang, und diese natürliche Neigung zur Erhaltung des Selbst soll hier letztlich auf

---

<sup>474</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 292 f., 295.

<sup>475</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 299.

<sup>476</sup> Siehe die Fortsetzung der Analyse der Seelenwanderungstexte in diesem und dem folgenden Unterkapitel.

<sup>477</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 304 f. Schlosser zitiert hier frei aus SHAFTESBURY 1777: Philosophische Werke II, S. 121 (2. Buch, 1. Teil, 3. Abschnitt). Vgl. auch das englische Original in: Anthony Ashley Cooper, Earl of SHAFTESBURY: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. Hrsg. v. Douglas den Uyl. Bd. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 2001, S. 99 (im Kapitel: „An Inquiry concerning Virtue and Merit“): „*That to have the Natural, Kindly, or Generous Affections strong and powerful towards the Good of the Publick, is to have the chief Means and Power of Self-enjoyment.*“

die Erhaltung des Allgemeinen, Kollektiven und Ganzen abzielen.<sup>478</sup> Und so erläutert auch Schlosser:

Sein [Shaftesburys] Hauptsatz, daß ohne Wohlwollen gegen das Menschengeschlecht, keine wahre dauerhafte Glückseligkeit eines Menschen möglich sey; ist richtig; aber, ohne Wohlwollen gegen mich selbst, gegen Sonn und Mond, Baum und Staude, gegen die ganze mich umgebende Natur, gegen die Ordnung, und den Plan des Ganzen, ist es auch nicht möglich. – Und noch weniger ist es möglich ohne eigene Genüsse! – Nichts kann, dünkt mich, hier den Standpunkt für den Menschen, wonach er sein Wohl absehen soll, abgeben, als der Mensch selbst. [...] Für mehr zu sorgen, als für sich und seine Verhältnisse, ist aber dem Mensch nicht, gegeben; ist, dünkt mich, nur Gottes alleiniger Vorzug [...].<sup>479</sup>

Anders als Shaftesbury betont Schlosser also auch abschließend nochmals den Maßstab des einzelnen Menschen und erhebt von daher insgesamt den Trieb zum Selbstgenuss bzw. den Selbsterhaltungstrieb oder „die Selbstliebe“ zum Primat aller Moral.<sup>480</sup>

Eine entscheidende Transformation auf der Linie des progressiven philosophischen Glückseligkeitsbegriffs von Leibniz, Meier, Sulzer zu Schlosser ist zweifelsohne die zunehmende Verlagerung von der rein erkenntnistheoretisch-metaphysischen Fokussierung auf den Menschen und die Höherentwicklung seiner Vorstellungen und Erkenntnisse hin zu der stärker pragmatischen Fokussierung auf den Menschen in seinem Handeln und in seinen gestaltenden Auswirkungen auf die Welt, die von seinen Vorstellungen und Erkenntnissen bestimmt werden. Und so ist auch schon in Schlossers Seelenwanderungstext die Rede vom „Sich geniessen“ (und dadurch auch das Konzept des Glückseligkeitsgemäldes) verbunden mit der Rede vom aktiven „ineinander wirken“ und vom Impuls der Geschöpfe, die selbst „die ganze Schöpfung umhertreiben“: „Millionen an Millionen Geschöpfe die ineinander wirken, und die ganze Schöpfung umhertreiben“.<sup>481</sup> Auch in diesem Fall tritt die wirklichkeitsgestaltende Funktion des menschlichen Geistes, seiner Geistesinhalte und Handlungsmotive bereits latent zutage.

#### 4. Seelenwanderungsprinzip I: Erstellung des Glückseligkeitsgemäldes

Wie kommen die Dialoge nun aber auf das „Gemälde von [d]er ewigdaurenden Glückseligkeit“<sup>482</sup> (Schlosser) zu sprechen, auf das „Bild [d]er ewigen Glückseligkeit“ (Anonym)<sup>483</sup> bzw. auf das „Gemählde Deiner Glückseligkeit“ (Grosse)<sup>484</sup>, das

---

<sup>478</sup> Vgl. SHAFTESBURY 2001: *Characteristicks*, S. 99, passim; Jochen BARKHAUSEN: *Die Vernunft des Sentimentalismus: Untersuchungen zur Entstehung der Empfindsamkeit und empfindsamen Komödie in England*. Tübingen: Gunter Narr, 1983, S. 202.

<sup>479</sup> SCHLOSSER 1785: *Ueber Shaftesbury*, S. 312 f.

<sup>480</sup> Dass Schlosser „die Selbstliebe (im engsten Verstande) zum einzigen moralischen Grundtriebe macht“, kritisiert denn auch ein Rezensent Schlossers: [anonym:] Basel, bey Serini: *Johann Georg Schlossers kleine Schriften. Viertes Theil*. 1785. 323 S. 8. *Fünftes Theil*. 1787. 287 S. [Rezension.] In: *Allgemeine Literatur-Zeitung* 3:179 (26ten Julius 1788), Sp. 241–248, hier Sp. 248.

<sup>481</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: *Erstes Gespräch*, S. 2.

<sup>482</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: *Erstes Gespräch*, S. 23.

<sup>483</sup> [anonym] 1785: *Beyträge*, S. 217.

jeder Seelenwanderer während seiner Reisen mit Hilfe der Einbildungskraft im Geiste malen und sukzessive vervollkommen soll? Welche Bedeutung hat dieses neue und zentrale Motiv des Seelenwanderungsdiskurses der 1780er Jahre? Eugenius fasst in Bezug auf den Genuss der ewigen Glückseligkeit zusammen:

[W]ir sind darinn mit einander überein gekommen, daß der Genuß seines besten Selbsts, die höchste Glückseligkeit des Menschen ist, die er hier hat, und dort erwarten soll [...] Um diesen Genuß zu haben, muß unsere Seele, das ist das, [...] was ich so gerne den innern Menschen nenne, vor allen Dingen fähig gemacht werden, diesen Genuß zu empfangen.<sup>485</sup>

Nachdem dann Eugenius und Cleomathus den Begriff des inneren Menschen wie oben dargelegt als ästhetisch-ästhetische und moralische Bewertungsinstanz erörtert haben, nimmt Cleomathus den Argumentationsfaden wieder auf und kommt auf den natürlichen Ursprung der Fähigkeit zum Glückseligkeitsgenuss zu sprechen, welche der innere Mensch besitzen muss:

Cl. Es seye dann also der innere Mensch der geniessen soll. Glaubst du denn aber nun, daß dieser innere Mensch allein durch Kunst zum Genuß fähig gemacht werden muß, oder daß ers schon von Natur ist?

Eug. Er ist allerdings schon von Natur zu geniessen fähig; das heißt, es ist ihm von Natur schon, wohl bey einigen Empfindungen; aber dieser Genuß, und alles was der innere Mensch leidet [d. h. an Eindrücken erfährt, MH], denn Genuss ist bloß leidend, das liegt nur allein in dem gegenwärtigen Augenblick.<sup>486</sup>

Während Eugenius davon spricht, dass der innere Mensch erst noch dazu „fähig gemacht werden [muß], diesen Genuß zu empfangen“, glaubt Cleomathus an eine bereits angeborne Fähigkeit des innern Mensch zum Genuss, welche nicht erst durch menschliches Werk erworben werden muss.<sup>487</sup> Wie bereits im vorangegangenen Kapitel beschrieben sind Eugenius und Cleomathus der Ansicht, dass die Konstitution des inneren Menschen und die „Verbindung der Organe die der innere Mensch hat“ letztlich „die Empfindung der Wahrheit, der Harmonie der Ideen, oder ihrer Contraste“ begründet.<sup>488</sup> Aus dieser Konstitution des inneren Menschen und der Zusammensetzung seiner Organe ergibt sich daher auch der allgemeine „Menschensinn, das [...] unmittelbare Gefühl der Wahrheit oder Falschheit einer Idee, aus ihrer bloßen Darstellung“.<sup>489</sup> In Analogie zur zeitgenössischen Diskussion schätzen Eugenius und Cleomathus aber den Umfang dieses bereits vorhandenen Bewertungsmaßstabs des inneren Menschen unterschiedlich ein.<sup>490</sup> Eugenius be-

---

<sup>484</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 186 f.

<sup>485</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 16.

<sup>486</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 21.

<sup>487</sup> Der Begriff der „Kunst“ steht hier also dem Begriff der „Natur“ im Sinne von „künstlich“ gegenüber.

<sup>488</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 20.

<sup>489</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 20 f.

<sup>490</sup> Während Meier die subjektive Moral als das Produkt der Habitualisierung tugendhafter Verhaltensweisen und Affekte betrachtet, geht Sulzer demgegenüber nicht von einer habituell produzierten, sondern von einer angeborenen Moral aus: Er vertritt einen optimistischen „Trieb zur Sympathie“ und eine unreflektierte „Neigung zur Tugend“ (vgl. Gabriele DÜRBECK: *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen: Max Niemeyer, 1998, S. 253). Und während Shaftesbury das moralische Gefühl als eine

stätigt Cleomathus Annahme von der Naturgegebenheit jenes innersten Genusses, limitiert diesen aber: Die Fähigkeit zum Genuss und auch das Genossene bestünden für den inneren Menschen zunächst immer nur in Bezug auf den „gegenwärtigen Augenblick“. Der bereits vorhandene, sich aus dessen natürlicher Konstitution ergebende Bewertungsmaßstab des inneren Menschen, sein moralisches Gefühl, Sorge zwar angesichts besonderer Perzeptionen aus sich heraus für einen angenehmen Eindruck – „es ist ihm von Natur schon, wohl bey einigen Empfindungen“ –, aber diese Momente seien stets kurzfristig, vom „gegenwärtigen Augenblick“ und von der vorhandenen Einwirkung eines entsprechenden Gegenstandes auf den inneren Menschen abhängig. Sie bieten keinen nachhaltigen Glückseligkeitsgenuss und werden also offenbar als relativ kontingent und als vom Willen des Menschen unabhängig erfahren.

Eugenius zielt auf einen Weg ab, diesen kurzfristigen, augenblicklichen und kontingenten Genuss in einen nachhaltigen Genuss des inneren Menschen zu transformieren. Er greift daher Cleomathus' Einwurf auf, der die Beschränktheit des innern Genusses auf einen immer nur „gegenwärtigen Augenblick“ nicht gelten lassen will und korrigierend anmerkt: „[I]ch kann der Hofnung, der Erwartung des Künftigen geniessen.“<sup>491</sup> Eugenius erwidert nun, nur unterbrochen von zustimmenden Worten:

Ja, aber dann genieß ich doch die Sache noch nicht, sondern nur das itzt gegenwärtige Bild der Sache. [...] Wenn ich also sage, der innere Mensch muß des Genusses fähig gemacht werden, in welchen wir die ewige Glückseligkeit des Menschen setzen; so will ich sagen: er muß fähig seyn, neben dem reellen Genuß des gegenwärtigen, auch noch das Bild dieser ewig daurenden Glückseligkeit in jedem Augenblick zu geniessen. [...] Soll er nun das, so muß dieses Bild in seinem Organ, in der Einbildungskraft liegen, und zwar so liegen, daß es dem innern Menschen in jedem Augenblick deutlich vorstehn und einen Genuß geben kann.<sup>492</sup>

Diese Antwort fällt zunächst nicht ganz eindeutig aus, lässt sich aber im Hinblick auf den Gesamtverlauf des Gesprächs (und auf den vorangegangenen Exkurs zum Glückseligkeitsbegriff) auflösen. Auch Eugenius sieht es als eine entscheidende Fähigkeit des Menschen an, in die Zukunft projizierte innere „Bild[er]“ bzw. Vorstellungen von den Dingen genießen zu können. Sein Hinweis, dass in diesem Fall „nur das itzt gegenwärtige Bild der Sache“ genossen wird, ist daher nicht als ein grundsätzlich abweisendes Argument gedacht, sondern will nur differenzieren, dass es sich dabei um den Genuss einer Vorstellung (von der Zukunft) anstatt um den Genuss eines Gegenstandes handelt – und genau diesen Vorstellungsgenuss

---

angebohrne Disposition betrachtet, geht Schlosser davon aus, dass dieses Gefühl primär durch die Art der Erfahrungen geprägt wird – und folglich unpräzise oder falsch sein kann, wenn nicht genügend Erfahrungen vorliegen. Vgl. SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 250: „Die Tugend soll bey ihm [Shaftsbury] nur eine gewisse Disposition, eine proportionirte Neigung einer vernünftigen Creatur seyn, gegen das was Recht oder nicht Recht ist.“

<sup>491</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 21.

<sup>492</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 21 f.

will er dann starkmachen. Dieses Argument geht zurück auf die leibnizianische Philosophie Georg Friedrich Meiers, der den Glückseligkeitsgenuss in Bezug auf das Subjekt nicht passiv verstehen, sondern ihn auf einen aktiven Akt der Antizipation der künftigen Glückseligkeit gründen will (wie oben erwähnt).<sup>493</sup> Auch im Denkraum der hier zur Verwendung kommenden sensualistischen Wahrnehmungstheorie macht es im Grunde keinen Unterschied, ob der Bewertungsmaßstab des inneren Menschen (scheinbar) an eine reale Sache oder an die Vorstellung einer Sache angelegt wird, da sämtliche Sinneseindrücke vom „inneren Menschen“ ebenfalls nur in Form dunklerer oder deutlicherer Vorstellungen erfasst werden können. Ob der innere Mensch seinen Bewertungsmaßstab anbringen und bei entsprechenden Vorstellungen einen Genuss empfinden kann, beruht allein auf der Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der jeweils vorhandenen Vorstellungen – und diese Deutlichkeit und Lebhaftigkeit wird bei Sinneseindrücken stärker eingeschätzt als bei Einbildungen.<sup>494</sup> Es macht also keinen Unterschied, ob der innere Mensch angesichts einer realen Sache oder angesichts eines inneren Bildes von einer Sache Genuss empfindet, solange das innere Bild den entsprechenden Grad an Lebhaftigkeit besitzt.

In diesem Zusammenhang ist nun erstmals von dem „Bild dieser ewig daurenden Glückseligkeit“ die Rede, also von einer Vorstellung von einer glückseligen Zukunft, die sich der einzelne Mensch machen kann. Bei genügender Klarheit soll diese ihm bereits im Hier und Jetzt den entsprechenden inneren Genuss verschaffen, so dass er in den „reellen Genuß des gegenwärtigen [...] Bild[es] dieser ewig daurenden Glückseligkeit“ kommt. Der Bewertungsmaßstab des inneren Menschen wird auch in diesem Fall auf das innere Vorstellungsbild bezogen, das in einem gegenwärtigen Augenblick vorhanden ist. Der einzige Weg, um diesen antizipierenden Genuss vollkommener Glückseligkeit über einzelne Augenblicke hinaus auszudehnen, besteht darin, ein solches inneres „Bild dieser ewig daurenden

---

<sup>493</sup> Siehe S. 115 (zu Meier) und Anm. 354 auf S. 107 (zu Leibniz und Hobbes) in dieser Arbeit.

<sup>494</sup> Zu der bis zu Malebranche zurückgehenden Feststellung, dass sich die Sinneseindrücke von den Einbildungen nur im Grade der Lebhaftigkeit unterscheiden, vgl. beispielsweise Ernst PLATNER: *Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster [und einziger] Theil.* Leipzig: Dyckische Buchhandlung, 1772, S. 178: „§. 541. Wenn eine imaginärische Idee dem sinnlichen Grade der Lebhaftigkeit nahe ist, so entstehen daraus in dem menschlichen Körper fast eben die Wirkungen, welche aus der sinnlichen Vorstellung erfolgen. / §. 542. Wenn die imaginärische Idee den sinnlichen Grad der Lebhaftigkeit völlig erreicht hat, so müssen eben die Wirkungen darauf erfolgen, welche an die wirkliche Empfindung verknüpft sind [...]“ Im Kontext der Unterschiede zwischen dem Gedächtnis (der Sinneseindrücke) und der Einbildungskraft im 18. Jahrhundert vgl. dazu zusammenfassend DÜRBECK 1998: *Einbildungskraft*, S. 205–228, passim. Vgl. auch die maßgebende Darstellung bei David HUME: *An Enquiry Concerning Human Understanding.* In: *Ders.: Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals.* Reprinted from the 1777 edition [...]. Third Edition [...] by P. H. Niddich. Oxford: Clarendon Press, 1975, S. 5–165, hier S. 18 (Sect. III), wo er „impressions“ (Sinneseindrücke) als „our more lively perceptions“ unterscheidet von den „ideas, which are the less lively perceptions“.



Glückseeligkeit“ möglichst dauerhaft und deutlich vor dem inneren Auge verfügbar zu machen.

An dieser Stelle kommt die Einbildungskraft als ein entscheidendes Kriterium ins Spiel: „Soll er nun das, so muß dieses Bild in seinem Organ, in der Einbildungskraft liegen, und zwar so liegen, daß es dem inneren Menschen in jedem Augenblick deutlich vorstehn und einen Genuß geben kann.“<sup>495</sup> Der Einbildungskraft wird die Funktion zugewiesen, dem inneren Menschen sinnliche und geistige Glückseligkeitsszenarien vor dem inneren Auge zu erzeugen und sie so konkret vorzustellen und präsent zu halten, dass sie als ein vorgestellter innerer Möglichkeits- und Erfahrungsraum wirken und folglich auch reelle Genussempfindungen ermöglichen können. Es geht darum, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der imaginierten Vorstellungen von einer künftigen Glückseligkeit auf ein Niveau zu steigern, das entsprechenden Sinneseindrücken gleichkommt. Es handelt sich dabei aber nicht um eine Realitätsflucht in die Imagination und um einen selbstbezogenen Nutzen dieses imaginativ gestalteten Erfahrungsraumes. Sein Zweck liegt laut Eugenius und Cleomathus vielmehr in einem stetigen und wechselseitigen Abgleich mit der Wirklichkeit. Weil das innere Bild einer ewigen Glückseligkeit nicht frei erfunden sein, sondern den kausalen Regeln des Möglichen in der Welt entsprechen soll, ist hierzu die Zusammenarbeit der Einbildungskraft mit dem Verstand vonnöten:

Die Einbildungskraft kann zwar Bilder darstellen, aber sie kann vor sich weder die Möglichkeit einsehen, wie diese Bilder wirklich werden können, noch urtheilen, ob diese Bilder unter allen Umständen, und zu allen Zeiten, dem innern Menschen Genuß geben können. [...] Es muß also der Verstand, der dieses einsehen und beurtheilen kann, der Einbildungskraft die Züge zu den Bildern geben [...],Verstand und Einbildungskraft müssen zusammen mahlen.<sup>496</sup>

Die Außenwelt mit ihren Gesetzmäßigkeiten soll dadurch zunächst einmal gestaltend auf das vorgestellte innere Ideal einer künftigen Welt einwirken. Aber das realitätsorientiert und mithin nach empirischen Regeln der Wahrscheinlichkeit gestaltete innere Glückseligkeitsgemälde soll schließlich auch Auswirkungen auf die Außenwelt haben – und zu diesem Zweck wird es jetzt auch ausdrücklich als ein intentionales, das eigene Denken, Wollen und Handeln beeinflussendes Leitbild konzipiert. Dass „der innere Mensch fähig gemacht werden muß, seine Glückseligkeit zu genießen“, heißt somit in Cleomathus’ und Eugenius’ Worten:

[S]ein Organ die Einbildungskraft, muß das Gemälde von seiner ewigdaurenden Glückseligkeit gemahlt haben, und er selbst muß jederzeit dieses Gemälde dieser Glückseeligkeit, so genießen, daß er bey allen einzeln Handlungen, sich dasselbe lebhaft vorstellt, und jede einzelne Handlung, wodurch ein Zug in diesem Gemälde ausgelöscht werden könnte, verabscheut [...].<sup>497</sup>

---

<sup>495</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 22.

<sup>496</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 23.

<sup>497</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 23.

Es geht darum, „daß wieder auch das Bild jeder einzeln Handlung, die ihm zu thun oder zu lassen vorkommt, jedesmal gleich ausgemahlt, und lebhaft da stehe, und mit dem Bild seines ewigen Wohls zusammen gehalten werde“<sup>498</sup>.

Auch in dem acht Jahre nach Schlossers Text veröffentlichten „Helim, oder Über die Seelenwanderung“ von Carl Grosse heißt es entsprechend:

[D]as Gemälde Deiner Glückseligkeit muß in Deiner Einbildungskraft vollendet seyn. Alles was jener aufhilft, alles was ihr entgegenstehet, mußt Du genau kennen, und jeder Dir vorkommende Fall muß Dir einen Punkt zu einer Vergleichung angeben können, deren Resultat Dir Dein Benehmen bestimmt.<sup>499</sup>

Jede Handlung eines Menschen, deren vorgestellte reale Auswirkungen nicht zu dem Glückseligkeitsgemälde, zu der inneren Gesamtvorstellung von einer vollkommenen Glückseligkeit aller Wesen in der Welt passt, soll dadurch von diesem Menschen abgelehnt, vermieden und somit in ihren Auswirkungen tatsächlich aus der Wirklichkeit fern gehalten werden. Jede Handlung, die sich in der Vorstellung dagegen positiv auf das Zustandekommen einer vollkommenen Glückseligkeit in der Welt auswirken muss, soll ausgeführt und folglich in ihren Auswirkungen in die Wirklichkeit integriert werden.<sup>500</sup> Der Einbildungskraft wird also das Vermögen zugeschrieben, mögliche künftige Situationen des Daseins entwerfen und so konkret vorstellen und lebhaft präsent halten zu können, dass sie das eigene Empfinden und Handeln und damit auch die eigene Umwelt im Sinne von intentionalen Leitvorstellungen positiv prägen können. In seiner später veröffentlichten Auseinandersetzung mit Shaftesbury beschreibt Schlosser eine ganz entsprechende Theorie des erfahrungsgesättigten Glückseligkeitsgemäldes:

Es ist also nöthig, daß ein selbstthätiges Geschöpf, welches die gröste, möglichste Harmonie erreichen will, immer den ganzen Umfang, und die ganze Dauer seiner Existenz vor Augen habe. Dieses kann oft von Natur bey gewissen Classen von Handlungen geschehen; daraus entsteht das moralische Gefühl; oft giebt das die Erfahrung, oft der Unterricht, welcher die Imagination mit Bildern des Zustandes, in welchen der Mensch nach seiner Handlung kommen wird, füllt, und den alsdann folgenden Contrast oder Harmonie, und die künftige Genüsse vorher fühlen macht.<sup>501</sup>

Für Eugenius und Cleomathus ist das vollendete Vorstellen und Umsetzen (oder Externalisieren) des Glückseligkeitsgemäldes mit Hilfe der Einbildung nun allerdings weiterhin ein Ziel, auf das das Subjekt innerhalb eines größeren Entwicklungsrahmens sukzessive hinarbeiten muss.

---

<sup>498</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 24.

<sup>499</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 187.

<sup>500</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 23: „Zum Exempel, in das Gemälde kommt der Zug von Empfindung der Liebe anderer; der Zug von Kenntniß, und freyerm mächtigerm Blick des Verstandes; nun hält die Einbildungskraft ihm ein Bild dar, das wirklich in dem Augenblick einen Genuß geben könnte, z. E. Gewinn auf Kosten des Freundes [...]; so muß das grosse Bild der ewig daurenden Glückseligkeit des Menschen, so lebhaft in dem innern Menschen wirken, daß er den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks nicht achtet, ihn so gar verabscheut, weil dadurch ihm der Genuß der Freundschaft und des heitern Verstandes gestört wird.“

<sup>501</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury. S. 299.

[U]m den innern Menschen, so von dem Vortheil und Nachtheil seiner einzeln Handlungen, und so von dem Genuß seiner dauerhaften ewigen Glückseligkeit zu durchdringen, daß jeder einzelner Genuß ihm nur so weit lieb ist, als er jenen [Genuß dauerhafter Glückseligkeit] fördert, oder nicht stört [...]<sup>502</sup>

– um ihn also in seinem Denken und Handeln so von der Glückseligkeitsvorstellung „zu durchdringen“, dass er einer jeden individuellen Genussoption ausschließlich dann nachgeht, wenn diese Option laut seiner Vorstellung auch zu der dauerhaften, umfassenden Glückseligkeit (aller Wesen) beiträgt – müsse sich jeder Mensch erst eine umfassende Anzahl von Erfahrungen und Kenntnissen von der Welt aus unterschiedlichsten Perspektiven aneignen, erörtern Eugenius und Cleomathus gemeinsam. Hierzu aber könne auf dem Wege einer kontinuierlichen Vervollkommnung letztlich nur die „Seelen-Wanderung“ verhelfen, bei der „die Einbildung [...] sich unzählige Bilder, von unzähligen Gegenständen [sammelt]“, damit der innere Mensch sich „auf dem Sitz seiner Glückseligkeit befestigen kann“.<sup>503</sup> Die Vorstellung von der ewigen Glückseligkeit soll auf diesem Wege also immer deutlicher, lebhafter und vollkommener werden, so lässt sich extrapolieren. Denn schließlich lernt der innere Mensch durch den stetigen Erfahrungszuwachs, immer mehr einzelne Vorstellungen oder „Bilder, von unzähligen Gegenständen“ der Wirklichkeit in sein Gemälde einer umfassenden Glückseligkeit aller Wesen zu integrieren; und so trägt er zwangsläufig immer mehr zur Umsetzung tatsächlicher Glückseligkeitsverhältnisse in der Welt bei. Das Ziel der Erfahrungszunahme in der Seelenwanderung lautet auch in den „Beyträgen“ des anonymen Autors vier Jahre später noch ganz entsprechend,

den Versinnlichten zu vergeistigen, das Bild seiner ewigen Glückseligkeit [...] seinem Auge immer näher, so nahe zu bringen, daß es ihm stets im ungeschwächten Lichte vorschwebt [...] Davon nicht nur überzeugt seyn, sondern das auch ernstlich wollen, und nicht nur ernstlich wollen, sondern auch wirklich thun, wiewohl dieses hier Eins ist, [...] dies ist der grosse Zweck und das Ende der Erziehung des Menschengeschlechts, so wie das Mittel dazu die Seelenwanderung war.<sup>504</sup>

Der Einbildungskraft werden hier also ganz entscheidende, wirklichkeitsbestimmende Leistungen in Bezug auf das Dasein des einzelnen Menschen zugewiesen. Diese Zuschreibungen gehören zu den Momenten einer allgemeinen Aufwertung der Einbildungskraft, die erst mit dem Beginn der Moderne einsetzt. Seit der Anti-

---

<sup>502</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 26, vgl. bereits S. 25.

<sup>503</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29; vgl. S. 25–29.

<sup>504</sup> [anonym:] Beyträge, 1785, S. 217–219. Der Modus der Vergeistigung, von dem hier die Rede ist, bezieht sich auch in diesem Fall primär auf einen möglichst vollkommenen selbstreflexiven Genuss des eigenen Bewusstseins im Verhältnis zu sich selbst und der Welt, der sich einer höheren, gottähnlichen Spiegelungs- und Bewusstseinsstufe annähert, und er wird der primären, unreflektierten Genusserfahrung (der Sinne, aber auch der wilden, unkontrollierten Imagination und des bloßen Verstandes) gegenübergestellt. Auf ein (vorübergehendes oder bleibendes) Ablegen der Körper bzw. der körperlichen (und geistigen) Organe der Seele insgesamt lässt sich dagegen aus keinem der hier behandelten Seelenwanderungstexte schließen, nicht zuletzt aufgrund der betont sensualistischen Psychologie.

ke wurde die Einbildungskraft (griechisch „phantasia“ bzw. lateinisch „imaginatio“) im Vergleich zu den begrifflich-rationalen Erkenntnisvermögen nur als ein unteres, niedrigstehendes Vermögen der Seele verstanden und ihre Funktion primär im sinnlich-wahrnehmungsphysiologischen Bereich gesehen: Vor dem Hintergrund der Spezies-Theorie der Wahrnehmung lag ihre Aufgabe einerseits in der buchstäblichen und materiellen Einbildung der sinnlichen (und daher potenziell lustvollen, irrtumsbehafteten und sündigen) Formen der äußeren Dinge in das Subjekt. Andererseits galt sie in ihrer Fähigkeit zur Reproduktion und neuen Kombination von erinnerten sinnlichen Bildern in der Abwesenheit der Dinge als ein schnell unkontrolliert wucherndes und parasitäres, rauschhaft-produktives Vermögen, das als ein solches zwingend von der Vernunft zu bändigen und mit Vorsicht zu behandeln sei.<sup>505</sup>

Erst im 17. und 18. Jahrhundert wurde die Einbildungskraft „von einer Relaisstation materieller Austauschprozesse zu einer sich visuell auf die Welt beziehenden Kraft umgedeutet“<sup>506</sup> und zu einem „Vermögen, Zielvorstellungen zu entwerfen, aufgewertet; sie wurde zum Erkenntnisvermögen des Möglichen“<sup>507</sup> in einer neuen Weltanschauung, die nun langsam auch potenziell alternative Seinsweisen und mögliche Welten in Betracht zog, stand dabei aber weiterhin „im Dienste von Planung und Kalkül [...] für eine Theorie zweckrationalen Handelns“.<sup>508</sup> Sie reproduzierte jetzt in der historischen Auffassung nicht mehr nur das Alte und erschaffte unkontrollierte Wahnvorstellungen, sondern konnte darüber hinaus kreativ neue Vorstellungen aus den bereits bekannten Eindrücken synthetisieren und diese unter anderem auch für den individuellen Handlungsbezug anschaulich vergegenwärtigen.<sup>509</sup> Erst mit dem Voranschreiten des 18. Jahrhundert transformiert sich die Einbildungskraft allerdings ohne Einschränkung zu einem Vermögen, das dem Menschen nicht mehr nur die Wiederherstellung *vergangener* sinnlicher Eindrücke aus der Erinnerung ermöglichen, sondern auch *in die Zukunft gerichtete* Möglichkeitsentwürfe vorstellen und Wege konstruieren kann, diese entworfenen Szenarien real herbeizuführen.<sup>510</sup> Da sie nun als der grundlegende Erzeuger von Vorstellungen gilt, mit denen der Verstand und die Vernunft arbeiten können, wird sie zu einem konstitutiven Bestandteil des Subjekts.<sup>511</sup>

---

<sup>505</sup> Vgl. bis hierhin SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 93–96.

<sup>506</sup> SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 97.

<sup>507</sup> SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 99.

<sup>508</sup> SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 99. Zur rationalistischen Auslegung des Glückseligkeitsbegriffs im 17. Jahrhundert vgl. auch VOWINCKEL 1992: Glückseligkeitslehre, S. 38. Schulte-Sasse und Vowinkel verweisen dort in Bezug auf die zweckrationalen Denkweisen der frühen Neuzeit beide exemplarisch auf Thomas Hobbes „Leviathan“.

<sup>509</sup> Vgl. SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 101–104.

<sup>510</sup> Vgl. SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 101–103.

<sup>511</sup> Vgl. SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 100.

Am Zedler-Lexikon ist 1734 trotz seiner noch betont rationalistischen Darstellung bereits die Tendenz abzulesen, immer stärker auf diese neuen bewusstseinsbildenden und bewusstseinsleitenden Qualitäten der Einbildungskraft abzuheben:

Denn wäre unser Verstand mit keiner Imagination begabet, so würden alle Würckungen desselben, nemlich alle unsre Gedancken entweder gar bald aus unserm Gemüthe wieder verschwinden, oder zum wenigsten von nicht so grossem Eindrücke seyn, daß sie wegen der Abwesenheit derer Objecte unsern Willen bewegen würden. Unsere Begriffe und Gedancken mögten auch so genau und so gründlich seyn, wie sie wollten, so würden sie doch nur zu der theoretischen Erkenntniß gehören. Sie würden auf keine Weise unser Gemüthe belustigen oder beunruhigen können, weil die Objecte abwesend und krafftlos wären.<sup>512</sup>

Die Einbildungskraft sorgt also zum einen für eine Kontinuität von Gedanken im Subjekt und für eine derart lebhaft und konkrete Präsenz von Gegenständen im „Gemüthe“ bzw. im intentionalen Bewusstsein des Subjekts,<sup>513</sup> dass diese Gegenstände auch dann „unsern Willen bewegen“ und uns positiv oder negativ beeinflussen können, wenn sie materiell nicht anwesend sind. Und es gilt hier, was Gabriele Dürbeck in Bezug auf die Einträge zur Einbildungskraft in den Lexika von Walch und Zedler zusammenfasst: „[A]ls lebendige Seite des Verstandes vermag allein sie, abstrakte moralische Einsichten in eine Handlungsmotivation umzusetzen“.<sup>514</sup> Zudem, so heißt es im Zedler weiter, bringe die Einbildungskraft nicht nur die sinnlichen Erinnerungen aus dem Gedächtnis wieder lebendig vor dem Inneren hervor, sondern könne darüber hinaus sogenannte „ingeniöse“ und sogenannte „judiziöse“ Einbildungen derart wirklichkeitsnah erzeugen, dass diese den Willen beeinflussen können, ohne dass diese ersehnten oder verhassten Objekte wirklich materiell anwesend sein müssen. Gemeint sind damit einerseits wilde irrationale Vermutungen und frei erfundene Ideen, andererseits solche Begriffe, Theorien und Wahrheiten, die rational begründet und kontrolliert aus dem vorhandenen Wissen abgeleitet werden.<sup>515</sup> Diese entweder völlig frei oder streng logisch aus der sinnli-

---

<sup>512</sup> [anonym:] Einbildungs-Krafft. In: Johann Heinrich ZEDLER (Hg.): Universal Lexicon. Bd. 8: E. Halle u. Leipzig: Zedler, 1734, Sp. 533–538, hier Sp. 534.

<sup>513</sup> Vgl. [anonym:] Animus, das Gemüth, der Sinn, die Hertzhaftigkeit, der Verstand, die Meynung, der Vorsatz, die Absicht. In: Johann Heinrich ZEDLER (Hg.): Universal Lexicon. Bd. 2: An–Az. Halle u. Leipzig: Zedler, 1732, Sp. 338–339, hier Sp. 339: „Animus, Mens, frantzösisch Coeur, Esprit, deutsch das Gemüthe; [...] wird darunter die [...] Seele verstanden, vornehmlich wie sie in ihr selbst oder gegen die äusserlichen Dinge geneigt oder beschaffen ist. [...] Es wird auch zuweilen von der Seele überhaupt gesagt [...] diejenige Kraaft und Vermögen der menschlichen Seele, dadurch sie fähig ist zu schliessen, zu beurtheilen und zu gedencken.“

<sup>514</sup> DÜRBECK 1998: Einbildungskraft, S. 111

<sup>515</sup> Laut [anonym:] Einbildung. In: Johann Heinrich ZEDLER (Hg.) Universal-Lexikon. Bd. 8: E. Halle u. Leipzig: Zedler, 1734, Sp. 533, lassen sich erinnerte sinnliche, frei erfundene („ingenieuse“) und im Urteil gewonnene, wahre („judiciöse“) Vorstellungen von Dingen in der Einbildungskraft unterscheiden: „Durch Hülfee der Imagination können wir uns dreyerley Arten von Einbildungen machen. Erstlich sinnliche, wenn wir die durch die Sinne empfangene Gedancken uns durch das Gedächtniß so lebhaft wieder vorstellen, daß sie uns als gegenwärtig vor denen Augen schweben [...]. Zum andern giebt es ingenieuse Phantasien, wenn das Ingenium seine eigene Vermuthungen in dem Gemüthe dermassen als gegenwärtig vorstelllet, daß es sich darüber vergnügt oder betrübet. Leute von vielen Ingenio und lebhafter Imagination empfinden dieses bey

chen Erfahrung synthetisierten Einbildungen werden also in beiden Fällen als potenziell intentionale, den Willen beeinflussende Vorstellungen bewertet. Die Einbildungskraft ist damit prädestiniert für die Aufgaben, die ihr dann in Schlossers Seelenwanderungsdialog zugeschrieben wird: dem Seelenwanderer aus den vorhanden Erfahrungen und Kenntnissen von der Welt eine wirklichkeitsnahe Vorstellung glückseligster Verhältnisse zu erschaffen und seine in die Zukunft projizierte Idee von dieser Glückseligkeit jederzeit so anschaulich und lebhaft vorzustellen, dass diese ihn durch den antizipierten Genuss zu einem entsprechenden Handeln bewegt.

Mit der Auffassung einer das Subjekt in seinem Denken und Handeln prägenden Leistung der Einbildungskraft ändert sich aber auch das Verhältnis des Subjekts zur Welt. „Sie [die Einbildungskraft] wird in jenem historischen Moment zu einem wichtigen Begriff, in dem die Welt als Bild vorgestellt wird [...].“<sup>516</sup> Zum Ausdruck gelangt auch dies geradezu exemplarisch in dem Konzept des Glückseligkeitsgemäldes, das die Seelenwanderungstexte in den 1780er Jahren betonen: Das Glückseligkeitsgemälde ist die Vorstellung eines subjektiven inneren Abbildes der Welt, das (im Idealfall) sämtliche realen Verhältnisse bis ins Detail erfassen und harmonisieren soll. Allgemein bewirkt die Auffassung von der Welt als Bild im 18. Jahrhundert die allseits beschriebene Erfahrung einer Entfremdung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt,<sup>517</sup> befördert aber auch den Ruf nach möglichst konkreten Anschauungen und Vorstellungen, die durch die Einbildungskraft geleistet werden sollen, gegenüber bloß abstrakten Begriffen.<sup>518</sup> Auch diese Neuerungen kommen in dem Konzept des Glückseligkeitsgemäldes sehr deutlich zum Vorschein, wenn das Subjekt erst möglichst viele Seinszustände erfahren muss, um so sukzessive zu immer deutlicheren und lebhafteren Vorstellungen von den Dingen zu gelangen. In dem Vermögen, von alten Eindrücken und gegenwärtigen Verhältnissen distanzieren und abstrahieren zu können, um daraus synthetisierend neue einheitliche Gebilde abzuleiten, wird der Einbildungskraft neben der kreativen Seite auch eine ergänzende und verstandesalternative Reflexionsqualität zugeschrieben, die ebenfalls im Motiv des Glückseligkeitsgemäldes zum Ausdruck kommt. So wenn Schlosser Eugenius und Cleomathus feststellen lässt, dass Verstand und Einbildungskraft gleiche Anteile an der Erschaffung und Gestaltung des individuellen Glückseligkeitsgemäldes tragen:

[...] Verstand und Einbildungskraft müssen zusammen mahlen. [...] Um so mehr zusammen mahlen, da hier die Rede nicht von einem einzeln Bild ist, sondern von dem Gemälde der

---

dem Romanen lesen. Drittens sind es iudiciöse Phantasien, wenn die als wahrhaftig erkannten Gedancken des Iudicii das Gemüth auf gleich Art einnehmen.“

<sup>516</sup> SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 104.

<sup>517</sup> Vgl. SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, 109–112.

<sup>518</sup> Vgl. SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 104, 112.

ganzen Existenz des innern Menschen, hier und dort, und biß zu aller Ewigkeit, unter allen Umständen, und in der ganzen Masse aller Empfindungen.<sup>519</sup>

Als Modell der Welt und des eigenen Selbst in der Welt soll das rational und imaginär konstruierte Glückseligkeitsgemälde dem inneren Menschen (bzw. dem selbst-reflexiven Ich) gleichermaßen als umfassende Orientierungsfolie der eigenen Existenz dienen.

Wesentliche Elemente der soeben skizzierten Aufwertung des Einbildungsbegriffs im Rahmen der Erkenntnis-, Ideen- und Subjekttheorien des 18. Jahrhunderts lassen sich also als zentrale Forderungen in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre identifizieren – explizit oder implizit über das Motiv des Glückseligkeitsgemäldes. Dabei ist in diesen Texten allerdings weniger der Begriff der Einbildungskraft in seiner Aufwertung für sich allein entscheidend als die damit parallel gehende Aufwertung der Auffassung von den Ideen, Vorstellungen bzw. inneren Bildern. Da diese erscheinen nun einerseits als Abbilder der Welt, aber andererseits auch als Vorbilder und geraten in ihrer Funktion folglich nicht nur als Wirklichkeitsabbildende, sondern primär auch als Wirklichkeitsgestaltende Vorstellungen in den Blick. Zusammen mit dem Begriff der Einbildungskraft wächst also die Bedeutung der inneren Bilder im Hinblick auf deren Repräsentation und Transformation der Welt. Und laut dem Prinzip des Glückseligkeitsgemäldes ist so auch die moralische Beurteilung des eigenen Selbst, der eigenen Handlungen und Weltbezüge nun abhängig von einem inneren, mit Hilfe der eigenen Einbildungs- bzw. Vorstellungskraft synthetisch erschaffenen und wachsenden, subjektiven Idealbild von sich und der Welt. Erst dadurch, indem das eigene Ich zum Gegenstand der eigenen Leitideen wird, erfährt das Individuum sich als ein autonomes, primär seinen eigenen Vorstellungen unterworfenen Selbst. Jetzt „formt die Einbildungskraft als Kraft der Ein-Bildung bzw. Gestaltung nicht nur Darstellungen, sondern Subjekte; sie ist die Kraft, mit deren Hilfe das Ich sich objektiviert, um sich in seinen Objektivationen zu spiegeln und sich selbst als [...] autonomes Subjekt zu begründen“<sup>520</sup>.

In Bezug auf die Auffassungen von der Ordnung der Welt und in Bezug auf die auf die Auffassungen von der Konstitution des Subjekts tritt nun nicht nur die nach innen gerichtete und abbildende, sondern auch die gezielt nach außen gerichtete und formende Qualität der geordneten Einbildungskraft hervor. Entsprechend verändert sich die Auffassung von der Qualität derjenigen inneren Bilder, Szenarien und Ideen, die jeder Einzelne aus seinem Verständnis von sich und der Welt entwirft. Aus der Perspektive des Menschen sind für die Beschaffenheit der Welt

---

<sup>519</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 22

<sup>520</sup> SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 113; vgl. ebd., S. 111.

nicht allein die äußeren Verhältnisse entscheidend, sondern die innere Herleitung und Darstellung dieser Verhältnisse. Die konzeptionell-schöpferische Ordnungs- und Ergänzungsleistung der Perzeption gerät dabei in den Fokus. Die inneren Bilder der Außenwelt werden nicht mehr nur als exogene, passiv erzeugte, wahrnehmungstechnische Nach- und Abbilder einer äußeren (statischen) Wirklichkeit (durch die *spezies sensibiles*) aufgefasst. Sie wirken nicht einfach auf ein sich passiv verhaltendes Subjekt ein. Stattdessen muss jedes einzelne Subjekt nun aktiv und schöpferisch-formend mit den singular bleibenden und niemals vollständigen Sinneseindrücken und Erfahrungen umgehen, um aus diesen generell lückenhaften und fehleranfälligen Daten ein wahrscheinliches und erreichbares Gesamtgemälde zu extrapolieren, das eine Orientierung und Planungen in einer in weiten Teilen nicht unmittelbar erfahrbaren Welt erlauben soll. Unter der gezielten Nutzung der Einbildungskraft und des Verstandes abstrahiert, synthetisiert und kreiert das Subjekt umfassende Gesamtvorstellungen oder innere Gemälde aus den einzelnen Bildern, die als Vor- und Leitbilder des weiteren Denkens, Daseins und Handelns dienen und auf diesem Wege wiederum in die Wirklichkeit eingehen, in sie eingeprägt werden. In der perfektibilistischen Theorie der Seelenwanderung wird das so verstandene Konzept des Glückseligkeitsgemäldes nun in ein Szenario eingebettet, in dem die subjektiven Vorstellungen und der objektive Zustand der Welt bzw. imaginäre Vorstellungsbestandteile und direkte Erfahrungsbestandteile sukzessive aufeinander zu bewegt werden können.

Diese ideenzentrierte Auffassung von der Wirklichkeit hat auch entscheidende Auswirkung auf die Moraltheorie und die Auffassungen von Gut und Böse; denn für die Beurteilung von Glück und Unglück, Gut und Schlecht ist es entscheidend, welche subjektiven und übersubjektiven Kriterien hierfür vorhanden sind. In den Seelenwanderungstexten wird dem idealen Gegenstand des Glückseligkeitsbildes – das heißt dem immer besser abzubildenden Plan der ewigen Glückseligkeit – eine absolute und objektive Existenz zugesprochen, obwohl er für den einzelnen Menschen nur unterschiedlich vollständig und nur näherungsweise einsichtig sein soll. Denn die objektive Vorstellung von einem Zustand vollkommener Glückseligkeit aller Wesen in der Welt existiert nur in Gott bzw. ist als Ziel der göttlichen Vorsehung auch ein Teil der realen Welt – das näherungsweise, subjektive Bild von der vollkommenen Glückseligkeit dagegen ist immer abhängig von den jeweiligen Erfahrungen, Organen und entwickelten Vermögen der einzelnen Menschen (oder genereller der einzelnen geistigen Wesen):

Das Bild der vollkommensten Seligkeit ist allein und ausschliessend Gegenstand des Anschauens und Genusses für den eben so vollkommenen Verstand des höchsten Urwesens, der Gottheit [...]: aber das hindert nicht, daß nicht einzelne Züge davon, grössere oder kleinere, [...] je nachdem sie der eingeschränkte Geist auf der Stufe der Vollkommenheit, die er so eben einnimmt, auffassen kann, den höhern geistigen Substanzen in den Schöpfungen Gottes [d.h. den Geistern, MH] mittheilbar [...] seyn



sollte[n], um dergleichen Intelligenzen [...] bis zur höchsten Fülle des reinsten Genusses, dessen sie so eben fähig sind, glücklich zu machen. Denn ihre ganze Seligkeit, und [...] so mit die unsre, besteht ja eben in der succesiven Annäherung zur göttlichen Vollkommenheit, ohne sie je nur noch so entfernt zu erreichen.<sup>521</sup>

Analog zu Leibniz' Monadologie sind alle geistigen Individuen in ihrer jeweiligen Weltsicht nur mehr oder weniger gelungene Nachahmungen des unbeschränkt deutlichen Urbildes von der Welt in der göttlichen Urmonade, und je nach dem Grad ihrer Vollkommenheit unterschieden.<sup>522</sup> Entsprechend existiert zwar in Gott ein absolutes Kriterium für das Gute und das Böse, aber diese sind einzelnen Menschen nur in unterschiedlichem Grade einsichtig. In Schlossers Seelenwanderungsdialog wird entsprechend betont: „[U]nd alle unsere üble Handlungen kommen bloß daher, weil [...] der Zustand unserer ewigen vollkommenen Glückseligkeit uns nicht vollständig oder lebhaft genug in dem Augenblick vor Augen steht [...]“<sup>523</sup>.

Mit seinen Perzeptionen und inneren Bildern von sich und der Welt ist jedes Subjekt eine individuelle, mehr oder weniger deutliche (monadische) Repräsentation der Welt. Das Gute und das Übel in der Welt wird demnach definitiv nicht mehr an der eigenständigen Existenz von guten und bösen Mächten oder Wesen außerhalb des Menschen oder an entweder guten oder bösen Kräften (Eigenschaften oder Agenzien) innerhalb des Menschen festgemacht, die für sich auf die Einhaltung oder Zerstörung der göttlichen Ordnung hinarbeiten. Innerhalb der Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre ist die Errichtung und Einhaltung dieser göttlichen Ordnung stattdessen primär von der Deutlichkeit und Vollständigkeit der je subjektiv vorhandenen Vorstellungen abhängig, mit der die vorgesehene Funktion des eigenen Selbst in der göttlichen Ordnung vorhanden und lebhaft gegenwärtig ist sowie erkannt wird. In seinem Kommentar zitiert Schlosser Shaftesbury mit einer entsprechenden Aussage:

„Auch wenn die Vorstellung von den Dingen, wegen eines Mangels in den sinnlichen Werkzeugen irrig wäre, die Neigung [aufgrund dieser Vorstellung, MH] aber gut, sicher und vest, ist die [von dieser Neigung ausgelöste, MH] That doch gut, und der, welcher sie mit dieser Neigung thut, moralisch würdig. / Ist aber die Vorstellung richtig, und das Urtheil falsch, so ists anders [...] Und so hängt also Recht und Unrecht, moralisch Gut und Böß vom Urtheil eines jeden ab [...]“<sup>524</sup>

Schlosser fügt wenig später noch hinzu: „Gut ist gar nichts absolutes, es ist ein bloßer Beziehungsbegrif, der immer den Zweck voraussetzt, auf welchen man das, was man Gut nennen will, anwendet. [...] Diebstahl, Mord [...] sind gut für den, der sie begeht, wenn man ihre nächsten Zwecke allein vor Augen hat.“<sup>525</sup> Die Seelenwan-

---

<sup>521</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 100 f.

<sup>522</sup> LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 24 (§ 48).

<sup>523</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 24.

<sup>524</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 225 f. Schlosser zitiert hier frei aus SHAFTESBURY 1777: Philosophische Werke II, S. 37 f. (1. Buch, 2. Teil, 3. Abschnitt).

<sup>525</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftesbury, S. 233.

derungstheorie nimmt also keine für den Menschen vollständig einsichtige Folie des objektiv Guten in den Elementen der Schöpfung mehr an; und dementsprechend wird auch nicht mehr von Subjekten ausgegangen, die sich aus einer inneren Bösartigkeit bewusst und willentlich zur Abkehr von dieser Folie entscheiden würden.

Laut der Seelenwanderungstheorie sind dagegen im Prinzip sämtliche Geschöpfe von sich und aus ihren individuellen Neigungen heraus an der Durchsetzung und Realisierung der je eigenen Glückseligkeitsvorstellungen interessiert, die sich im Verhältnis der gemachten Erfahrungen, der angeeigneten Empfindungen, der Reflexionen und entwickelten Vermögen bei jedem früher oder später von selbst in Richtung des vollkommenen göttlichen Glückseligkeitsplanes entwickeln sollten. Nur weil das Bild dieser vollkommenen Glückseligkeit unterschiedlich deutlich entwickelt ist, kommt es ungewollt zu individuellen Abweichungen vom objektiv Guten, Schönen und Wahren, die andere Menschen mit anderen moralischen Vorstellungen als Abweichungen zum Bösen empfinden können. Jeder Mensch folgt seinem eigenen moralischen Vorstellungsbild der Glückseligkeit und kann gute und schlechte Handlungen nur in dessen subjektivem Rahmen als solche unterscheiden. Schlossers Eugenius kennt entsprechend keinen willentlichen Entschluss des Subjekts zum Laster oder gar zum Bösen mehr, sondern nur noch freie Entscheidungen hinsichtlich positiven Genüsse innerhalb eines individuellen Vorstellungsrahmens, der jeweils allein von den individuellen Umständen und Erfahrungen beschränkt ist: „[W]elches Laster ist willkürlich? wieviele bluten unter dem Schwert des Henkers, die unter andern Umständen frömmer gewesen seyn würden als David!“<sup>526</sup>

Ähnliche relativistische Moralverständnisse werden auch andernorts im Kontext der Seelenwanderungstheorie (und darüber hinaus) erörtert. So zieht Adam Weishaupt um 1783 herum beispielsweise aus den gleichen sensualistischen Grundsätzen die Schlussfolgerung, „daß jeder Mensch, Kraft seiner natürlichen oder künstlichen, erhöhten oder geschwächten Sinne, alle Zeit Recht habe; [...] denn er sieht die Gegenstände so, wie es seine Organisation leidet, und Andre sehn sie auch nicht anders“<sup>527</sup> – das heißt ebenfalls immer nur im Rahmen der Zusammensetzung und Modifikation des jeweiligen Wahrnehmungs- und Denkkapparates.<sup>528</sup>

---

<sup>526</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 39.

<sup>527</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 397.

<sup>528</sup> Ein in der Fokussierung auf die kausalpsychologischen Tatumstände zumindest ähnlich gelagertes, populäreres Beispiel wäre Schillers „Verbrecher aus Infamie“ bzw. „aus verlorener Ehre“ von 1786, ein weiteres Beispiel wäre Kleists „Michael Kohlhaas“ von 1808 (vgl. Friedrich SCHILLER: Verbrecher aus Infamie. Eine wahre Geschichte. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hrsg. v. Otto Dann, Heinz Gerd Ingenkamp, Rolf-Peter Janz u. a. Bd. 7: Historische Schriften und Erzählungen II. Hrsg. v. Otto Dann. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2002,

Die prinzipielle Relativierung aller (Moral-)Vorstellungen führt nun aber bei Schlosser interessanterweise nicht in eine existenzielle Krise und zu dem Verlust des Vertrauens in absolut gegebene Wahrheiten. Wie im Exkurs zur Geschichte des Glückseligkeitsbegriffs erwähnt, beruht die fehlende Glückseligkeit auf Erden vor allem in der Unfähigkeit oder dem Unwillen einzelner Menschen, ihre Leitvorstellungen und damit auch ihren tatsächlichen „Gesichtskreis“ über ihr alltägliches Handeln hinaus – „den armseligen Moment, zwischen aufstehn und schlafen gehen“ – auf die Möglichkeit einer idealen Ordnung, Harmonie, Vollkommenheit und Schönheit der Welt auszudehnen.<sup>529</sup> In diesem Sinne ist Schlosser auch das Fehlen jeglicher religiöser Vorstellungen grundsätzlich gefährlicher als religiöse Irrtümer, weil die atheistische Auffassung – von einer Welt, die letztlich nur durch Zufall und nicht für einen höheren Zweck geordnet ist – dem Subjekt keine Ausweitung seiner Perspektiven und seiner inneren Erfahrungsräume ermöglicht. Damit ist natürlich auch in Bezug auf die Seelenwanderungsvorstellung nicht mehr entscheidend, ob der von ihr bezeichnete spekulative Progress im Jenseits Wirklichkeit ist und nach dem Tode erreicht werden kann. Entscheidender ist nach Schlossers Theorie vielmehr die pragmatische Auswirkung dieser Vorstellung auf das Denken und Handeln des Einzelnen, die von ihr bewirkte reale Ausdehnung des lokal beschränkten Gesichtskreises über das eigene Leben und das eigene Selbst hinaus auf andere Perspektiven, andere Schicksale und auf ein umfassendes und nachhaltig gutes Handeln gegenüber der Welt und den Mitmenschen.

## 5. Seelenwanderungsprinzip II: Erkenntniszuwachs zwischen Unmittelbarkeit und sprachlicher Vermittlung

Bei der Erklärung des Glückseligkeitsgemäldes als einer umfassenden intentionalen Leitvorstellung von der Welt erörtern die Seelenwanderungstexte, auf welchen Wegen solch eine Vorstellung erlangt werden kann. Dabei müssen die Texte zwei grundlegenden Problemen begegnen: Erstens müssen sie sich mit den geeigneten Prinzipien einer Aneignung der nötigen Erfahrungen von sich und der Welt auseinandersetzen. Zweitens müssen sie sich der Frage stellen, wie insgesamt mit der Masse an den erarbeiteten Erfahrungen umzugehen ist, die vielfältig und heterogen erscheinen dürften und als solche von einem einzelnen Wesen nur mühsam zu einem einheitlichen Vorstellungsganzen zu verarbeiten sind. Während sich die Texte bei der ersten Problemstellung auf das richtige Verhältnis zwischen direkten und indirekten Erkenntnissen konzentrieren, gehen sie im zweiten Problem das richtige Verhältnis zwischen Gedächtnis, Erinnern und Vergessen an. Beide Ver-

---

S. 562–587; Heinrich von KLEIST: Michael Kohlhaas. In: Ders.: Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. v. Ilse-Marie Barth u. a. Bd. 3: Erzählungen. Anekdoten. Gedichte. Schriften. Hrsg. v. Klaus Müller-Salget. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 9–142).

<sup>529</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Schafftsbury, S. 257 u. 269.

hältnisse müssen geklärt sein, um eine Seelenwanderung nach dem Tode plausibel zu machen.

## 5.1 Vermittelbarkeit von Erfahrungen

Schlossers Text beginnt mit dem ersten Problem:

Nun kannst du mir denn sagen, wie du's machen willst, daß dein Sohn oder dein Zögling, ein so deutliches und lebhaftes Bild seiner ewigen Glückseligkeit, und jeder einzelner Handlung bekomme, [...] so wie wir im sinnlichen, alles gleich verabscheuen, was uns körperlichen Schmerz gegeben, und nach allem greifen, was uns körperlich wohl gethan hat. [...] Glaubst du, daß Worte, Vorstellungen, Ermahnungen, das thun können?<sup>530</sup>

Im Hinblick auf das Glückseligkeitsgemälde stellt Schlossers Text also die grundlegende pädagogische Frage, ob sich fremde Erfahrungen überhaupt aneignen lassen. Ist es möglich, Vorstellungen von komplexen Sachverhalten durch sprachliche Vermittlung und Erziehung so „deutlich[ ] und lebhaft[ ]“, so differenziert und anschaulich an andere Individuen weiterzugegeben, wie sie ursprünglich vorhanden sind? Können individuelle Erfahrungen bei der Vermittlung durch „Worte, [imaginierte, MH] Vorstellungen, Ermahnungen“ jemals die gleiche Art von spontanen, intentional-affektiven und ganzheitlichen Auswirkungen auf das Denken und Handeln eines Einzelnen haben wie direkte, körperliche Einwirkungen und Erlebnisse?

Diese Differenz zwischen unmittelbaren und vermittelten Erkenntnissen wird im Folgenden weiter unterstrichen:

[W]enn die [Worte, Vorstellungen, Ermahnungen] wirken sollen, so müssen sie so deutlich, treu und lebhaft verstanden werden, daß wer sie hört, alles dabey empfindet, was der empfindet, der sie sagt. [...] Wie wenig können Worte die Sicherheit der Folgen einer Handlung beweisen, und wie viele sind unter uns, die selbst nicht so empfinden, was sie sagen [...]. Das beste wäre wohl eigenes Schauen. [...] Also wird die [eigene, MH] Erfahrung wohl das Beste seyn [...].<sup>531</sup>

Sprachlich vermittelte Erkenntnisse drohen demnach zumindest potenziell immer defizitär gegenüber der unmittelbaren Anschauung, Empfindung und Erfahrung der Dinge zu sein. Denn die authentische Wirkung des Gegenstands – die unmittelbare und vorbegriffliche Einsicht in die Folgen einer Sache – kann bei seiner Übersetzung in oder aus Sprache sowohl auf Seiten des Empfängers als auch schon auf Seiten des Senders der sprachlichen Botschaft verloren gehen. Im Zitat wird aber gleichermaßen die Vision geäußert, dass sich die unmittelbare, authentische Erfahrung durch richtige Verfahren idealerweise in vermittelte Erfahrung überführen lässt.

An dieser Darstellung wird zudem deutlich: Die Erlangung von anwendbaren Erfahrungen ist niemals ein isolierter und vom einzelnen Subjekt unabhängiger Vorgang einer bloßen Akkumulation von begrifflich und rational fassbarem Wissen, sondern stellt sich immer auch als das Problem einer (ganzheitlichen) Aneig-

---

<sup>530</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25.

<sup>531</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25–26.

nung (oder Übermittlung) von Erfahrungen dar. „Worte, Vorstellungen, Ermahnungen“ an sich sind nichts ohne die Kopplung an konkrete sinnliche Anschauungen, Eindrücke und Empfindungen in einem Subjekt. Echtes Wissen liegt niemals einfach enzyklopädisch in Worten oder bloßen Geistesinhalten vor und kann nicht allein durch Lektüre ersetzt werden, sondern ist notwendig ein individualisiertes, erfahrungsgesättigtes, an Leib und Seele empfundenes und gelebtes Wissen. Indirekt wird damit also eine naive, absolute Auffassung von Wissen und von einer erfahrungs- und empfindungsunabhängigen, intellektualisierten Wissensverbreitung kritisiert.

Eugenius und Cleomathus sind sich einig, dass eine sprachliche Vermittlung von echtem, authentischem, erfahrenem Wissen entweder nur unter gewissen Voraussetzungen stattfinden kann oder gegenüber der unmittelbaren selbständigen Anschauung sonst defizitär bleiben muss: „Das beste wäre wohl eigenes Schauen“, also eine unmittelbare „Kraft des Blicks, die Natur und die Wirkung einer Handlung so vor sich selbst zu durchschauen“. Diese Kraft sei aber nicht „[o]hne Erfahrung, ohne eigenes Gefühl der Wirkung, der Handlungen“<sup>532</sup> zu erlangen. Und da für ein vollständiges Glückseligkeitsgemälde zudem eine ungeheure Vielfalt an erfahrungsbasierten Kenntnissen nötig sei, müsse im Hinblick auf jeden hypothetischen Zögling erreicht werden, „daß er alle Stände, Alter, Nationen, Weltgegenden durchlief, bald so bald anders organisirt, und in jedem Zustand wie ein unwissendes Kind, blos die Unterweisung nähme, die der Zustand ihm aufdringt“<sup>533</sup>. Die Schlussfolgerung liegt spätestens jetzt auf der Hand: „Ich weis nicht wies kommt, aber du betäubst mich [...]; denn ich sehe wohl wo du hinaus willst. [...] Das ist offenbahr die Theorie der Seelen-Wanderung. Die Seele geht von einem Zustand zum anderem, macht überall Erfahrung des Guten, und des Bösen [...]“<sup>534</sup>. Vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Sensualismus und der deistischen Überlegungen zum grundsätzlich wohlwollenden und sinnvollen Wirken Gottes erscheint diese Seelenwanderungslehre aus historischer Perspektive keineswegs als eine über-sinnliche Spekulation. Ihre Theorie sieht alle Erkenntnisse im Wesentlichen an Erfahrungen gebunden und höhere Erkenntnisse entsprechend an eine große Summe unterschiedlichster Erfahrungen.

In Anbetracht einer derart empiristisch ausgerichteten Lehre stellt sich die Frage, ob jedes Subjekt nun aber jede Art von Erlebnis und Zustand direkt selbst erfahren muss, um zu einer umfassenden Vorstellung von allen Dingen zu gelangen, oder ob in dieser Seelenwanderungstheorie auch weniger direkte und weniger aufwändige

---

<sup>532</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 26.

<sup>533</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

<sup>534</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

Alternativen eines Erkenntniszuwachses vorgesehen sind – wie zum Beispiel durch Sprache, durch „Worte, Vorstellungen, Ermahnungen“<sup>535</sup>? Diese Frage berührt also erneut das Problem des (idealen) Verhältnisses zwischen authentischen und vermittelten Erfahrungen. Wenn sich authentische Eindrücke und lebhaftere Erfahrungen laut der Seelenwanderungstheorie teilweise auch auf indirektem Wege erlangen ließen, dann würde die Menge der für ein vollkommenes Glückseligkeitsgemälde nötigen Vorstellungen und Erkenntnisse insgesamt schneller zusammenzutragen und die Seelenwanderung schneller an ihr Ziel zu bringen sein. Je nachdem ergäben sich damit gänzlich andere erkenntnis- und wissenstheoretische Aussagen der Seelenwanderungstheorie: entweder eine radikalempiristische Position, die alle anderen Erkenntnisquellen als die eigenen Erfahrung ausschließt, oder eine medienaffirmative Haltung, die auch eine Mittelbarkeit von Erkenntnissen anerkennt. Auch die Rezeption von Literatur ließe sich dann gerade als ein gleichwertiges oder zumindest vorbereitendes Äquivalent zur direkten Erfahrungsakkumulation (in der Seelenwanderung) verstehen.

Hinweise auf eine Umgehbarkeit der direkten Erkenntnisaneignung finden sich in den Texten der 1780er Jahre kaum explizit. In Grosses Schrift erklärt Helim beispielsweise:

[Wenn] das höchste Wesen jeden gern [...] rein glücklich zu machen wünscht [...], welches andere Mittel kann er dazu erwählen, als den Geist im Garten der Erfahrungen herumzuführen, ihm jeden Baum, selbst jeden Strauch zu zeigen, der ihm Gerüche und Freuden anbietet, ihn für jeden Dornstrauch dadurch zu warnen, daß er ihn angreifen läßt.<sup>536</sup>

Gerade angesichts dieses Hinweises auf wiederholte Leiden und Schmerzen muss es als fraglich erscheinen, ob es ebenfalls im Sinne des höchsten Wesens sein kann, wenn jeder Geist sich an sämtlichen Dornensträuchern verletzen muss, bis er allgemein die Gefahr von Dornensträuchern kennt? Helim wird denn auch von Abdallah gefragt: „wenn der Zögling Einen [Dornstrauch] kennt, [...], braucht er erst in die anderen zu fassen, um alle zu kennen?“, und Helim antwortet: „Das braucht er freylich nicht. Aber wie unendlich viele Abarten [von Dornsträuchern] giebt es nicht [...]“<sup>537</sup>. Demnach müsste der Zögling nach Helims Theorie offenbar in der Lage sein, von einzelnen, direkt erlebten Situationen zu abstrahieren und dadurch auf andere Situationen und deren Konsequenzen zu schließen. Allerdings bleibt fraglich, ob dem Zögling nicht auch zuzutrauen wäre, alle Abarten von Dornensträuchern im Voraus zu erkennen, oder ob die „unendlich viele[n] Abarten“ von Dornsträuchern schlicht als Bild für alle möglichen schmerzhaften Gefahren eintreten, die es in der Welt kennenzulernen gilt? Insgesamt entsteht der Eindruck,

---

<sup>535</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25.

<sup>536</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 123 f.

<sup>537</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 124 f.

als ob die Möglichkeit indirekter Erkenntnisprinzipien in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre gerade deshalb kaum explizit erwähnt wird, weil sie innerhalb des sensualistischen Rahmens als mehr oder weniger selbstverständlich vorausgesetzt werden. Einerseits geht der Sensualismus ja eben generell von der Ableitung abstrakter Begriffe und von der Zusammensetzung komplexer Ideen aus vorhandenen Sinneseindrücken (sogenannten einfachen Ideen) aus; und andererseits war auch in Bezug auf die Herstellung des Glückseligkeitsgemäldes gesondert von der umfassenden Synthetisierung aller einzelnen Vorstellungen und Bilder die Rede, welche vom Verstand und der Einbildungskraft geleistet werden soll.<sup>538</sup>

Explizit nimmt Schlossers erstes fiktionales Gespräch zu diesem Sachverhalt allerdings keine Stellung und lässt so teilweise den Eindruck aufkommen, sämtliche zu erlangende Erkenntnisse müssten der Theorie nach notwendig direkt an Leib und Seele erfahren werden: beispielsweise wenn die Rede davon ist, dass der zu erziehende Zögling „alle Stände, Alter, Nationen, Weltgegenden“ durchlaufen können soll, oder eben in der nur sehr eingeschränkten Zusage an die authentische Vermittlungsleistung von indirekten „Worte[n], Vorstellungen, Ermahnungen“.<sup>539</sup> Diese Auslegungsmöglichkeit wird dann in Herders öffentlicher Reaktion auf Schlossers Text im „Teutschen Merkur“ deutlich kritisiert. Unter anderem bemängelt dort die Figur Theages an der Seelenwanderungstheorie gerade die potenzielle Aussicht auf das Erlebenmüssen sämtlicher Leiden: Dies sei ein Determinismus, der letztlich auch den Verlust der Autonomie für den Menschen bedeute und nicht zuletzt eine Möglichkeit zur Legitimation aller schlechten Handlungen unter dem Begriff der Bestimmung böte.

Welcher Kluge wird sich Grind und Pestilenz wollen einimpfen lassen, damit er doch auch wisse, wie es mit Grind und Pestilenz stehe? Welcher Mensch auf Gottes Erdboden wird Vater- und Mutter-Mörder seyn wollen, um zu fühlen, wie es dem Nero oder einem andern Ungeheuer gewesen?<sup>540</sup>

Schlosser, der derlei Lesarten beim Schreiben seines ursprünglichen Textes offenbar nicht vorhergesehen hatte, stellt mit der Veröffentlichung seines zweiten „Gesprächs“ die ursprüngliche Intention hinter seinem empiristischen Seelenwanderungsmodells richtig. Dem Vorwurf von Theages (alias Gorgias), der dort annähernd wörtlich aus dem „Teutschen Merkur“ zitiert wird, wird nun mit einer ausführlichen Darlegung begegnet: Das Erlernen der Tugend, auf das die Seelenwanderungstheorie abzielt, sei mit dem selbständigem Erlernen von handwerklichen Fähigkeiten wie Flötespielen und Reiten zu vergleichen. Zu Beginn müssten eine

---

<sup>538</sup> Zu den grundlegenden Abstraktions- und Synthetisierungsleistungen des menschlichen Geistes innerhalb der sensualistischen Theorie vgl. LOCKE 1979 [1700]: *Human Understanding*, Buch II, Kap. 11, § 9 sowie Kap. 12, § 1; zur Bezugnahme auf die Synthetisierungsleistung der Einbildungskraft und des Verstandes vgl. Kapitel 3.3: Seelenwanderungsprinzip I in dieser Arbeit.

<sup>539</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: *Erstes Gespräch*, S. 28 u. 25.

<sup>540</sup> HERDER 1782: *Seelenwandrung*, S. 37 f.

Reihe von Fehlern noch selbst gemacht werden, aber dann werde bald immer besser von bekannten auf unbekannte Situationen und auf richtiges Verhalten geschlossen, ohne stets weitere Fehler begehen zu müssen.<sup>541</sup> „Es braucht dünkt mich einer so wenig ein Vatermörder zu seyn, um zu lernen wie drückend der Haß der Menschen, wie öde und peinigend die Härte des Herzens ist; als der Bereuter nöthig hat, vom Pferd zu stürzen, um zu lernen wie er sich darauf halten soll“<sup>542</sup>, stellt Eugenius nun ausdrücklich gegenüber dem zitierten Einwurf fest. Der Mensch kann aus Fehlern also lernen und ähnliche Probleme verallgemeinern, in der Zukunft antizipieren und also vermeiden. Weil sich dem Menschen mit der wachsenden Erfahrung immer mehr Vorstellungen und Handlungsoptionen bieten, aus den er wählen, lernen und seine Zukunft so immer besser kontrollieren kann, erscheint die Seelenwanderungstheorie für Eugenius gerade nicht als die vollständige Determination und Fremdbestimmung des Menschen, die Theages in ihr befürchtet. Dieser Darstellung nach wäre das (über-)lebenslange Sammeln von Erfahrungen in der Seelenwanderung also gerade deshalb primär als Möglichkeit einer autodidaktischen Vervollkommnung der eigenen Erfahrungen und Fähigkeiten und als Möglichkeit der selbständigen Bildung des eigenen Ichs zu begreifen.

Tatsächlich ist es genau dieses Verhältnis zwischen Unterricht und Bildung des Menschen, zwischen fremd- und selbstbestimmter Erziehung, das in den großen Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre als zentrales Element der göttlichen Vorsehung diskutiert wird. Es wird jeweils zugunsten der angeleiteten Emanzipation des reifenden Menschen von der Fremderziehung und zugunsten einer stetigen Selbstbildung entschieden. So argumentiert schon Lessings Schrift zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ dahin, dass jede echte Erziehung auf die allmähliche Verselbständigung des Lernprozesses und auf die Ablösung des heranreifenden Menschen von seinem Erzieher hinauslaufen muss; und in diesem Sinne wird auch „die Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechts vor[ge]stellt“<sup>543</sup>. Die anonymen „Beyträge“ explizieren, dass sich die Theorie der Seelewanderung quasi von selbst aus modernen erkenntnistheoretischen, pädagogischen und theologischen Überlegungen zur „Bestimmung“ und „Vervollkommnung des Menschen“<sup>544</sup> ergebe: aus dem „Gesichtspunkt“ der (göttlichen) „Men-

---

<sup>541</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweites Gespräch, S. 62–65.

<sup>542</sup> SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweites Gespräch, S. 65. Vgl. die Übernahme von Theages' Fragen ebd., S. 61: „Ist es aber nicht Unsinn, daß man sich die Krätze und die Pest einimpfen lassen müsse, um zu wissen was Pest und Krätze ist; daß man ein Vater-Mörder seyn müste, um zu wissen wie solch einem zu Muthe ist.“

<sup>543</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 3, S. 490.

<sup>544</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 75 u. 69.



schenerziehung“,<sup>545</sup> die einen vom Unterricht und „dem Verhalten des sogenannten blossen Schullehrers ganz entgegengesetzten Weg“<sup>546</sup> darstelle. „*Unterricht* ist Lehre von Mund aus ins Gedächtniß des Lehrlings diktirt: *Erziehung* ist Bildung des ganzen Menschen [...].“<sup>547</sup> Gott als ein solcher Erzieher „trägt [nicht] alles [...] in seinen Lehrling hinein“, sondern „nimmt alles mehr von ihm heraus“ und hilft ihm – wie mit der Seelenwanderung – nur dabei, alle seine „Anlagen und Fähigkeiten, sich gewisse Kenntnisse und Vollkommenheiten zu erwerben“, aus sich selbst zu entwickeln.<sup>548</sup> Und nach den Aussagen von Carl Grosses Text sind es dann ebenfalls die Prinzipien der Erziehung des Menschen, die das wesentlichste Merkmal am „System“ der Seelenwanderung ausmachen: „Erziehung des Menschen ist sein Zweck. Erziehung der Menschheit muß seine natürliche Folge seyn.“<sup>549</sup> Sein Text überführt die vorangegangenen Perspektiven zudem in eine natur- und geschichtsphilosophische Ideentheorie der Menschenerziehung, wenn er davon spricht, dass „viele Keime eben so vortrefflicher Religionen in eben so großen Seelen“ bereits angelegt worden wären, aber dort unter unpassenden Umständen „ersticken“.<sup>550</sup> Die geistige Höherentwicklung des Menschen erscheint somit zwar als eine Disposition, aber nicht als unabänderliches Gesetz der Natur. „Die Welt muß sich selbst erziehen, mein Kind, die Menschen müssen sich selbst bilden, um glücklich zu werden.“<sup>551</sup>

Nach allen diesen Theorien soll es das Prinzip der selbständigen Bildung (anstelle des fremdbestimmten Unterrichts durch dogmatische Lehren) ermöglichen, dass der Mensch durch stetige Erfahrungsmomente, durch die regelmäßige Anpassung der eigenen Vorstellungen an die äußeren Umstände und durch die kontinuierliche Ableitung neuer, verbesserter und zunehmend realistischer Vorstellungsmuster von ganz allein und aus sich selbst heraus zu einem immer vollkommenerem Wesen wird. Auf diesem Wege soll der Mensch immer weitsichtiger Entscheidungen treffen, unangenehme Erfahrungen und Zustände immer nachhaltiger vermeiden und eine umfassende Glückseligkeit immer konsequenter herbeiführen.

---

<sup>545</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 115; vgl. den Ansatz zu diesem Seelenwanderungsgleichnis auf S. 70–75.

<sup>546</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 117.

<sup>547</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 116.

<sup>548</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 117 f. An anderer Stelle unterscheiden die Beyträge das „System [...] der alten Brachmanen“ (ebd., S. 109), das darin besteht „sich von jenen höhern und bessern Geistern, unter der Hauptanleitung des Allweisen, leiten und führen“ (S. 100) zu lassen, vom „System der Fortschreitung, nach welchem Alles Erschaffne aus den niedrigsten Keimen [...] zu immer edlern Keimen entwickelt fortsteigt“ (S. 111) und verstehen beide als Systeme, welche „eins wie das andere darauf [auf die Hypothese der Seelenwanderung] führen“ (S. 109). Auch an dieser Stelle wird die Seelenwanderung also als ein grundlegendes Modell der „Geschichte und Bestimmung des Menschen“ (S. 109) verstanden, das zwischen angeleiteter Erziehung und eigenständiger Entwicklung liegt.

<sup>549</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 169 u. 170.

<sup>550</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 63. Zu dieser Keimtheorie siehe speziell das Kapitel II.6.5 in dieser Arbeit.

<sup>551</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 205 f.

Auch Adam Weishaupts Rede zur Einweihung in die „Höheren Mysterien“ des Illuminatenordens liefert einen äußerst deutlichen Hinweis darauf, dass die Ableitung verallgemeinerter und wiederanwendbarer Vorstellungen aus einzelnen Sinesindrücken nicht nur einen nebensächlichen Bestandteil der Seelenwanderungsvorstellungen der 1780er Jahre ausmacht, sondern innerhalb der starken sensualistischen Implikationen durchaus als ein programmatisches Prinzip zu verstehen ist. Weishaupt begründet die Annahme einer Seelenwanderung nach dem Tode hier ebenfalls erkenntnistheoretisch, aus den Problemen eines kritischen Realismus' heraus. Einleitend stellt er zunächst grundsätzlich fest: „Kein Mensch hat angeborene Begriffe. Alle unsre Begriffe erhalten wir erst durch die Sinne, in dem Maasse als solche besser oder schlechter, deren mehrere oder weniger sind. [...] mit andern Sinnen würden sich auch unsre Vorstellungen, Empfindungen ändern [...]“<sup>552</sup> Von diesen Grundsätzen ausgehend folgert er dann,

daß aber mit dem allen all unser Wissen auf dieses schwankende Suppositum gebauet sey; daß alles diese unsre darauf gebauete Begriffe und Abstractionen nicht in das Innere der Sache selbst führen; [...] daß es also der Philosophien so viele und mancherley gebe, als verschiedene organisirte Wesen zur Wirklichkeit gelangen [...].<sup>553</sup>

Von der Seite der Dinge her formuliert heißt das, „daß also jeder Gegenstand die Anlage habe, auf tausenderley Art zu erscheinen, so, wie unser Angesicht in einem Convexen-, Plan- oder Hohlspiegel bald ordentlich, bald lang, bald breit, bald groß, bald klein erscheint“<sup>554</sup>.

Aus dieser fundamental erkenntniskritischen Position folgt für Weishaupt aber kein universeller Skeptizismus oder Nihilismus, wie er sich etwa bereits ankündigt in Kleists Kantkrise oder in Jean Pauls fiktionaler „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“<sup>555</sup>. Stattdessen wird der drohende Sinnverlust bei ihm aufgefangen durch eine Hypothese, welche die Unsterblichkeit gerade erkenntnisphysiologisch begründet und wahre Erkenntnis an ein verlängertes, ewiges Leben bindet. Diese Hypothese kommt den Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre im weiteren Verlauf immer näher: „Ob uns der Tod nicht dereinst den Staar sticht, um in eine neue, uns noch unbekannte Welt zu schauen?“<sup>556</sup> Für Kleist ist gerade dieser Gedanke nicht beruhigend, im Gegenteil:

Der Gedanke, daß wir hienieden von der Wahrheit nichts, gar nichts, wissen, daß das, was wir hier Wahrheit nennen, nach dem Tode ganz anders heißt, u[nd] daß folglich das Bestreben, sich ein Eigentum zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ganz vergeblich

---

<sup>552</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 395.

<sup>553</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 396.

<sup>554</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 398.

<sup>555</sup> Vgl. JEAN PAUL: In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 2. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1987, S. 7–566, hier S. 270–275.

<sup>556</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 398.

u[nd] fruchtlos ist, dieser Gedanke hat mich in dem Heiligtum meiner Seele erschüttert. – Mein *einziges* u[nd] *höchstes* Ziel ist gesunken, ich habe keines mehr.<sup>557</sup>

Weishaupt geht dagegen wie die Seelenwanderungstexte sehr wohl von einem Übertragungsvorgang im Tode aus, der die Voraussetzung sein muss für eine kontinuierliche Verbesserung der individuellen Erkenntnisse im Vergleich der unterschiedlichen subjektiven Wahrheiten untereinander. Nur aufgrund dieser Voraussetzung findet er Trost in der radikalen Transformation der Begriffe, die der Tod offenbaren wird. Und nur aufgrund dieser Prämisse kann er die Pluralität der Erkenntnisse in die Vorstellung einer göttlichen Ordnung der Dinge und einer finalen Wahrheit integrieren:

Welche trostreiche Aussichten für die Fortdauer unsers Ichs! Sterben heißt, hier aufhören so zu sehen, zu erkennen, Menschen Thiere, Bäume zu sehen; Aber sterben heißt hier nicht, gänzlich aufhören, ohne Vorstellung zu seyn. Es heißt vielmehr, eine andre Organisation erhalten; seine Receptivität verändern, diese nämlichen Gegenstände auf eine andere Art sehen, erkennen, hier die Raupenhaut abstreifen; dem, was ausser uns ist die Maske abzunehmen; näher in das innere der Kräfte, obwohl auch dann noch sehr unvollkommen, eindringen. Sterben heißt geboren werden, und geboren werden heißt sterben, unter einer Gestalt aufhören, um unter einer andern zu wirken, zu erscheinen.<sup>558</sup>

Denn „wozu wäre alsdann dieser entsetzliche Vorrath und Reichthum von Welten? [...] wenn keiner die Fähigkeit hätte, ihre verschiedenen Theile zu bereisen, um [zu] übersehen, zu vergleichen?“<sup>559</sup>

Mit dieser Gegenfrage begründet indes auch der Anonymus seine Seelenwanderungstheorie: „Oder sollen wir durch die unendlichen Reihen der Gotteswelten nur einen flüchtigen Spaziergang machen? von einer zur andern überspringen, um aus jeder ein paar Rätsel, ein paar uns nur immermehr [...] verwirrtmachende Widersprüche aufzufangen?“<sup>560</sup> Das kann und darf aus Vernunftgründen nicht sein, weil es die Vorstellung einer sinnhaften Ordnung der Welt wie bei Kleist existentiell erschüttern würde. Daher zitiert der Anonymus einleitend auch Lavater, der das Zerfließen sämtlicher Denksysteme in der Zeit nur noch mit dem Glauben an eine metaphysische Kontinuität in der eigenen Unsterblichkeit auffangen kann: „Mit Ruh seh ich zu meinen Füßen, / wie Wachs, dich, mein System zerfliessen: / ich bin noch, – wenn du nicht mehr bist! / das, so aus dir sich wird erheben, / das werd ich sehn und überleben, / wenn auch sein Alter maaßlos ist!“<sup>561</sup> Auch laut dem sehr persönlichen gehaltenen Vorwort des Verfassers im „Helim“ ergibt sich die Seelenwanderungsvorstellung gerade in Anbetracht der Relativität aller Wahrheiten. Sie ergibt sich aus dem impliziten Vertrauen in eine transzendente Ord-

---

<sup>557</sup> Heinrich von Kleist an Ulrike von Kleist am 23. März 1801. In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. v. Ilse-Marie Barth u. a. Bd. 4: Briefe an und von Heinrich von Kleist 1793–1811. Hrsg. v. Klaus Müller-Salget u. Stefan Ormanns. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997, S. 207 f.

<sup>558</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 400 f.

<sup>559</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 402.

<sup>560</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 177 f.

<sup>561</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. xii.

nung, die sogar den nackten Empirismus noch integrieren soll, bzw. aus der Einsicht in die stets drohenden Falsifizierbarkeit aller empirischen Erkenntnisse: „[U]nd wenn in dieser Welt nichts absolut wahres ist, wenn hier das nur als Wahrheit gilt, dem keine Erfahrung widerspricht und worauf uns die meisten Erfahrungen führen, so ist mein Traum kein Traum, sondern die nacktste Wahrheit.“<sup>562</sup>

Nicht nur bei Weishaupt muss die festgestellte Pluralität der Erscheinungen, Begriffe und Erkenntnisse in Verbindung mit einer Auffassung von einer vollkommen zweckhaften Natur also geradezu notwendig zur Vorstellung einer Seelenwanderung durch alle Organisationsformen und Perspektiven führen. Diese erscheint dann als einzige sinnvolle und logische Möglichkeit, näherungsweise zu einer endgültig wahren Erkenntnis zu gelangen:

[W]enn dieses Abzwecken [der Endzweck, MH] erkannt, diese Welten-Reihe kann überschaut werden: so mag dann gar wohl die grosse Pythagorische Reise bestehen. [...] Diese Reise [...] ginge [...] von einer bekannten zu einer andern ganz verschiedenen Organisation, für welche unser Verstand dermalen keinen Begriff hat, und unsre Sprache keine Ausdrücke.<sup>563</sup>

Dahinter steht weiterhin die deistische Vorstellung von einer umfassenden Ordnung, in welcher selbst die Beschränktheit jedes Blicks und Relativität und Pluralität aller Wahrheiten noch sinnhaft gestaltet wurde, um schließlich zu einer endgültigen Auflösung zu führen.

Von daher unterscheidet Weishaupt dann auch einerseits eine singuläre absolute Wahrheit der Dinge an sich, „welche anzeigt, was an der Sache selbst ist, das objektive absolute der Wesen, der Kräfte ausser uns“ und andererseits eine pluralistische und immer nur „relatif[e]“ Wahrheit der Dinge im Hinblick auf „die Wirkung [...], welche dieses innere Objective in Uns so organisirten Wesen [...] hervorbringt“,<sup>564</sup> und welche „durch die Verschiedenheit der Organisation [der Subjekte, MH] bestimmt wird“<sup>565</sup>. Unter der Vielzahl relativer Wahrheiten „ist Eine für uns Menschen die allgemeine, natürliche, beständige“ Wahrheit der Dinge, die „durch die allgemeine Organisation des Menschen [als einer eigenen Gattung, MH] erkannt“ bzw. bestimmt wird.<sup>566</sup> Daneben existiere aber auch noch eine „zweyte[ ] relative[ ] Wahrheit“ innerhalb der menschlichen Organisation, die „*Mangel, Gebrechen, Illusion, Optischer Betrug, Krankheit*“ genannt wird, weil sie „Ausnahmen von der Regel“ der mehrheitlichen Organisations- und Wahrnehmungsformen schafft, Ausnahmen, „welche uns diesen, allen Menschen so erscheinenden Gegenstand, auf einer andern Seite zeigen“.<sup>567</sup> Nur durch „diese Anomalie[n], diese irregulären

---

<sup>562</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 17.

<sup>563</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 405.

<sup>564</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 406.

<sup>565</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 407.

<sup>566</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 407 u. 408.

<sup>567</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 408.

Arten zu empfinden“ sei es dem Menschen erst „möglich die höhere, ontologische, relative Wahrheit zu finden“ – das heißt eine ontologisch höherstehende relative Wahrheit. Denn nach Weishaupt befreien uns erst diese in einer anderen Organisation begründeten Anomalien von der Täuschung, unsere eingeschränkte menschliche Perspektive „sey dieses Innre [der Dinge, MH] selbst“ und führe also zu absoluten Erkenntnissen.<sup>568</sup> Jene aus dieser Einsicht gewonnene, „neue, dritte, relative Wahrheit“ und für den Menschen „höchste Erkenntnis“ besteht folglich in der

[...] Möglichkeit, eine gemachte Erfahrung, eine Art zu sehen mit einer andern, in einer andern Organisation gemachten Erfahrung zu vergleiche[n], zu bestätigen; zu bestimmen, was an dem Dinge *sachliches* ist; was eigentlich nur für diese, nicht für andre Sinne ist. Ganz gewiß muß eine solche Wahrheit, welche [...] durch alle uns bekannte Organisationen, mittel- oder unmittelbar eben so erkannt wird, einen höhern Grad der Gewißheit und Zuverlässigkeit erhalten. Diese Art von Wahrheit [...], welche wir die Ontologische nennen [...] ist diejenige, [...] die durch keine [...] Organisation [...] anders erkannt wird. So hoch [...] sie aber [...] ist, so bleibt sie doch mit dem Allen noch allezeit Relatif; ist noch lange nicht absolut; [...] [i]st nur so lange wahr, und höhere Wahrheit, als die Sachen und Erfahrungen in dem Stande bleiben, wie sie dermalen sind. Sie ist selbst noch menschliches Wissen [...]; der Tod allein kann und muß zeigen, wie viel davon die Probe halten wird [...] Um viele, noch verborgene Eigenschaften der Wesen [...] zu erfahren, wird es nötig seyn, oft zu sterben.<sup>569</sup>

Demnach sind Wahrheiten immer nur solange Wahrheiten, wie sie noch nicht durch widersprechende Erkenntnisse falsifiziert sind – sie bleiben daher immer relative, näherungsweise Wahrheiten. Ganz offensichtlich ist sowohl Weishaupts Theorie von diesem falsifikationistischen Ansatz getragen wie die anderen sensualistisch Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre. Während sich die (Seelenwanderungs-)Theorien bei Lessing, Schlosser, Herder, dem Anonymus, Grosse, Bahrdt und Weishaupt zwar in Bezug auf die Bandbreite der jeweils einbezogenen Organisationsformen und Lokalitäten unterscheiden, liegt ihnen aber doch allen das Prinzip einer voranschreitenden Annäherung der Subjekte und ihrer relativen Wahrheiten an eine absolute Wahrheit der Dinge zugrunde. Dieses Prinzip besteht in der systematischen Ableitung übergreifender Wahrheiten im Vergleich möglichst unterschiedlicher Perspektiven und Erkenntnisse und soll über den Tod hinaus fortgesetzt gelten.<sup>570</sup>

Mit oder ohne Weishaupt gehen die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre im Rahmen der sensualistischen Erkenntnistheorie und des kritischen Realismus'

---

<sup>568</sup> WEISHAUP 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 409. Weishaupt argumentiert damit bemerkenswert konsequent und mit einem deutlichen Gespür für die normative Macht der Sprache(n) gegen jede Art der Pathologisierung oder Stigmatisierung abweichender Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe (vgl. ebd., S. 407–409)

<sup>569</sup> WEISHAUP 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 409 f.

<sup>570</sup> Schon Lessing beispielsweise unterscheidet zwischen historisch „geoffenbarten Wahrheiten“ und zeitlos gültigen „Vernunftwahrheiten“ und erklärt daher zum Programm der „Erziehung des Menschengeschlechts“: „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig“ (LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 76, S. 506). Zum Modell einer Entwicklungsgeschichte relativer Wahrheiten, das innerhalb den Seelenwanderungstexten skizziert wird, siehe Kap. II.7 in dieser Arbeit.

also mehr oder weniger deutlich davon aus, dass sämtliche Erkenntnisse des Menschen letztlich immer nur als noch verbesserungsfähige Näherungswerte aus den eigenen Erfahrungen abgeleitet werden. Einige Erkenntnisse werden dabei verhältnismäßig direkt aus den sinnlichen Eindrücken abgeleitet; andere, höhere Erkenntnisse jedoch wiederum aus dem Vergleich und der Kombination von bereits vorhanden Eindrücken oder Ideen, die für sich genommen stets als mehr oder weniger subjektive Ideen gelten. Unter dem Strich stellt die Seelenwanderungsdebatte daher fest, dass zur Herstellung eines umfassenden Glückseligkeitsgemäldes nicht sämtliche möglichen Erfahrungen direkt gemacht werden müssen, sondern nur alle solche Erfahrungen, die als Basis für eine indirekt-abstrahierende Erweiterung und umfassende Vervollständigung der Erkenntnisse individuell nötig sind.

Dieser Ansatz eines indirekten Erkenntniszuwachses durch die vergleichende Abstraktion muss nun ebenso für sprachlich vermittelte Erkenntnisse gelten. Auch ein echter indirekter Erkenntnisgewinn durch Sprache sollte gerade dann möglich sein, wenn die sprachlich transportierten Begriffe, „Worte, Vorstellungen, Ermahnungen“<sup>571</sup> beim Empfänger auf bereits vorhandenen direkten und indirekten Erfahrungen, Eindrücken, Vorstellungen und Begriffen aufbauen können. Je nach Übereinstimmung und Wahrscheinlichkeit der neu eingegangenen Erfahrungen in Bezug auf die vorhandenen Erfahrungen können dadurch bereits vorhandene Ideen nochmals verallgemeinert oder wieder zu neuen Erkenntnissen und Begriffen kombiniert werden. Auf Cleomathus Frage, „[w]as helfen uns dann unsere Predigen gegen die Laster, unsere Gesetze, Ermahnungen u. s. w. Wenn die Erfahrung die einzige Schule ist [...]?“<sup>572</sup>, antwortet Eugenius denn auch: „wir ermahnen, wir lehren, wir predigen, weil das der Erfahrung vorarbeitet“.<sup>573</sup> Auch die Aufnahme sprachlich vermittelter Erkenntnisse bildet demnach ein Fundament, auf dem folgende Erfahrungen, Vorstellungen und Erkenntnisse aufbauen – und dieses Fundament aus angeeignetem, ehemals fremden Wissen wirkt auf die Entwicklung und die Gestalt der eigenen Handlungen und der sich daraus ergebenden Erfahrungen formgebend ein. In den anonymen „Beyträgen“ werden direkte und indirekte Erkenntnisse denn auch explizit miteinander verbunden: „Eignes Nachdenken, Benutzung der Nachdenkensresultate anderer, gemeinre Erfahrungen und höhere Offenbarungen – alles nimmt er [der Weise] zusammen, um die [...] Hypothesen zu prüfen [...], um die beste zu erhalten [...]“.<sup>573</sup> Eigene und vermittelte Erfahrungen, direkte und indirekte Erkenntnisse sollen sich also wechselseitig ergänzen. Vermittelte Erkenntnisse ermöglichen die Auseinandersetzung mit fremden Wahrnehmungsformen und die Erweiterung und Prüfung der eigenen Vorstel-

---

<sup>571</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25.

<sup>572</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 45.

<sup>573</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 183.

lungen; authentische Erfahrungen sind die Basis des eigenen und vermittelten Wissens und ermöglichen wiederum erst das Verständnis und die Integration fremder Erkenntnisse in den eigenen Erfahrungsschatz.

## 5.2 Speichern und Vergessen

Eine weitere und abschließende Antwort zum Verhältnis von direkten und indirekten Erkenntnissen liefern die Seelenwanderungstexte durch ihre Stellungnahmen zur Frage der langfristigen Wissensspeicherung und zum Verhältnis von Verlust und Erinnerung der Ideen nach dem Tode. Sie müssen ihr Modell der überlebenslangen Erkenntnisanreicherung dahingehend begründen, dass offenbar niemand Erinnerungen an seine früheren Leben hat und inwiefern Erkenntnisse nach dem Tode also trotzdem erhalten bleiben sollen. Wie soll die allmähliche Perfektion von individuellen Vorstellungen gewährleistet sein, wenn der Seelenwanderer seine Erfahrungen offensichtlich immer wieder vergisst und mit jeder Wiedergeburt „und in jedem Zustand wie ein unwissend Kind“<sup>574</sup> auftritt? Bemerkenswert ist, dass der eigentlich der Seelenwanderung widersprechende Umstand des Erinnerungsverlustes innerhalb der Debatte der 1780er Jahre gedächtnis- und subjekttheoretisch zu Gunsten der Seelenwanderungstheorie ausgelegt wird. Schon in Lessings Erziehungsschrift finden sich die in diesem Kontext einschlägigen Argumente, die in den folgenden Texten dann weiter ausgebaut werden: „Wohl mir, daß ich das vergesse [daß ich schon da gewesen bin]. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände, würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf itzt vergessen *muß*, habe ich denn das auf ewig vergessen?“<sup>575</sup> Demnach wäre der Verlust der Erinnerung ein notwendiges Mittel zur Korrektur der individuellen Haltung gegenüber der jeweiligen Gegenwart und erscheint zudem als eine nur temporär begrenzte Amnesie, wonach die einst gemachten Erfahrungen irgendwann wiederkehren können.

Schlossers Text greift diese beiden Argumente gezielt oder unabsichtlich auf und baut sie aus. Den Erinnerungsverlust während der Seelenwanderung stellt er als einen notwendigen entwicklungspsychologischen Faktor dar, den er als solchen am Fallbeispiel der psychischen Entwicklung einer Person während ihres Lebens erläutert. „Du kennst unsern Freund R\* was hat der von seinen Reisen allen, als daß er weder Vatterland mehr, noch Freunde hat?“<sup>576</sup> Im Fall dieses weit herumgekommenen irdischen Wanderers sei es völlig gleichgültig, was man diesem noch an Naturschönheiten oder anderem Sehenswerten zeige. „Wo hat er das nicht auch

---

<sup>574</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 28; vgl. S. 25 f.

<sup>575</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 99, S. 510.

<sup>576</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 9.

gesehen? [...] wie viel hat er nicht deren gesehen?“<sup>577</sup> Selbst die Begegnung mit den noch unschuldigsten und gastfreundlichsten Bergbewohnern mache ihm Angst, „weil er in Italien von einem solchen Gesicht bestohlen worden ist“ und zu jedem positiven Einzelbeispiel bereits viele Negativbeispiele kenne. Alle großen „Ideen von Wohlthun, von Menschenliebe [...] sein Freyheits-Geist [...] Patrioten-Geist [...] Offenherzigkeit [...] Tugend“, die er vor seinen Reisen noch gehegt habe, seien ihm schließlich auf diesem Wege abhanden gekommen.<sup>578</sup> Damit ist jenes wahrnehmungs- und ideentheoretische Prinzip wieder angesprochen, das auch beim Verhältnis zwischen mittelbaren und unmittelbaren Erkenntnissen die entscheidende Rolle spielt und auf dem die sensualistische Philosophie beruht: Die menschlichen Vorstellungen und Erkenntnisse von den Dingen ergeben sich demnach im direkten Fall aus der subjektiven Verallgemeinerung von individuellen Erscheinungen in ihrem zufälligen Auftauchen. Das Fallbeispiel des Wanderers zeigt, dass es sich dabei um ein fehlbares Erkenntnisprinzip handelt, das ohne weitere Korrekturprinzipien schnell zur irrtümlichen Verwechslung der subjektiven Ideen von den Dingen mit dem objektiven Wesen der Dinge führen kann. Die individuellen Eindrücke und die aus den eingeschränkten subjektiven Erfahrung heraus abgeleiteten und synthetisierten Allgemeinbegriffe von den Dingen haben den Wanderer daher innerlich blind oder aufnahmeunfähig gemacht für solche abweichenden Erlebnisse und neue Ideen, die seinen eingeschränkten Wirklichkeitsmodellen – seinem „Gesichtskreiß“<sup>579</sup> – widersprechen und sie transformieren oder gar erweitern könnten.

Als Ursache für die Entstehung solcher defizitärer Wirklichkeitsmodelle identifiziert Schlossers Text vor allem die besonders lückenlos funktionierenden Gedächtnisapparaturen, die R\* auf seinen Reisen verwendet habe: „[S]eine Gleichgiltigkeit gegen alles, seine Verachtung aller Menschen, seine Geringschätzung aller irdischen, seine Kälte selbst gegen die überirdischen, hat er seinem unglücklichen Gedächtnuß [sic] und seiner Sorgfalt vor sein liebes Tagebuch zu danken“<sup>580</sup>. Das bedeutet, eine gänzlich zuverlässige lineare Speicherung und Kopplung von allen Eindrücken und Erfahrungen, wie sie R\* mit zusätzlicher Hilfe eines externen schriftlichen Gedächtnisses zur Perfektion geführt hat, kann für die Summe der so gespeicherten Erkenntnisse also auch negative Folgen haben. Eine zunächst zufällige (zeitliche oder räumliche) Korrelation von Eindrücken kann sich durch eine allzu strenge innerpsychische kausale Verkettung und Abstraktion der Ideen zu einseitig falschen Empfindungen, Schemata und Allgemeinbegriffen verfestigen

---

<sup>577</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 10.

<sup>578</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 10 f.

<sup>579</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Schaftsbury, S. 257.

<sup>580</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 9.



und das künftige Erleben so nachhaltig prägen, dass diese Schemata unter Umständen keine neuen, abweichenden Erfahrungen, Ideen und Begriffe mehr zulassen und dass die bestehenden sich zu perzeptionellen Vor-Urteilen verfestigen.<sup>581</sup> Der anonyme Freund R\* steht daher exemplarisch für einen (Seelen-)Wanderer (bzw. für den entwicklungspsychologischen Fall einer Subjektinstanz), „den seine Reisen weiser“, aber auch „kälter gemacht“ haben gegenüber etwaigen neuen, lebhaften Eindrücken.<sup>582</sup>

Anstelle der unentwegten Speicherung aller Erlebnisse wird nun in den Seelenwanderungstexten gerade das periodische und zumindest vorübergehende Vergessen der gesammelten Erfahrungen und der jeweils konstruierten Zusammenhänge als Lösung vorgeschlagen: „Wärs dem guten R\* nicht besser er hätte alle seine Erfahrungen vergessen, und sässe noch mit dem glücklichen Enthusiasmus [den er auf der Reise verloren hat, MH] unter uns [...]?“<sup>583</sup> fragt Eugenius bei Schlosser. Eine entsprechende Erwiderung auf das Problem des Erinnerungsverlustes bei der Akkumulation der Erkenntnisse in der Seelenwanderung liefert auch Carl Grosses Text. Seine Figuren diskutieren, ob richtige und falsche, wesentliche und unwesentliche Erfahrungen überhaupt jemals geschieden und langfristig aus dem individuellen Erfahrungsschatz des Seelenwanderers ausgesondert werden könnten, wenn denn sämtliche Erfahrungen immer mitgenommen und erinnert werden würden:

[W]elches Wunder könnte bey Deinem Ausgange aus diesem Leben Deine Ideen sonderen, Deine guten und brauchbaren Dir starker einprägen und die schlechten der Lage, dem Körper, der Erziehung zurückgeben? [...] In dem neuen Leben würden so gut sich Vorurtheile einfinden, als ich hier verlassen hatte [...]. Und diese Verkettung würde allmählig jede gute von den Ideen verwischen.“<sup>584</sup>

In beiden Fällen führt gerade die besonders vollständige, unbegrenzte und nicht wieder rückgängig zu machende Aufbewahrung sämtlicher Eindrücke und die linearkausale „Verkettung“ oder Assoziation der entsprechenden Ideen zu einer einseitigen und unflexiblen Verarbeitung von Erfahrungen, wodurch schlimmstenfalls auch Vorurteile unsterblich werden können. Und so begründen auch die „Beyträge“ des Anonymus den Erinnerungsverlusts in der Seelenwanderung erstens damit, dass der Mensch „ein[ ] Geschöpfe sey, das die Mehrheit seiner Ideen

---

<sup>581</sup> Auf theoretischer Seite wird diese Habitualisierung gestützt durch die im ausgehenden 18. Jahrhundert etablierte psychophysiologische Assoziationslehre. Vgl. exemplarisch Moses MENDELSSOHN: Psychologische Betrachtungen auf Veranlassung einer von dem Herrn Oberkonsistorialrath Spalding an sich selbst gemachten Erfahrung. In: ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 1:3 (1783), S. 46–75. Eine Inhaltsangabe zu diesem Aufsatz liefert Salaman MAIMON: Zur Seelennaturkunde. I. 46–75. Erklärung der No. III erzählten psychologischen Erscheinungen. In: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 10:3 (1793), S. 28–38.

<sup>582</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 9.

<sup>583</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 10.

<sup>584</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 161–162.

nur nach einer bestimmten Successionsreihe zu überschauen fähig ist“<sup>585</sup> – dass er also einem ganz spezifischen, anthropologisch begründeten Modus der Erlangung und Verarbeitung von Erkenntnissen unterliegt. Zweitens begründen sie den Erinnerungsverlust damit, „daß wir die vorigen Beziehungen der Dinge auf unser Selbst [...] vergessen müssen, wenn wir in ganz neue Verhältnisse eintreten, neue Sinnorgane, oder doch neue Fähigkeiten erhalten, ihnen andre Richtungen zu geben“<sup>586</sup>:

Der moralische Nutzen, der dieses Vergessen ehemaliger Verhältnisse so gar nothwendig macht, fällt von selbst ins Auge: Welche Vorurtheile würden sich aus dem vorigen Zustande in den folgenden fortpflanzen, wenn wir unsre Erfahrungen mit alle dem Bewußtseyn, wo und wie, unter welchen begleitenden Umständen und Absichten wir sie eingesammelt und verbraucht hätten, immer mit hinüber nehmen könnten? würde wohl eine einzige neue Beobachtung von ihnen ungetrübt, nicht ihrem Modelle nachgemodelt bleiben?<sup>587</sup>

Erst das Vergessenkönnen von solchen festen Ideen und sinnlichen Erfahrungen, welche die nachfolgende Wahrnehmung und Vorstellung von der Welt – ihr jeweiliges inneres Abbild im Menschen – modellieren, führt demnach zu einer solchen Transformation, Erweiterung und Vervollkommnung des menschlichen Selbst, wie es in der Seelenwanderungstheorie in Aussicht gestellt wird.

Damit ist der Erinnerungsverlust in der Seelenwanderung zwar gedächtnispsychologisch und erkenntnistheoretisch begründet, aber es bleibt offen, wie trotzdem langfristige Erfahrungen gesammelt werden und mit dem Ich überleben sollen, wenn regelmäßig eine Auslöschung sämtlicher Ideen und damit auch eine Zurücksetzung sämtlicher Geistesinhalte und Wahrnehmungsweisen des Subjekts erfolgen muss. Schlossers Text antwortet hierauf erneut mit Hinweisen auf zusätzliche, sich vom Subjekt ablösende, externe Speichermedien:

Cl. [...] Deine wandernde Seele kommt mir vor wie ein Reisender, der mühselig von Osten nach Westen, und von Norden nach Süden zieht, und in jedem Ort und jedem Land, seine Erfahrungen auf einzelne Zettel schreibt, die er dem Wirth läßt, und wovon er nichts behält. Wird der nicht über alle so ein Neuling seyn, als wenn er erst gestern aus dem Schooß seiner Mutter gegangen wäre?

Eug. Gewiß, und deswegen würden überall seine Beobachtungen und Erfahrungen lebhafter, wirksamer, treuer, natürlicher, wahrer seyn; und hätte er dann gar den ganzen Glob durchlaufen, und fände am Ende alle seine Zettel wieder; würde er dann nicht der einzige seyn, den seine Reisen weiser gemacht hätten, ohne ihn kälter gemacht zu haben?<sup>588</sup>

Zunächst ist dies nochmals eine psychologische Begründung des periodischen Erinnerungsverlustes im Tode: Durch das regelmäßige Vergessen wird das Subjekt nicht nur von einem sich sukzessiv verstärkendem Gedächtnis isolierter Eindrücke und somit von der Vorurteilsbildung weitestgehend befreit, sondern kann neue Eindrücke dadurch auch wieder „lebhafter, wirksamer, treuer, natürlicher, wah-

---

<sup>585</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 208 f.

<sup>586</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 209.

<sup>587</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 212.

<sup>588</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 8 f.

rer“ auf sein Ich und die dort bereits vorhandenen Ideenkomplexe einwirken lassen. Auf diesem Wege soll das Subjekt der Seelenwanderung langfristig gesehen unvoreingenommen, neutral und „glücklich [e]nthusias[tisch]“<sup>589</sup> offen gegenüber neuen und auch widersprüchlichen Eindrücken bleiben. So heißt es später nochmals im Hinblick auf die negative innere Wandlung, die R\* ohne die Möglichkeit des Erinnerungsverlusts erfahren hat: „Würde er nicht noch der alte R\* seyn, wenn er in jedem Land, jede Stimmung seiner Seele zurück gelassen hätte, mit aller Kinder-Reinheit seiner Jugend wieder in unsere Kreyße getreten, und da das treue Tagebuch seiner Reise, mit uns durchlaufen hätte?“<sup>590</sup>

In der dargestellten Theorie ist es nun nötig, einerseits die regelmäßige Rücksetzung oder Neutralisierung der subjektiven Vorstellungen, Vorurteile und Ideenverknüpfungen zu gewährleisten, andererseits aber auch einen tatsächlichen (und teleologischen) Erkenntniszuwachs im Subjekt zu ermöglichen und die gemachten Erfahrungen nicht gänzlich auslöschen und für nichtig erklären zu müssen. Von Schlossers Text wird daher auf ein zweites und unsterbliches Gedächtnis jenseits des personalen Selbst zurückgegriffen, das alle subjektiven Erfahrungen unabhängig vom einzelnen Subjekt und von dessen individueller kognitionsphysiologischer Organisation gleichsam „auf einzelne[n] Zettel[n]“ bzw. in einer Art „treue[m] Tagebuch seiner Reise“ aufbewahren soll – in einer subjektübergreifenden Zugriffsform. Ganz ähnlich erwähnt auch Adam Weishaupt einen solchen zusätzlichen Erfahrungsspeicher, wenn er seine Hypothese von kontinuierlich wechselnden und wachsenden Vorstellungen und Begriffen auf der „grosse[n] Pythagorische[n] Reise“ nach dem Tode erläutert:

Es wäre möglich, sogar nothwendig, daß, wenn jedes neuen Weltlebens, die Resultate unserer Erfahrungen und Beobachtungen durch den stärkeren Eindruck des neuen Lebens verdunkelt würden, solche nur schlummern, aber, nach dem diese Reise [...] beschlossen worden, daß sodann alle Ressorts und Behältnisse der gesammelten Welterfahrungen auf einmal losspringen, und sich vor unsern denkenden Ich darstellen.<sup>591</sup>

Ebenso greifen die Figuren der anonymen „Beyträge“ Schlossers Motiv vom Tagebuch mehrmals direkt auf und sprechen beispielsweise davon, dass den wandernden Seelen schließlich „ihr Tagebuch vorgelegt, ihr Verhalten in mehreren Daseynsperioden gemustert, und die ganze Reihe ihrer gemachten Erfahrungen [...]

---

<sup>589</sup> Eugenius spricht von einem „glücklichen Enthusiasmus“, den R\* noch vor den Reisen besaß und der wiederherzustellen sei (SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 10). [anonym:] Der Enthusiast. In: Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch. Erster Theil: A–E. 1793, Sp. 1827, verweist auf die „Schwärmer, Schwärmerey und Schwärmerisch“. [anonym:] Die Schwärmerey. In: Adelung. Dritter Theil: M–Scr. 1798, Sp. 1717, ist demnach „die Fertigkeit, verworrene Vorstellungen, d. i. Einbildungen, und undeutliche Vorstellungen, d. i. Empfindungen, zum Nachtheile klarer und deutlicher Vorstellungen, zum Bestimmungsgrunde seiner Urtheile und Handlungen zu machen“. Ein „glückliche[r] Enthusiasmus“ wäre demnach die Fähigkeit, sich vor vor-schnellen (einseitigen) Begriffsbildungen und -verhärtungen zu bewahren und auf seine Intuition, seine undeutlichen Vorstellungen von den dingen vertrauen zu können.

<sup>590</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 11.

<sup>591</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 405.

zur anschaulichen Uebersicht vorgestellt worden ist“.<sup>592</sup> In diesem Tagebuch kehren alle jemals vergessenen „Ideen“ in „ganze[r] Klarheit“ wider, in einer endgültigen Ordnung ohne einseitige Verzerrungen, „Vorurtheile“ oder Widersprüche:

Einst, wenn der Mensch seine grosse Wanderschaft vollendet hat, [...] wenn er dahin gekommen ist, daß er sich nun in sich selbst erkennt, erwachen sie wohl alle diese bisherigen Schläfer, und stellen sich in ihrer ganzen Klarheit, wie aufgefrischte Bilder vor ihm hin, und geben seinem Erfahrungssystem ewiges Leben, und unerschütterliche Dauer [...].<sup>593</sup>

In Carl Bahrdts Text ist zwar nicht von einem Tagebuch die Rede, das sich am Ende aller individuellen irdischen Menschenleben offenbart, aber genauso wie bei Schlosser ist auch hier die finale „Rückerinnerung“ und zusammenhängende Übersicht als Voraussetzung für eine neue Stufe des Bewusstseins entscheidend:

Ihr [Menschen] habt jetzt auf eurer [fünften] Stufe das deutliche Bewußtseyn eures Selbst [...]. Wir hingegen haben bei unserm Uebergange zur sechsten Stufe zugleich das Bewußtseyn aller unserer vorigen Zustände oder Stufen erhalten. [...] Diese Rückerinnerung [...] muß unserer ganzen Erkenntnißmaße ein Licht, einen Zusammenhang, eine Berichtigung, kurz, eine Vollkommenheit ertheilen, die erstaunend ist.<sup>594</sup>

Die Einrichtung eines zweiten, übersubjektiven Ideenspeichers, der dem direkten Zugriff des Subjekts zumindest temporär entzogen ist und durch seine periodischen, aber konstitutiven Effekte auf die subjektiven Geisteshalte ein latentes Eigenleben zu erlangen droht, kann dann als Ausdruck eines epistemologischen Paradigmenwechsels verstanden werden. Neubewertet wird das Verhältnis, das die Elemente des Wissens auf der einen Seite und die Beschaffenheit der Subjekte auf der anderen Seite betrifft. Im Fall der dargelegten Seelenwanderungstheorien wird nicht mehr davon ausgegangen, dass Wissen unabhängig von den Subjekten existiert, sondern dass es erst in den Subjekten entsteht (durch die individuelle Verarbeitung von Außeneinwirkungen, die wiederum durch die natürliche Organisation des eigenen Wesens geregelt ist). Es wird zwar immer noch von absoluten und subjektunabhängigen Wahrheiten ausgegangen, aber diese „[a]bsolute Wahrheit ist für Gott ganz allein“<sup>595</sup>, sie ist vollständig transzendent und vom sinnlichen Menschen immer nur annäherungsweise und niemals vollständig zu erfahren. Das Wissen von der Welt wird mehr und mehr zu einem subjektiven und folglich relativen Wissen. Das Wissen der gesammelten „Zettel“ hat in der Seelenwanderungstheorie eine Zwischenstellung: Anders als die platonischen Ideen kann es zwar ausschließlich subjektiv und aus der sinnlich erfahrbaren Welt zusammengetragen

---

<sup>592</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 148; vgl. S. 73: „[...] damit er [der Zögling] das in die Sinne fallende Vollkommene und Unvollkommene daran bemerke, es in sein Tagebuch eintrage“. Vgl. auch den in beiden Texten synonym dazu gebrauchten Terminus der „Reisebeschreibung“ (ebd., S. 178; SCHLOSSER 1785: Erstes Gespräch, S. 11).

<sup>593</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 210.

<sup>594</sup> BAHRDT 1787: Zamor, S. 36 f.

<sup>595</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 413.

werden, soll aber im Gegensatz zu allen temporären Eindrücken und Vorteilen letztlich auf ein annähernd vollständiges und objektives Wissen hinauslaufen, das auch nach dem Tode, aber erst am Ziel der individuellen Reisen und Erkenntnisse zur Verfügung steht. Als epistemologische Einrichtung ist dieses Wissensarchiv auf halbem Wege zwischen dem scholastisch-antiken Paradigma eines absolut und transzendent gesicherten Wissens in Gott bzw. im platonischen Ideenreich und dem modernen Paradigma eines möglicherweise immer nur subjektiven und vom Menschen konstruierten Wissens installiert; es hat den historischen Status einer Brücke zwischen diesen unterschiedlichen Auffassungen des Wissens.<sup>596</sup>

Trotzdem stellen die Seelenwanderungstheorien in den 1780er Jahren fest, dass das Vergessen von Erinnerungen nicht bloß ein Mangel der menschlichen Existenz auf Erden ist. Im Gegenteil stellt sich nun die zumindest temporäre, periodische Auslöschbarkeit von Erkenntnissen als notwendig für den entwicklungspsychologischen Umstand heraus, dass der lineare Zuwachs an Erfahrungen und Erkenntnissen auch zu einer Verhärtung von Vorurteilen und stets relativem Wissen führen kann und eine unvoreingenommene Aneignung neuer Wissensbestände oder gar eine Korrektur bisheriger Blickwinkel dann nahezu unmöglich wird. Die Vorstellung von einer nachträglichen Auslöschung und Korrektur ganzer individueller Ideenzusammenhänge ist erst dann notwendig, wenn subjektives Wissen nicht mehr linear im Hinblick auf Vollständig gedacht und zwischen verschiedenen Subjekten nicht allein die Menge des individuell vorhandenen Wissens unterschieden wird. Methoden zur nachträglichen Auslöschung und Überschreibung subjektiver Ideen werden erst dann konzeptionell wirklich nötig, wenn sich die Wissensbestände in den Subjekten nicht nur quantitativ, sondern qualitativ (bzw. ontologisch) voneinander unterscheiden, wenn sie also verschiedene mögliche Weltordnungen repräsentieren können und daher nicht mehr eins zu eins miteinander vergleichbar sind. Die Vorstellung von der gefährlichen einseitigen Verhärtung des subjektiven Ideensystems, das eine regelmäßige Rücksetzung in einen wieder erfahrungsoffenen Ausgangsmodus bedarf, kann in diesem Sinne verstanden werden als Teil einer wissensökonomischen und kognitionstheoretischen (Über-)Sicht auf die Welt, die die menschlichen Kapazitäten zur Vorstellung und Verarbeitung der Welt und vor allem aller vorhandenen Ideen an den Grenzen der Belastbarkeit angelangt sieht. Demgegenüber bietet gerade der Durchlauf der Ideen im Wechsel

---

<sup>596</sup> Schon bei Giordano Bruno legt die Seele ihre im Leben gesammelten Ideen nach jedem Tod in einer metaphysischen Bibliothek der himmlischen Sphären ab und kehrt dann in die irdische Welt zurück, um dort weitere Ideen zu sammeln (vgl. Giordano BRUNO: *Die Kabbala des Pegasus*. Übers. u. hrsg. v. Kai Neubauer. Mit einer Einl. v. Michele Ciliberto. Hamburg: Felix Meiner, 2000, Zweiter Dialog, S. 39 ff.). Diese Bibliothek ist zwar transzendent, aber anders als bei Platon völlig individuell und nicht vollständig und wird allein durch die irdischen Ideen angelegt und angereichert. Schon Bruno denkt die Seele und die Seelenwanderung neuplatonisch (vgl. ebd., S. 41.)

der Subjekte in der Seelenwanderung die Vision einer gemeinsamen, transsubjektiven und transgeschichtlichen Kognitionsleistung an, die mit Hilfe externer, schriftlicher Speichermedien erreicht werden kann.

Der gesamte erkenntnistheoretische Apparat aus direkter subjektiver Erfahrung und Ideenbildung, notwendigem periodischem Vergessen und indirekter und objektiver Neu- oder Wiedererfahrung, der hier dargestellt ist, macht deutlich, dass die vermeintliche Metaphysik der Seelenwanderung im Wesentlichen auf den Beobachtungen der empirischen Wahrnehmungslehren und der empirischen Psychologie basiert. Die komplexen psychischen Prinzipien der Verarbeitung von Eindrücken, die am (negativen) Fallbeispiel des Wanderers R\* empirisch entwickelt und veranschaulicht wurden, werden hier weitergedacht, verallgemeinert und auf eine über das Leben und Erkennen des Einzelnen hinausgehende, universale Dimension der sukzessiven Erkenntnisgewinnung gehoben. Damit relativiert sich nun auch das veranschlagte Verhältnis zwischen direkten und indirekten Erkenntnissen ganz entscheidend. Gerade weil sich Sinneseindrücke je nach Perspektive, Organisation, Verfassung, Entwicklungsprozess und den bereits vorhandenen Vorstellungen des Wahrnehmungssubjekts verändern und weil sie aufgrund dieser Umstände auch subjektiv täuschen, verzerrt oder einseitig vorbelastet sein können, ist nun konsequenterweise auch davon zu sprechen, dass wahre und dauerhaftere Erkenntnisse überhaupt niemals direkt erlangt werden können – dieser Einsicht stellen sich alle Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre.<sup>597</sup> Eindrücke und Erkenntnisse von der Welt beruhen immer auf den individuellen Umständen der psychischen Verarbeitung und sind durch ein ganzes System von äußeren und inneren Faktoren vorbedingt. Gewissheit über die Wahrhaftigkeit der eigenen Erfahrungen und Erkenntnisse ist demnach gerade nur auf mehr oder weniger indirekten Wegen und nur in einem näherungsweise Progress herstellbar, indem diese Umstände und Faktoren systematisch mitbedacht und herausgerechnet werden. Erst aus dem stetigen Vergleich der eigenen mit möglichst vielen und unterschiedlichen anderen subjektiven Erfahrungen und relativen Wahrheiten miteinander kann zunehmend sicherer auf das wahrscheinliche objektive Wesen der Dinge geschlossen werden. In den anonymen „Beyträgen“ werden direkte und in-

---

<sup>597</sup> Demgegenüber geht der viel stärker spiritualistisch eingestellte Lavater davon aus, dass die durch die je individuelle Leibeskonstitution eingeschränkte Wahrnehmung und Unterscheidungskraft des Subjekts mit der sukzessiven Perfektion der Wahrnehmungswerkzeuge und Erkenntnisse im jenseitigen Leben überwunden wird, wodurch es zu einer genaueren Unterscheidung der Einzeldinge und somit zu einer immer weniger symbolischen Sprache komme – die auch eine direktere Übertragung von Erfahrungen ermögliche. Trotz der gleichermaßen sensualistischen Theorie vom Leben nach dem Tode hebt Lavater damit viel stärker als die Texte der 1780er Jahre den Vorrang der Eigenerfahrung und die (künftige) Möglichkeit eines direkten Zugangs zu den Dingen vor jedem zeichenvermittelten Erkenntnisvorgang hervor (vgl. Johann Caspar LAVATER: Aussichten in die Ewigkeiten, in Briefen an Herrn Joh. George Zimmermann. Dritter und letzter Band. Zürich: Orell, Geßner, Füeßlin und Comp., 1773, S. 1–72 (Dreyzehnter Brief)).

direkte Erkenntnissaneignung denn auch ausdrücklich gleichwertig nebeneinandergestellt und programmatisch zusammengedacht, um etwaige diesbezügliche Zweifel auszuräumen: „Eignes Nachdenken, Benutzung der Nachdenkensresultate anderer, gemeinre Erfahrungen und höhere Offenbarungen – alles nimmt er [der Weise] zusammen, um die [...] Hypothesen zu prüfen [...], um die beste zu erhalten [...]“<sup>598</sup>

### 5.3 Beispiele der Psychologisierung bei Herder und Goethe

Aus dieser historischen Einsicht in die Unmöglichkeit eines direkten Zugangs zu Wahrheiten müssten nun (innerhalb des Perfektibilitätsmodells) konsequenterweise Verfahren abgeleitet werden, die im systematischen Vergleich zu einer sukzessiven Zusammenführung und Verfeinerung aller relativen Wahrheiten führen. Eines dieser tatsächlich ausformulierten Verfahren ist die Theorie wiederholter Erdenleben des Einzelnen, aber dieses liegt außerhalb des menschlichen Einflusses auf einer spekulativen metaphysischen Ebene und wird somit letztlich von den Texten auch dem Verantwortungsbereich Gottes und einer von Natur aus sinnvollen Ordnung der Welt zugeschrieben. Andere, dem Menschen verfügbare, pragmatischere Verfahren ergeben sich allerdings aus der Möglichkeit, die implizierte Universalgültigkeit aller psychischen Transformations- und Entwicklungsprozesse, die in der proklamierten Seelenwanderung wiederholt zur Anwendung kommen sollen, beim Wort zu nehmen und sie bereits gezielt im diesseitigen Leben zu fördern und voranzutreiben. Denn aus den verschiedenen funktionalen Ebenen, die das Seelenwanderungsmodell unterscheidet, lassen sich konkrete erfahrungspsychologische, ästhetische, poetologische und hermeneutische Aufgaben für die kontinuierliche Entwicklung des einzelnen Menschen und der Menschheit ableiten: zum Beispiel im Hinblick auf das möglichst unvoreingenommene, ursprüngliche Erleben von Eindrücken und Erfahrungen; im Hinblick auf die Langzeitspeicherung und intersubjektive Verfügbarmachung der gewonnenen Erkenntnisse in aus dem einzelnen Subjekt ausgelagerten und vergleichsweise unsterblichen (Text-)Archiven; im Hinblick auf die periodische Überprüfung und Neutralisierung solcher Erkenntnisse und auf den Wechsel der Perspektiven; und im Hinblick auf das (finale) retrospektive Wiederauflebenlassen der subjektiven Geschichten im Modus einer intensiven aber zugleich distanzierenden Wiederverarbeitung und Überschau der gesammelten Einzelerfahrungen und Perspektiven.

Dass die Seelenwanderung und Wiedergeburt des Subjekts von daher nicht nur eine spekulative metaphysische Vision ist, sondern in ihrer Figuralität durchaus pragmatische Aussagekerne besitzt und als Modell für die entwicklungsdynami-

---

<sup>598</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 183

sche Gestaltung des individuellen wie des kollektiven geistigen Lebens verstanden werden kann, lässt sich vor allem mit Herder demonstrieren. Herder übernimmt die Denkfigur der Seelenwanderung in diesem Sinne und versteht das Prinzip der regelmäßigen Zurücksetzung und Neuentwicklung oder eben „Palingenesie“ des Selbst und der eigenen Ideen als ein psychologisches und pädagogisches Bildungsprinzip – nicht nur in seiner Schrift „Über die Seelenwanderung“ von 1782. Die „wahre Palingenesie dieses Lebens“ oder Wiederherstellung von Ideen findet demnach nicht erst „wunderbar“ nach dem Tode, sondern schon „sehr natürlich“ im Leben statt, wenn vergessene Empfindungen, Wünsche und Träume aus der Kindheit wiederkehren und unser Handeln erneut beeinflussen.<sup>599</sup> Seitdem ist es bei ihm als ein bewusst zu förderndes, natürliches Verfahren gegen das entwicklungspsychologische Phänomen gerichtet, das Schlosser am Beispiel des Wanderrers R\* als ein zunehmendes „[K]älter“- oder Unempfänglichwerdens des Selbst bezeichnet, und das Herder in konsequenter Analogie zur Seelenwanderung als einen inneren (seelischen) Tod schon während des Lebens, als „*sich selbst überlebt habe[n]*“<sup>600</sup> bezeichnet. In logischer Weiterführung von Schlossers Darstellung werden der Tod und die darauf folgende zurückgesetzte Wiederherstellung oder „Palingenesie“ des Selbst bei Herder als notwendige Abschnitte eines „in sich selbst wiederkehrenden Lauf[s] der Dinge“ konzipiert, als periodisches Prinzip „einer verborgenen, Stillen Naturordnung“.<sup>601</sup>

Der alte Mensch in uns soll sterben, damit eine neue Jugend emporkeime. / „Wie aber soll das zugehen? Kann der Mensch in seiner Mutter Leib zurückgehen und geboren werden?“ Auf diesen Zweifel [...] kann keine andre Antwort gegeben werden als: „Palingenesie!“ Nicht Revolution, aber eine glückliche *Evolution der in uns schlummernden, uns neuerjüngenden Kräfte*. Was wir Überleben unsrer selbst, also Tod nennen, ist bei bessern Seelen nur Schlummer zu neuem Erwachen, eine Abspannung des Bogens zu neuem Gebrauche.<sup>602</sup>

Den Turnus aus Entwicklung, Tod und Palingenesie des Selbst versteht Herder nicht etwa bloß als eine allegorische Anwendung metaphysischer Kategorien auf innerweltliche Bereiche, sondern als ein tatsächliches universelles Entwicklungsgesetz der Natur, das alle natürlichen Phänomene vom Mikro- bis zum Makrokosmos reguliert: Lebewesen, Menschen, Gedanken, kulturelle Produkte und soziale Institutionen sind dieser periodischen Palingenesie ihres Seins gleichermaßen unterworfen. „*Palingenesiert euch selbst* [...] In *diesem* Leben ist also den Menschen Palingenesie, Metempsychose unentbehrlich; oder sie ist überhaupt miß-

<sup>599</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 123, 25, 25.

<sup>600</sup> Johann Gottfried HERDER: Tithon und Aurora [1792]. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800. Hrsg. v. Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1998, S. 221–239, hier S. 221.

<sup>601</sup> HERDER 1998 [1792]: Tithon und Aurora, S. 228.

<sup>602</sup> HERDER 1998 [1792]: Tithon und Aurora, S. 234.



lich.“<sup>603</sup> Noch deutlicher als schon in Schlossers Entwurf gelten ihm „Palingenesie und Metempsychose“ – wenn sie auf den menschlichen Umgang mit Erfahrungen, Meinungen und Erkenntnissen bezogen werden – als bewusst und regelmäßig anzuwendende psychologische Prinzipien, die auf die nachhaltige Transformation des eigenen Selbst zum Besseren und auf die Läuterung der eigenen Vorstellungen von allem Subjektiven zielen.<sup>604</sup> Als verschiedene bewusste und unbewusste, selbstreflexive und intersubjektive Wege des Gedankenaustauschs führen sie zu einer „*Ablegung unseres Ich*, d. i. eine Entäußerung sein[es] Selbst“<sup>605</sup> an objektiv gültige Verhältnisse und Erkenntnisse. Durch solche palingenetischen und metempsychotischen Modelle des Lebens, die das Sterben bzw. den Tod nicht mehr als Begrenzungen, sondern als integrale Bestandteile eines in der stetigen Selbsterneuerung voranschreitenden Lebens betrachten, geht in die Wahrnehmung des personalen Ichs im Diesseits ein entwicklungsgeschichtliches, progressives, gestaffeltes, sich selbst überlebendes Moment mit ein, das zuvor dem metaphysischen Schritt in das Jenseits vorbehalten war. Das Dasein als ein geistiges Subjekt im Hier und Jetzt erscheint dann nicht mehr als ein lineares und vergleichsweise statisches Kontinuum, sondern als potenziell durchsetzt von etlichen möglichen Endpunkten der momentanen Existenz und durch etliche mögliche Neuanfänge des Selbst.

Diese Möglichkeit zur Überschreibung und entsprechenden Dynamisierung des Selbst wird sehr gut sichtbar an dem Begriff der „Wiedergeburt“, mit dem Goethe die ästhetischen und moralischen Umbildungserfahrungen auf seiner italienischen Reise (aus der Retrospektive) beschreibt. Dort heißt es: „[M]an hat außer Rom keinen Begriff, wie man hier geschult wird. Man muß sozusagen wiedergeboren werden, und man sieht auf seine vorigen Begriffe wie auf Kinderschuhe zurück.“<sup>606</sup> Und wenig später:

Die Wiedergeburt, die mich von innen heraus umarbeitet, wirkt immer fort. Ich dachte wohl, hier was Rechts zu lernen; daß ich aber so weit in die Schule zurückgehen, daß ich so viel verlernen, ja durchaus umlernen müßte, dachte ich nicht. [...] Ich bin wie ein Baumeister, der einen Turm aufführen wollte und ein schlechtes Fundament gelegt hatte; er wird es noch beizeiten gewahr und bricht gern wieder ab, was er schon aus der Erde gebracht hat, seinen Grundriß sucht er zu erweitern, zu veredeln, sich seines Grundes mehr zu versichern, und freut sich schon im voraus der gewissem Festigkeit des künftigen Baues. Gebe der Himmel, daß bei meiner Rückkehr auch die moralischen Folgen an mir zu fühlen sein möchten, die mir das Leben in einer weitem Welt gebracht hat. Ja, es ist zugleich mit dem Kunstsinn der sittliche, welcher große Erneuerung leidet.<sup>607</sup>

---

<sup>603</sup> HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 267 f.

<sup>604</sup> Johann Gottfried HERDER: Über die menschliche Unsterblichkeit. Eine Vorlesung [1791]. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800. Hrsg. v. Hans Dieter Irmscher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1998, S. 203–219, S. 209.

<sup>605</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 211.

<sup>606</sup> Johann Wolfgang GOETHE: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. [Zwei Abteilungen.] Vierzig Bde. Hrsg. v. Hendrik Birus, Dieter Borchmeyr, Karl Eibl. u. a. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1987–1999, hier Abt. I, Bd. 15/1, S. 159 (Rom, den 13. Dezember).

<sup>607</sup> GOETHE: Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. 15/1, S. 160 f. (Rom, den 20. Dezember 1786).

Da diese Wiedergeburt bei Goethe offenbar nicht durch die äußere Einwirkung des Heiligen Geistes bewirkt ist, sondern von innen heraus aus dem eigenen Selbst kommt, muss hier wahrscheinlich von einem palingenetisch geprägten Wiedergeburtsbegriff gesprochen werden, der Überschneidungen zum christlichen Begriff der spirituellen Wiedergeburt (im Sinne einer inneren *Conversio*) hat, speziell zum pietistischen Wiedergeburtsbegriff.<sup>608</sup> Statt einer Einwirkung des Heiligen Geistes ist es hier die Verarbeitung ästhetischer Eindrücke im Subjekt, die eine fundamentale Transformation des Selbst und des individuellen (ästhetischen und moralischen) Erlebens bewirkt; es ist das Subjekt selbst, das die Arbeiten an seinem Ich durchführt. Trotzdem verweist die Apostrophierung des „Himmel[s]“ auch jenseits der bloßen Floskel weiterhin auf die Situation einer ästhetisch vermittelten Transformation, die dem göttlichen Willen entspricht. Wenn man so will, werden hier also ästhetische und religiöse Erfahrung, Kunst und Religion miteinander verschränkt. Auch bei Goethe ist diese palingenetische Form der Entwicklung kein Erweitern von schon vorhandenen Strukturen, sondern ein tiefgreifender Einschnitt, der die vorhandenen Fundamente und sogar den Entwurf, den „Grundriß“ des Selbst revidiert und transformiert – und zwar auf Basis der schon gemachten (Konflikt-)Erfahrungen, die in den Neuentwurf integriert werden.<sup>609</sup> Wie beim Glückseligkeitsgemälde versteht das Ich das eigene Selbst hier als veränderbares Objekt der eigenen Leitvorstellungen und „freut sich schon im voraus [...] des künftigen Baues“, genießt die künftige Glückseligkeit bereits in der Antizipation. Und analog zu den Seelenwanderungstexten zielt die Palingenesie bei Goethe ebenfalls gerade auf die Entwicklung eines normgebenden ästhetischen und zugleich eines sittlichen Sinnes, eines „Kunstsinn[s]“ und moralischen Gefühls (im Leben), die zusammen auf der Summe der Erfahrungen basieren sollen.

---

<sup>608</sup> Neben dem christlichen Begriff der spirituellen „Wiedergeburt“ im Sinne einer inneren *Conversio* zirkuliert zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein davon verschiedener Begriff der „Wiedergeburt“, der auf den Moment der Wiederverkörperung in der Seelenwanderung bezogen und metonymisch-synonym zum (wahrscheinlich vorrangig palingenetischen) Begriff der Seelenwanderung verwendet wird. Letzterer kann sich allerdings nicht durchsetzen und wird ab der Mitte des 19. Jahrhunderts vom Begriff der „Reinkarnation“ abgelöst (vgl. Wilhelm Peter SCHNEEMELCHER: Wiedergeburt I. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin u. New York 2004, S. 1–9, hier S. 1 f.; Obst 2009: Reinkarnation, S. 7 f.; ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 611).

<sup>609</sup> Michael Jaeger sieht in Goethes Wiedergeburtsbegriff eine Säkularisierung des theologischen Konversionsprinzips, wobei die italienische „Wiedergeburt“ allerdings „dem Individuum den konversionstypischen kompromißlosen Bruch mit der eigenen Herkunft, Kultur und Biographie erspart“ und es „vor der konversionstypischen radikalen Negation des falschen, nichtigen Selbst [bewahrt]. Diese römische Wiedergeburt verlangt keine *Kenosis*“, also eine „totale Vernichtung und Entleerung des bisherigen Daseins“ (Michael JAEGER: *Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, S. 215; Teil des Kap. „Wiedergeburt in Rom: Schauen und Staunen“, S. 214–218). Bei Jaeger findet sich auch ein Forschungsüberblick zu Goethes Wiedergeburtsbegriff zwischen antiken und christlichen, paulinischen und pietistischen Traditionen (vgl. ebd., S. 215). Vgl. auch den Vergleich zwischen Tagebuch- und autobiographischer Fassung bei Philipp MEHNE. *Bildung versus Self-Reliance. Selbstkultur bei Goethe und Emerson*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 35 f.

## 6. Übertragungsmedien

### 6.1 Herausbildung eines ästhetischen Erfahrungsspeichers

Eine grundlegende Frage innerhalb der Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre bleibt noch offen. Unabhängig von einem abschließenden Wiederkommen der Erinnerungen bleibt die zentrale Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Wandel in einer notwendig den ganzen leibseelischen Menschen umfassenden Entwicklung (unter der oben dargestellten Berücksichtigung der philosophischen Glückseligkeitstheorie und des Sensualismus'). Wie definiert sich das wandernde Subjekt in solch einem umfassenden Transformationsprozess, in dem sich mit dem Außen auch das Innen, mit der körperlichen Organisation und den materiellen Umständen auch die seelische Verarbeitung, die Erfahrungen, Erinnerungen, Ansichten und Geistesinhalte, mithin die innerste Wesenssubstanz transformieren soll? Was bleibt, wenn die Seele oder der innere Mensch zwar das jeweilige Bewusstsein von den leibseelischen Operationen, Eindrücken, Vorstellungen und Erinnerungen, aber selbst verschieden von diesen ist? Was überdauert, wenn alle bestehenden individuellen Verhältnisse im Tode zerfallen und auf gewisse anthropologische (Perzeptions-)Konstanten zurückgesetzt werden? „[W]as wandert dann am Ende [...]?“ Was geht mit hinüber in das neue Leben?<sup>610</sup> Innerhalb der vorliegenden Arbeit ist die Klärung dieser Fragen weiterhin vor allem in Bezug auf die damit zugleich verhandelten mediologischen Konzepte von Bedeutung. Denn diese historischen Konzeptionen einer natürlichen oder übernatürlichen Weitergabe von Eigenschaften in der Seelenwanderung verweisen unter anderem auch auf konkrete Überlegungen zu den psychologischen, medialen und poetologischen Bedingungen eines möglichst direkten und natürlichen Transfers von Geistesinhalten zwischen unterschiedlichen Subjekten.

Vorweg festzuhalten ist zum einen, dass die Seelenwanderungstexte der 1780-Jahre die aufgeworfene Frage nach dem Bleibenden in der Seelenwanderung weder systematisch noch ganz eindeutig beantworten, und zum anderen, dass sie sich dieser Frage auf mehreren Ebenen stellen: sowohl im Hinblick auf eine Kontinuität menschlicher Merkmale im Allgemeinen, als auch speziell im Hinblick eine Kontinuität gewonnener Erfahrungen oder Geistesinhalte, sowie nochmals eigens im Hinblick auf eine Kontinuität der Person. Letztere – soviel darf vorweggenommen werden – besitzt in den Seelenwanderungstheorien nicht das Primat und wird mit Verweis auf die sensualistische Kopplung des individuellen Bewusstseins und Gedächtnisses an den zerfallenden Körper sogar mehr oder weniger deutlich widerlegt. Zudem widerspricht die sukzessive Annäherung aller subjektiven Erfahrun-

---

<sup>610</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 36.

gen und Vorstellungen an eine objektive, gottesnahe Position in der Seelenwanderung gerade der Erhaltung der eigenen Person mit ihren beschränkten, individuellen Erinnerungen und Sichtweisen.

In anthropologischer Hinsicht konnte eine Antwort auf diese Frage nach dem wandernden Subjekt in der Seelenwanderung weiter oben bereits insoweit durch Schlossers Text gegeben werden, als dass der innere Mensch danach stets zusammen mit seinen Perzeptionsorganen wandert („alle wandern, denk ich“) und dass „[d]ie Organe des innern Menschen [...] überall einerley [sind] [...] [s]o wie das Aug in jedem Menschen Aug, das Ohr überall Ohr ist“.<sup>611</sup> Der innere Mensch besitzt demnach in jeder seiner Inkarnationen oder Seelenwanderungszustände gewisse allen Menschen gemeine Perzeptionsorgane oder zumindest die entsprechenden Anlagen für die üblichen äußeren und inneren Sinne des Menschen wie Augen, Ohren, Verstand, Einbildungskraft, Empfindungsvermögen, Gedächtnis, Bewusstsein, moralisches Gefühl oder Common Sense.

Der Fokus der Texte lag über Schlosser hinaus dabei auf der Erhaltung der letzteren beiden, das heißt auf der Entwicklung einer vorrationalen moralischen und ästhetisch-ästhetischen Bewertungsinstanz im inneren Menschen, die ihrerseits gerade erst durch den ganzheitlichen Vergleich aller dem (inneren) Menschen möglichen Perzeptionen arbeitet und besser wird. Die Organe und Vermögen des inneren Menschen arbeiten und formen sich nur anders, „je nachdem der äussere Mensch[,] das körperliche Organ anders gebaut, anders modificirt, unter andere Umstände gesetzt worden ist“.<sup>612</sup> Aus dieser Perspektive ist die Seele (oder der innere Mensch) gerade auch deshalb als unvergänglich zu betrachten, weil sie offenbar für ein kollektives, generationenübergreifendes und die gesamte Gattung umfassendes Bündel von konstitutiven, substanziellen oder wesensbestimmenden Eigenschaften steht, das allen Menschen von der Natur aus mitgegeben ist. Dagegen werden die individuellen Merkmale des einzelnen Menschen (und der jeweiligen Inkarnation) ausschließlich von anderen, ‚äußeren‘, akzidentiellen, kontingenten und somit vergänglichen materiellen Verhältnissen bestimmt: durch den Körper und die Einwirkungen auf diesen. Nicht (primär) die Seele macht demnach also das wandernde Individuum aus.

Dieser Befund ist zusätzlich beachtenswert, weil – wie ebenfalls bereits festgestellt wurde – die Entwicklung jedes Individuums in der Seelenwanderung auf eine Aneignung möglichst allumfassender Vorstellungen von den Dingen aus allen möglichen Perspektiven ausgerichtet ist. Ganz entsprechend dazu sollen auch der innere Menschensinn (oder Sensus communis) und das instinktive moralische Gefühl

---

<sup>611</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 36. Siehe auch die Ausführungen auf S. 84 f. in dieser Arbeit.

<sup>612</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 37.

intersubjektiv gültige, objektive und gerade nicht von der eingeschränkten Perspektive eines einzigen Subjekts abhängige Vorstellungen erzeugen und entsprechende Urteile fällen. Die längerfristige Entwicklung jedes Einzelnen, die mit der Seelenwanderung auf ganz individuellen Wegen angestrebt wird, zielt also letztlich auf die Abschaffung subjektiver und auf den Erwerb annähernd objektiver Empfindungen, Vorstellungen und Wahrheiten, und damit auf eine Annäherung und Angleichung aller Menschen (bzw. Geister) aneinander in ihren erkenntnis- und moraltheoretischen Urteilen. Sowohl die Seele als auch die Seelenwanderung stehen der Individualisierung der menschlichen Person mit ihren je eigenen Vorstellungen und Erinnerungen also in der Theorie gerade entgegen.

Noch nicht beantwortet werden konnte hierdurch allerdings die Frage danach, wie der Transfer individuell erworbener Erfahrungen, Eigenschaften und Vermögen über den Tod hinaus und zwischen den verschiedenen Subjektinkarnationen vonstatten gehen soll? Dabei ist dies ein Transfer, der für die langfristige Höherentwicklung des einzelnen Menschen (und seines moralischen Gefühls) unabdingbar sein muss. Hierzu sei an dieser Stelle nochmals genauer auf die Hinweise zur langfristigen Modifikation des inneren Menschen in den Seelenwanderungstexten eingegangen. Nachdem in Schlossers erstem Gespräch die Seelenwanderungstheorie erklärt ist, fragt Cleomathus bezüglich des inneren Menschen:

*Cl.* Aber was nützt es ihm, wenn er von Form zu Form wandelt, und in jeder ein Neuling ist, aus keiner etwas von Erfahrung mitbringt?

*Eug.* Nimmt er aus keiner etwas mit? Freylich, die Erinnerung wo er die Erfahrung gesammelt hat nicht, aber unendlich oft die Einwirkung seiner Erfahrung. Woher kommt das bey manchen so instinctmäßige moralische Gefühl? [...]

*Cl.* Wie kann aber der innere Mensch vergessen, wie kann er seiner Personallität [sic] uneingedenk werden? Wie können alle die Bilder und das Andenken aller Empfindungen [...] wieder verlöscht werden?

*Eug.* Weist du, ob das Gedächtniß eine wesentliche Eigenschaft des innern Menschen ist, oder nur ein Behilfs-Werkzeug in dem jetzigen Zustand? Der reinste Geist braucht dünkt mich kein Gedächtniß [...]. Vergessen wir nicht jetzt so oft? Siehst du nicht jetzt oft alte ganz verständige Menschen, die sich der vorigen Zeit nicht mehr erinnern können?<sup>613</sup>

Damit sich ein Seelenwanderer dauerhafte und nachhaltig wirksame Erfahrungen aneignen kann, sind offenbar nicht nur die Erinnerungen an konkrete erlebte Situationen überflüssig („die Erinnerung wo er die Erfahrung gesammelt hat“). Eugenius stellt darüber hinaus den Nutzen und Gebrauch des Gedächtnisses im zukünftigen, höher entwickelten Zustand des Menschen generell in Frage und deutet an, dass das Gedächtnis und die Erinnerungen im „reinsten[n]“ Geisteszustand obsolet werden könnte. Ein alternativer, nachhaltigerer und gar unsterblicher Erfahrungsspeicher scheint für ihn in dem „instinctmäßige[n] moralische Gefühl“, dem „Instinctmäßigen Geschmack“ und dem „unmittelbare[n] Gefühl der Wahrheit oder

---

<sup>613</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29–31.

der Falschheit einer Idee“ (bzw. in dem gemeinen „Menschensinn“ oder Sensus communis) zu liegen.<sup>614</sup> Nach den obigen anthropologischen Ausführungen sind dies gerade die von allen äußeren und inneren Organen verschiedenen Vermögen, die der innere Menschen selbst mitbringt und die im Verlauf der Seelenwanderungen auf der Basis höherentwickelter Organe und zunehmender Erfahrungen verbessert werden sollen. Eugenius' Beispiel von „alte[n] [...] Menschen, die sich [...] nicht mehr erinnern können“ und trotzdem noch „ganz verständig[ ]“ sind, soll veranschaulichen, dass mit dem moralischen Gefühl und gemeinen Menschensinn tatsächlich noch ein Urteilsvermögen im Menschen existiert, das auch ohne konkrete Erinnerungen funktioniert. Es basiert stattdessen auf einem Sediment der Erfahrungen, das tiefer und weiter als das jeweilige sterbliche Gedächtnis und die konkreten sinnlichen Erinnerungen reicht. Es geht ihm mit diesem Vermögen also nicht um einen alternativen Ort der Speicherung von Gedächtniserinnerungen, sondern um einen alternativen Ort für die Speicherung von Erfahrungen und Erkenntnissen. Als abstrahierte Eindrücke (bzw. als eine abstrahierte „Einwirkung seiner Erfahrung“) sind diese immer schon verschieden und können abgelöst existieren von den sie ursprünglich evozierenden Erlebnissen – und von den bewussten Erinnerungen an diese Erlebnisse.

Alle drei von Eugenius angeführten „instinctmäßige[n]“ Urteilsphänomene sind erneut Fallbeispiele aus der empirischen Psychologie, die für ihn nur erklärt werden können durch jenen zweiten, instinktiven Erfahrungsspeicher und durch Erfahrungen, die in vorherigen Leben gesammelt werden; und alle diese Urteilsphänomene sollen den spekulativen Vorgang der Seelenwanderung mithin beweisen helfen. Schon das Beispiel des Wanderers R\* fungierte in Schlossers Dialog als ein Fallbeispiel zur exemplarischen Veranschaulichung von allgemeineren psychologischen Prinzipien, Strukturen und Prozessen, welche dann zu universalen psychologischen Prinzipien in der Seelenwanderung nach dem Tode generalisiert wurden.

Dass das „instinctmäßige“ Urteilsvermögen im direkten Verbund mit dem alternativen Erfahrungsspeicher ohne Gedächtnis und konkrete Erinnerungen auskommt, bedeutet genau genommen, dass die ursprünglichen Auslöser der konservierten Erfahrungen zwar nicht erinnert bzw. nicht bewusst gemacht werden können, dass die Erfahrungen aber in Form von Empfindungen zurückbleiben und in ähnlichen Situationen deutlich positiv oder negativ spürbar werden. Denn auch in Bezug auf das Glückseligkeitsgemälde war das Ziel,

[...] daß [...] dein Zögling, ein so deutliches und lebhaftes Bild seiner ewigen Glückseligkeit, und jeder einzelner Handlung bekomme, [...] so wie wir im sinnlichen, alles gleich verabscheuen, was uns körperlichen Schmerz gegeben, und nach allem greifen, was

---

<sup>614</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29 u. 20 f.

uns körperlich wohl gethan hat. [...] Glaubst du, daß Worte, Vorstellungen, Ermahnungen, das thun können? [...] gewiß nicht genug [...] Also wird die Erfahrung wohl das Beste seyn [...].<sup>615</sup>

Komplexe individuelle Situationsbewertungen und Handlungsentscheidungen (gerade auch in moralischer Hinsicht) sollen demnach in Zukunft einmal in allen vorstellbaren Situationen so „deutlich[ ] und lebhaft[ ]“, so klar richtungsweisend und zugleich so spontan und unmittelbar zur Verfügung stehen, wie dies sonst nur bei körperlichen Reflexen im Zusammenhang mit Sinnesreizen und einer entsprechend zurückliegenden Konditionierung gegeben ist. Dort kann der Sinnesreiz eines gleichen oder ähnlichen Gegenstandes zuweilen direkt eine starke Empfindung von Abscheu oder Wohlempfinden und unmittelbar eine entsprechende Handlung gegenüber einem Objekt erzeugen, noch bevor es überhaupt zur Erinnerung an entsprechende zurückliegende Erlebnisse kommt und zu einer rationalen Beurteilung der Situation und der möglichen Vor- und Nachteile diesbezüglicher Handlungen durch den Verstand. Der Weg der Bewusstwerdung und der begrifflich-logischen Abwägung von Situationen – durch „Worte, Vorstellungen, Ermahnungen“ und den diesbezüglich notwendigen vergleichbaren Erinnerungen – erscheint demgegenüber als vergleichsweise zeitintensiv.

Weiter ausgebildet werden soll am Menschen offenbar stattdessen gerade jene bereits erwähnte „Rapidität“ in der Handlungsweise, die von Schlossers Figuren als eine wesentliche Eigenschaft speziell des inneren Menschen im Vergleich zu seinen Organen betrachtet wird. So heißt es bereits zuvor zum Verhältnis der Selbständigkeit zwischen den Handlungen und Wirkungen des inneren Menschen und den Handlungen und Wirkungen seiner Organe: „[O]ft [...] scheint der innere Mensch wegen der Rapidität seiner Handlungen bloß leidend, und ist doch wirkend.“<sup>616</sup> Aufgrund dieser „Rapidität“ erscheinen die Beschlüsse des moralische Gefühls und des inneren Menschensinns auch „so instinctmäßig[ ]“, „so leicht“ und „ganz verständig[ ]“,<sup>617</sup> ohne dass sie hierfür eine Bewusstwerdung und eine Reihe logischer Schlussfolgerungen durchlaufen müssen. Mit einem ähnlichen Vergleich zu sinnlichen Reizreaktionen erklärt auch bereits David Hume, die Einschreibung wiederkehrender Umstände in die Erfahrung des Menschen sei gerade nicht auf Verstandesoperationen zurückzuführen, sondern sie sei „an operation of the soul [...] as unavoidable as to feel the passion of love, when we receive benefits; or hatred, when we meet with injuries“. Allein die Erfahrung produziere daher eine Art von

---

<sup>615</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25 f.

<sup>616</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 20; vgl. S. 19 f.

<sup>617</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 30 f.

„natural instincts, which no reasoning or process of the thought and understanding is able either to produce or to prevent“.<sup>618</sup>

Diese Konzentration der Seelenwanderungstheorie auf die Herausbildung eines nicht (primär) auf dem Verstand und dem Bewusstsein basierenden Urteilsvermögens bzw. eines „Instinctmäßigen Geschmack[s]“ zeugt von einer stark ästhetisch-ästhetischen anstatt rein rationalen Ausrichtung dieser Theorie. Wie bereits dargelegt wurde, lässt Eugenius' Anthropologie bei Schlosser überhaupt keine starke Trennung zwischen oberen und unteren, rationalen und sinnlichen Erkenntnissen zu (wie noch bei Wolff), weil hier alle Perzeptionsvermögen primär auf das Empfindungsvermögen zurückgeführt werden (wie bei Sulzer), das damit zugleich zum primären Prinzip des Menschen sowie zum Sitz des Willens erklärt wird.<sup>619</sup> Für ein unteres, vorbewusstes, empfindungsbasiertes Erkenntnisvermögen spricht indes nicht nur die ästhetische Tätigkeit des inneren Menschen, der sämtliche von den äußeren und inneren Organen eingehenden Perzeptionen als innere Zentralinstanz zu vereinigen und in der Gesamtheit zu bewerten hat, und nicht nur seine zwar erfahrungsbasierte, aber affektive und „instinctmäßige“ Urteilsbildung durch Lust- oder Unlustgefühle. Für ein solches Vermögen spricht auch der Hinweis, dass der innere Mensch im Herzen verortet ist.<sup>620</sup>

Von einer theoretischen Abkehr von dem höheren geistigen Vermögen der Vernunft kann hier trotzdem nicht die Rede sein. In der Seelenwanderung wird neben der steigenden Lebhaftigkeit aller künftigen Urteile und Vorstellungen auch deren zunehmende Deutlichkeit eingefordert sowie eine umfassende selbstreflexive Erkenntnis des Selbst und der Welt wie überhaupt eine umfassende Höherentwicklung und Verfeinerung des Geistes. Anstelle auf eine Abkehr von der Vernunft soll mit der Seelenwanderung vielmehr auf eine Angleichung aller Urteile der Instinkte, Affekte, des ästhetischen Geschmacks und der Vernunft aneinander im Verlauf der Zeit hingearbeitet werden, ohne dass die ästhetischen Vermögen ihre eigene Funktionsweise verlieren. Die Seelenwanderung zielt auf einen Zustand, in welchem die spontanen, empfindungsbasierten Urteile aufgrund umfassendster Erfahrungen

---

<sup>618</sup> HUME 1975 [1777]: Human Understanding, S. 46 f.: „[H]aving found, in many instances, that any two kinds of objects—flame and heat, snow and cold—have always been conjoined together; [...] the mind is carried by custom to expect heat or cold, and to *believe* that such a quality does exist [...]. This belief is the necessary result of placing the mind in such circumstances. 'Tis an operation of the soul, when we are so situated, as unavoidable as to feel the passion of love, when we receive benefits, or hatred, when we meet with injuries. All these operations are a species of natural instincts, which no reasoning or process of the thought and understanding is able either to produce, or to prevent.“

<sup>619</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 19 f.: „Recht! das was man den Willen genannt hat, liegt blos in dem innern Menschen. Er empfängt und giebt, er allein ists der genießt und wirkt. [...] Und da doch alles was wir thun, sich in Empfindungen endet und aus Empfindungen strömt, so ist es nicht unrichtig, das, was in uns empfindet, für das erste Principium zu halten; und du nennst das nicht ungeschickt den innern Menschen.“

<sup>620</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 11, S. 17.



einer natürlichen und annähernd vollkommenen Vernunft entsprechen (und somit auch jenem angenommenen „Compendium der Moral“<sup>621</sup>). Rationale und „instinctmäßige“ Urteilsfindung sollen dann zwar immer noch mehr oder weniger unabhängig voneinander geschehen, aber in Zukunft dennoch auf ihre Weise zu den gleichen Ergebnissen gelangen. Schlosser formuliert in einer anderen Publikation die Vision von einer künftigen Nation, „deren Herz so rein gut und edel ist, daß sie, um glücklich zu sein, gar keine Ideen braucht, sondern alles Gute durch eignen Instinkt immer und für immer wählt und thut – ewiger Gott, bewahr dieses Eden vor einem zweiten Sündenfall!“<sup>622</sup> Hierin drückt sich zwar der Wunsch aus nach der Wiederherstellung eines moralischen Ur- und Naturzustandes, der nicht mehr von irrtümlichen Ideen und subjektiven Vorurteilen korrumpiert ist. Aber Schlosser will den Menschen auch mit der Seelenwanderungstheorie gerade nicht in einen tierischen und unfreien Geisteszustand führen, sondern in den Zustand einer Harmonie von Instinkt und Vernunft.<sup>623</sup>

Der kritischen Frage, „ob das Gedächtniß eine wesentliche Eigenschaft des innern Menschen ist, oder nur ein Behilfs-Werkzeug in dem jetzigen Zustand“<sup>624</sup>, schließen sich die anderen Seelenwanderungstexte ebenfalls an. Bei Grosse wird ebenfalls postuliert, „daß unser Geist auf dem Gipfel seiner Vollkommenheit gar keines Gedächtnisses bedürfe“ und es „uns nur zur Unterstüzung auf dieser Laufbahn gegeben [ist]“.<sup>625</sup> Und beim Anonymus heißt es: „Wäre freylich das Gedächtniß [...] wesentliches Werkzeug, der Menschenseele, so müßte es ihr bey allen Wechseln ihrer Zustände bleiben: aber wer sagt mir, ob es dies oder nur Hülfswerkzeug [...] sey [...]?“<sup>626</sup> Direkt davor wird zudem erläutert:

Nach Bonnet und andern, die dem Fibernsystem beypflichten, ist das Gedächtniß des Menschen einziges Fundament der Erkenntniß seiner Persönlichkeit, so wie überhaupt das

---

<sup>621</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 11.

<sup>622</sup> SCHLOSSER 1783: Zweck Jesu, S. 92.

<sup>623</sup> Schon Bonnet formuliert in seiner „Philosophischen Palingenesie“ die Vision, dass der erfahrungsbasierte „Instinkt [der Tiere, MH] in Vernunft verwandelt werden“ könnte, wenn die Tiere lernen würden, ihre individuellen Erfahren durch Zeichen verallgemeinerbar und vermittelbar zu machen (BONNET 1770: Palingenesie I, S. 182). Und Jean Paul beschreibt den Unterschied zwischen Instinkt und Vernunft in seinem „Selina“ im Abschnitt „Über die Seelenwanderung“ ebenfalls als einen nur graduellen Entwicklungsunterschied: „Der Instinkt, dieser durch das Körperpreßwerk gleichsam nach Einem Punkte hingetriebne einseitige Verstand, kann in der freiern Luft oder Verkörperung des höher gestiegenen Wesens – wie die eingewickelten Flügel der Raupe nach der Entpuppung mitten im Fliegen plötzlich zu breiten Schwingen sich spannen – zur weiten Besonnenheit entfalten [...]“ (JEAN PAUL: Selina oder über die Unsterblichkeit der Seele [1827]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 6. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1987, S. 1105–1236, hier S. 1153.) Gerade in der sensualistischen Theorie der Seelenwanderung ergibt sich die Möglichkeit einer kontinuierlichen Entwicklung der Dinge ihrer Vermögen in der Natur, bei der die Gattungsgrenzen durchlässig werden.

<sup>624</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 30.

<sup>625</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 164.

<sup>626</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 208 f.

Archiv all seiner Kenntnisse, und diese stehen daher mit jenem in wesentlichen Verhältnisse [sic]; und eben dies Gedächtniß wird auch bloß von der Organisation des Gehirns, und von gewissen Modifikationen, welche die Empfindungsfibern sich eigen gemacht haben, bestimmt [...]. Wenn also der Mensch in einem andern Zustande seine ganze Persönlichkeit beybehalten soll, so müßten jene Empfindungsfibern [...] ihre gesammte Organisation nicht nur überhaupt, sondern auch die ihnen eigen gewordenen individuellen Modifikationen dauerhaft beybehalten [...].<sup>627</sup>

Zum einen wird das Gedächtnis (der konkreten Sinneseindrücke) also nicht für eine wesentliche und ewige Kerneigenschaft des Menschen gehalten. Zum anderen wird darauf verwiesen, dass das Gedächtnis auf der Erhaltung der körperlichen Strukturen und vor allem auf der „gesammte[n] Organisation“ des neurophysiologischen „Fibersystem[s]“ basiert. Impliziert wird damit, dass dieses Fibersystem „bey der geringsten Zerrütung dieser Organisation [...] die [...] Ideen entweder gar nicht mehr, oder doch nur sehr unvollkommen erneuert“<sup>628</sup>, und dass es mit dem umfassenden Zerfall des Körpers im Tode also sogar sehr wahrscheinlich vollständig untergehen muss.<sup>629</sup> Es wird in den Texten zwar davon ausgegangen, dass gewisse Eigenschaften, Funktionen und Organe in ihrer allgemeinmenschlichen Grundstruktur erhalten bleiben bzw. sich nach jedem Tode erneuern und in anderen Menschen wiederkommen. Aber das körperliche Gedächtnis und die individuellen, nur subjektiven Eindrücke und Eigenschaften und die personale Identität gehen verloren, werden mit dem Tode immer wieder zurückgesetzt. Anders noch als in Leibniz' Modell Seelenwanderung benötigen die Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre zudem auch deshalb keine Erhaltung personaler Identität im Sinne von Bewusstsein und Erinnerungen mehr, weil ihre Seelenwanderungseschatologie keinen singulären Tag des jüngsten Gerichts mehr vorsieht, an dem alle Individuen zur Rechenschaft für ihre vergangenen Leben gezogen werden und sich dieser bewusst sein müssen. Die Rechenschaft und individuelle Buße oder Glückse-

---

<sup>627</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 207 f.

<sup>628</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 207 f.

<sup>629</sup> Wie dargelegt stellt Leibniz (und auch Bonnet) allerdings gerade in Aussicht, dass die selbständige Erneuerung und Reproduktion der körperlichen und geistigen Strukturen auch über den Tod hinaus reicht und dass dabei nicht nur basale körperliche Lebensfunktionen, sondern auch höhere geistige Bewusstseinsfunktionen erhalten bleiben. Bonnet unterscheidet entsprechend „zwey Arten von *Persönlichkeit*“: erstens „diejenige, welche ganz allein aus der Verbindung entspringt, welche die *Wiedererinnerung* zwischen den *vorhergehenden* und *nachfolgenden* sinnlichen Vorstellungen machte, kraft der die Seele die Veränderungen des Zustandes empfindet, die sie durchgehen muß“, und zweitens „jene *auf deutlichen Vorstellungen beruhende Persönlichkeit*, die darinn besteht, daß die Seele [...] *deutlich denkt*, daß sie es ist [...]. Man könnte die erste Art von *Persönlichkeit* die *uneigentlich sogenannte* heissen, im Gegensatz der andern Art. Diese *uneigentlich sogenannte Persönlichkeit* scheint den Thieren zuzukommen [...].“ (BONNET 1770: *Palingenesie I*, S. 311 f.). Dieser „uneigentlich[e]“ Gebrauch des Persönlichkeits- oder Identitätsbegriffs bei Bonnet entspricht genau dem Gebrauch des Seelenwanderungsbegriffs „nicht im strengen Sinne“ bei LEIBNIZ 1971 [1765]: *Neue Abhandlungen*, S. 244. Beide Begriffe gehen auf die Erhaltung der tierischen Organisation und also der Lebensfunktionen eines Individuums hinaus – und die Erhaltung der Bewusstseinsfunktionen baut erst auf diesen auf.

ligkeit sind nun zu inhärenten und dauerhaften Bestandteilen des individuellen Lebens- und Seelenwanderungsweges geworden.<sup>630</sup>

## 6.2 Der Eindruck der Erfahrung in die Seele

Carl Grosse übernimmt die Theorie von dem alternativen Erfahrungsspeicher, aus dessen Sediment der Erfahrungen der „Instinctmäßige[ ] Geschmack“<sup>631</sup> (Schlosser) entstehen soll, zum Teil wörtlich aus Schlossers Seelenwanderungstext und transformiert die Begriffe des moralischen Gefühls und Geschmacks weitestgehend in eine Theorie der „Ahndungen“, „Vorgefühle“, „Triebe“, „Begierden“ und des „Instinkts“.<sup>632</sup> Auf die Frage, wie sich der Seelenwanderer denn von Leben zu Leben vervollkommen soll, wenn die Erinnerungen zwischen den Leben verloren gehen, wird in seiner Schrift bestätigt, dass der Seelenwanderer wahrscheinlich

[...] außer Ahndungen und dem Triebe zur Vollkommenheit [...] [nichts] anderes von [d]er Erkenntniß und Richterkenntniß mit [...] fortnehm[t]. Sollte sich manches frühes instinktmäßiges moralisches Gefühl für ursprünglich angestammt halten lassen können, da ein jeder es sich allmählig hier zu erwerben vermag? [...] Wohl schwerlich. Auch finde ich in der That nichts unbegreifliches darin, daß die Seele das Resultat der Erfahrung mitbringen könne; denn das Resultat muß nothwendig ein geistiger Eindruck [...] seyn.<sup>633</sup>

Auch hiernach überdauern nicht die konkreten Erinnerungen den Tod. Schlossers Rede von der „Modification, [...] die der innere Mensch in einer andern Gestalt gelitten hat“ und von der Mitnahme der „Einwirkung seiner Erfahrung“<sup>634</sup> kehrt leicht verändert wieder als „ein geistiger Eindruck“ in der Seele, die damit das „Resultat der Erfahrung mitbring[t]“, also das erinnerungsfreie und eher in einem „Triebe“ verankerte Erfahrungssediment. Weil das „moralische[ ] Gefühl“ auch in diesem Dialog auf vergangenen und vergessenen Erfahrungen basiert, ist es jedem geistigen Wesen nicht bereits von Beginn an in voller Ausprägung „ursprünglich angestammt“, sondern wird „allmählig“ erst mit dem Erfahrungszuwachs im Laufe

---

<sup>630</sup> Leibniz begründet die Erhaltung der personalen Identität (inklusive Erinnerungen) gerade mit dem Hinweis auf die Verantwortung, die der einzelne am Tag des Jüngsten Gerichts für seine vergangenen Taten übernehmen müsse (siehe S. 44 in dieser Arbeit). Auch Bonnet macht die Auferstehungslehre zwar noch explizit an der „*Imputabilität* unsrer Handlungen“ (BONNET 1770: Palingenesie I, S. 358) fest, also an der Zurechenbarkeit guter und schlechter Taten zu einem Individuum im Hinblick auf eine gerechte Belohnung oder Bestrafung. Diese Zurechenbarkeit vollzieht sich bei ihm aber nicht primär durch ein Wiederkommen von Erinnerungen und Bewusstsein, sondern durch die von sich aus gerechten Entwicklungsprinzipien in der Natur, in der alles mit allem durch kausale Zusammenhänge verknüpft ist: „Es wird also der *ganze* Mensch, und nicht eine *gewisse Seele* oder ein *Theil* des Menschen, belohnt oder gestraft werden. [...] Das Weltall ist ein unermeßliches System von *Beziehungen* [...]. Jeder *Zustand* eines Wesens wird *natürlicher Weise* durch den *vorhergehenden* Zustand bestimmt [...]. Die *zukünftigen* Belohnungen und Strafen werden also [...] das *natürliche Resultat* der Verknüpfung des *künftigen* Zustandes des Menschen mit seinem vergangenen Zustande seyn [...]“ (BONNET 1770: Palingenesie I, S. 361 f.).

<sup>631</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

<sup>632</sup> Zu diesen Termini vgl. GROSSE 1789: Helim, S. 11, 13, 54–55, 72–75, 77–78, 82, 85, 158, 162 („Ahndungen“); S. 13, 55 („Vorgefühle“); S. 132–133, 153, 162 („Triebe“); S. 155, 157, 193 („Begierden“); S. 94, 130–131, 133, 163, 200–201, 209 („Instinkt“).

<sup>633</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 162 f.

<sup>634</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 30.

der Leben im Diesseits erworben. Nichts anderes von seiner Erkenntnis nimmt der Seelenwanderer also mit als den „geistige[n] Eindruck“ seiner Erlebnisse und Erkenntnisse, der sich im nächsten Leben als gewisse „Ahndungen“ und als ein „Trieb zur Vollkommenheit“ zeigt; sie sind „das Resultat seiner Erfahrung“. Diese Ahndungen und der Vervollkommnungstrieb selbst sind mithin nichts anderes als „instinctmäßig[ ]“ verankerte, nicht bewusste Erfahrungen und mitgegebene Neigungen aus längst vergangenen und vergessenen Genüssen. Denn es sei zwar grundsätzlich so,

[...] daß alle Menschen gleiche Geistesfähigkeiten mitbringen, die sich nachher nur den Körpern und Umständen anarten mögen. Aber nicht alle Menschen bringen die [gleichermäßen entwickelte, MH] Begierde mit, sich aus dem Staube herauszuarbeiten. Diese Sehnsucht allein macht in einer glücklichen Organisation das *große* Genie. [...] Kann sie etwas anderes, als ein Geschmack seyn, der von einem genossenen Gerichte noch auf unserer Zunge zurückblieb? etwas anderes, als ein dunkles Nachgefühl genossener Entzückungen, und folglich etwas anderes, als Ahndung?<sup>635</sup>

Auch nach diesem Text bleibt also aus den gewonnenen Erfahrungen ein (mit Schlosser „instinctmäßiger“) „Geschmack“ zurück – der sich im Verlauf der Seelenwanderungen gleichfalls steigern und immer lebhafter und deutlicher werden soll: „[D]iese Sehnsucht [reißt] uns um so stärker und gewaltsamer fort[ ], je höher wir in Erkenntnis gestiegen sind.“<sup>636</sup> Dieser „Geschmack“, diese „Ahndung“ ist hier „ein dunkles Nachgefühl genossener Entzückungen“, die aus allen vorherigen Zuständen zurückbleiben. Für Grosses Helim ist die vom Menschen erstrebte vollkommene „Glückseligkeit“ und die „Erfüllung unserer Wünsche“ daher auch nichts „als ein [...] wieder gewonnener ehemaliger Zustand und ein Vaterland, wohin wir nach einer langen Reise zurückkehren“<sup>637</sup> – und zwar in Folge des ursprünglichen „Sündenfall[s]“ der Geister aus dem Paradies, in das diese nun mittels der Seelenwanderungen zurückstreben.<sup>638</sup>

Nicht zuletzt der Hinweis darauf, „daß alle Menschen gleiche Geistesfähigkeiten mitbringen, die sich nachher nur den Körpern und Umständen anarten mögen“, dürfte von den Überlegungen in Schlossers Schrift inspiriert sein, wonach der innere Mensch bzw. die Seele bei allen Menschen die gleichen seelisch-geistigen Perzeptionsorgane oder Vermögenanlagen mitbringt, die sich nur den äußeren materiellen Umständen anpassen. „Die Organe des innern Menschen sind überall einerley. [...] Die Umstände, die Verbindung mit dem groben, materiellen Körper, macht

---

<sup>635</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 157 f. Vgl. auch S. 159 f. „Wenn wir auch nichts von unserer erworbenen Erkenntniß aus diesem Leben in ein anderes mit hinüber nehmen [...], so ist das gewiß eins der wichtigsten Hülfsmittel zum Fortkommen, sich von einem vorigen Genusse eine Sehnsucht nach einem zukünftigen geben zu lassen“.

<sup>636</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 158 f.

<sup>637</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 82 f.

<sup>638</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 85; vgl. S. 84 f.

nur einen Unterschied darunter“<sup>639</sup>, hieß es dort mit der entsprechenden Betonung auf dem inneren Menschen.

Grosses Fortführung und Erweiterung der Schlosserschen Differenzierungen zwischen geistigen und körperlichen Fähigkeiten, innerem und äußerem Menschen, ewigen und vergänglichen Anlagen bestätigt aber nicht nur die Unterscheidung zwischen dem sterblichen und in seiner gegenwärtigen Form langfristig hin-fälligen Gedächtnis und einem gedächtnisalternativen, vorbereiteten und sich primär in (positiven oder negativen) Empfindungen äußernden Erfahrungsspeicher. Grosses Text liefert auch Möglichkeiten, pragmatische Schlüsse aus dieser Unterscheidung zu ziehen, die über die bisher untersuchte vermögens- und erfahrungspsychologische Beschreibungsebene hinausgehen und sich als Anweisungen zum tatsächlichen Umgang mit den eigenen Erfahrungen und Erkenntnissen und als Hinweise auf die geeigneten Mittel ihrer Aufbewahrung und ihres Transfers interpretieren lassen. Auf Abdallahs Bemerkung, er finde „nichts unbegreifliches darin, daß die Seele das Resultat der Erfahrung mitbringen könne“, welches dann aber „nothwendig ein geistiger Eindruck [...] seyn [muß]“, erwidert Helim in Grosses Schrift direkt:

Freylich ist es weit begreiflicher, als wenn alle unsere Erkenntnisse mit weggingen, die meistens nicht das Werk unserer Schlüsse, sondern des Unterrichts sind, die der Seele vermuthlich sich nur körperlich mittheilen, da eine Verletzung des Gehirns sie alle zu vernichten vermag. – Das Gedächtniß ist darum auch ganz sicher nur körperlich und gehört einer jeden Organisation eigenthümlich zu, die es der scheidenden Seele nicht mitgeben kann.<sup>640</sup>

Der erste Satz dieser Antwort besteht offenbar aus drei Aussagen. Erstens stimmt Helim Abdallah darin zu, dass die Übertragung eines Erfahrungsergebnisses durch die Seele „weit begreiflicher“ sei, als der Gedanke, dass „alle unsere Erkenntnisse“ im Tode des Körpers mit weggingen. Denn ersteres ist die logische Voraussetzung für eine kontinuierliche psychische Entwicklung in der Seelenwanderung. Zweitens bemerkt er kritisch, dass „unsere Erkenntnisse [...] meistens nicht das Werk unserer Schlüsse, sondern des Unterrichts sind“ – dass also der größte Teil von ihnen nicht aus den jeweils eigenen Urteilen der Individuen stammt (unabhängig davon, ob diese Urteile logisch-rational oder erfahrungsbasiert-instinktiv verstanden werden), sondern von diesen schlicht per fremder Unterweisung übernommen wird. Dies bezieht sich auf die aufklärerischen Überlegungen zur Priorität der selbstständig und möglichst unmittelbar (aus eigener Kraft) erlangten Einsichten und Vorstellungen gegenüber den bloß indirekt (durch andere) vermittelten und behaltene Erkenntnissen, die in allen Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre mit ihrem sensualistischen Schwerpunkt notwendig eine zentrale Stellung einneh-

---

<sup>639</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 36 f.

<sup>640</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 163 f.

men.<sup>641</sup> Helims kritischer Hinweis auf die indirekte Herkunft der meisten individuell vorhandenen Erkenntnisse schließt von daher auch an jene Diskussion bei Schlosser an, wonach die Erlangung von deutlich und lebhaft zur Glückseligkeit leitenden Einsichten notwendig mehr als bloßer „Worte, Vorstellungen, Ermahnungen“ bedarf.<sup>642</sup> An dritter Stelle stellt Helim dann die Vermutung auf, dass gerade diese indirekt erlangten Erkenntnisse (obwohl sie den Hauptteil „aller[r] unsere[r] Erkenntnisse“ ausmachen) „der Seele vermuthlich sich nur körperlich mittheilen, da eine Verletzung des Gehirns sie alle zu vernichten vermag“. Damit kommt Helim auf das Merkmal zu sprechen, aufgrund dessen sich die unsterblichen und mitwandernden Erkenntnisse für ihn von den nur temporär innerhalb eines Lebens vorhandenen, vergänglichen Erkenntnissen unterscheiden. Offenbar ordnet er die indirekt erworbenen Erkenntnisse einer körperlichen Träger- oder Organisationsform zu, „da eine Verletzung des Gehirns sie alle zu vernichten vermag“. Weder verweist er hier aber auf die Quelle dieses knappen psychologischen Fallbeispiels, noch erläutert er, ob und welche anderen Erkenntnisse stattdessen von derselben „Verletzung des Gehirns“ etwa nicht betroffen sein könnten, und was er unter dem körperlichen „[M]ittheilen“ genau versteht.

Trotzdem lässt sich festhalten – und vor dem Hintergrund des Gebrauchs des Seelenwanderungsbegriffes im 18. Jahrhundert weiter plausibilisieren –, dass für ihn gerade die indirekt erworbenen, nicht selbst erschlossenen Erkenntnisse von der Vergänglichkeit im Tode betroffen sind. Sie sind es dann, die von Helim mit jener „körperlich[en] [...] Organisation“ des im „Gehirn“ verorteten „Gedächtniß[es]“ korreliert werden, welche im Tode zerfällt bzw. „vernichte[t]“ wird. Die „scheidende[ ] Seele“ behält diese indirekt erlangten Erkenntnisse nicht, weil sie eben nur oberflächlich vom peripheren körperlichen Gedächtnis aufbewahrt werden, aber nicht (ausreichend) von der Seele selbst erfasst, von dieser verinnerlicht worden sind. Sie schreiben sich als Modifikationen (primär) in die körperliche Peripherie ein und können sich dem inneren Beobachter von daher stets „nur körperlich mittheilen“, anstatt als „ein geistiger Eindruck“ fest in das innere Wesen des Menschen, in seine Substanz, seine Seele selbst mit einzugehen. In jedem Tode verliert die Seele zusammen mit der aktuellen, individuellen Struktur des Körpers auch das jeweilige körperliche Gedächtnis an dieses Leben, bevor sie mit dem neuen Körper wieder ein neues temporäres Gedächtnis mit temporären körperlichen Eindrücken formt. Wenn im Tode stets alle bloß äußerlich memorierten, unselbständig erlangten Erkenntnisse vergessen und vernichtet werden, dann muss es für die Erhaltung von Erfahrungen nun umgekehrt gerade gelten, den (geringen) Teil jener Erkenntnisse auszuweiten, die sich der einzelne Mensch selbst durch

---

<sup>641</sup> Siehe S. 152 f. in dieser Arbeit.

<sup>642</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25.

seine eigenen Erfahrungen und Urteile tief verinnerlicht und selbständig angeeignet in seine Seele einprägt. Denn nur diese Art von Erkenntnissen kann folglich überdauern und zu einer kontinuierlichen, überlebenslangen Fortentwicklung des Seelenwanderers beitragen. Wie bereits festgestellt handelt es sich hierbei um Erkenntnisse und Vorstellungen, die aus der individuellen Erfahrung heraus vom einzelnen Menschen selbst hervorgebracht und als solche vom gesamten Menschen empfunden und gelebt werden, anstatt für diesen nur äußerlich angeeignete tote, bloß memorierte Begriffe zu sein.

In dem bereits vor Grosses Dialog veröffentlichten Seelenwanderungsroman Carl Bahrds basiert die „Theorie der Seelenwanderung“ und die Übertragung im Tode noch expliziter auf dem Unterschied zwischen der „todte[n] Erkenntnißmasse, die dir nicht angehört“ und den selbst angeeigneten Vorstellungen.

[D]a zur Seele oder zu unserm Ich hauptsächlich unsere Vorstellungen gehören, [...] so kanst du leicht begreifen, daß die Reife der Seele auf der Reife der Vorstellungen beruht. Nemlich es komt nichts darauf an, daß sie viel Vorstellungen hat, sondern darauf, daß ihre Vorstellungen ihr Eigenthum sind. [...] Alle die Vorstellungen, die theils durch die Eindrücke der äußerlichen Dinge dir aufgedrungen, theils vermittelst der Sprache von andern dir beigebracht worden, sind an sich eine todte Erkenntnißmasse, die dir nicht angehört, die an der Hülse, wenn du stirbst, hängen bleibt, und für dich verloren ist. Nur die Vorstellungen, welche du durch Reflexion, durch eignes Denken über dich selbst, bearbeitet, verglichen, zusammengereiht und zum deutlichsten Bewustseyn erhoben hast, sind dein und gehören gleichsam zum Stoffe deiner Seele. [...] Die meisten samlen durch ihre Sinne Bilder, und lassen sich von Andern Vorstellungen beibringen, ohne je selbst über diese Bilder und Vorstellungen nachzudenken und sie sich eigen zu machen. [...] Es sind Vorstellungen in Worte gehüllt, die ihr Gedächtnis gefaßt aber ihre Vernunft nie angeschaut hat. Daher komts, daß solche Vorstellungen auch keine wahren und edlen Empfindungen wirken und keine ausdauernde Thätigkeit fürs Gute hervorbringen können.<sup>643</sup>

Wie bei Grosse wird die bloß ins „Gedächtnis gefaßte“, aber sonst nicht als „Empfindungen wirk[same]“, nicht tätige, nicht gelebte „todte Erkenntnißmasse“ auch hier in der vergänglichen körperlichen „Hülse“ verortet, die zusammen mit dem Gedächtnis für die wandernde Seele „verloren ist“. Diese Einordnung gilt für passive erfahrene und passiv vermittelte Erkenntnisse gleichermaßen. Allein die in der eigenen Reflexion aktiv bearbeiten,<sup>644</sup> geprüften und geklärten Vorstellungen von den Dingen haben demnach eine über die personale Peripherie hinausgehende und bis in die Wesenssubstanz hinabreichende, unsterbliche Wirkung. Wie bereits mit Leibniz' Glückseligkeitsphilosophie dargelegt wurde, bringt sich das erkennende Subjekt durch den aktiven Aneignungsvorgang seinerseits in die von ihm erkannten Dinge ein und verändert damit die Vorstellungen von den Dingen; sie werden damit nicht nur zum „Eigenthum“, sondern von zuvor stets äußerlichen Dingen zu substanziellen Bestandteilen des eigenen (geistigen) Selbst transformiert, „gleich-

---

<sup>643</sup> BAHRDT 1787: Zamor, S. 39 f. Der Dialog S. 20–48 trägt die Überschrift „Theorie der Seelenwanderung“.

<sup>644</sup> Den entsprechenden historischen Wandel der Erkenntnismetaphorik vom durchdringenden Licht zur bearbeitenden Maschinerie der Erkenntnis skizziert Hans BLUMENBERG: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

sam zum Stoffe deiner Seele“. Die Seele funktioniert hier folglich nicht als Behälter oder Containerraum der Geistesinhalte, sondern besteht selbst aus dem jeweiligen dynamischen Verbund ihrer Inhalte bzw. Vorstellungen, mit dem sie sich laufend transformiert und fortentwickelt.<sup>645</sup> Obwohl der Text vergleichsweise rationalistischer auf das „Denken“ und auf die Erhebung der Vorstellungen „zum deutlichsten Bewusteyn“ ausgerichtet ist, geht es damit ebenfalls um die Bewirkung „wahre[r] und edle[r] Empfindungen“, die allein eine „ausdauernde Thätigkeit fürs Gute“ hervorbringen können.

Es bleibt dennoch offen, wie solch „ein geistiger Eindruck“ in die Seele gegenüber dem körperlichen Eindruck in die körperliche Peripherie zu denken ist. Obwohl bei Grosse und Bahrtdt deutlich zwischen peripheren körperlichen und inneren seelischen Eindrücken (bzw. Repräsentationsformen) unterschieden wird, müssen sie implizit doch graduelle Abstufungen zwischen stärker körperlich und stärker geistig verankerten Ideen zugrunde legen. Denn memorierbare Ideen, die zwar während des Lebens bewusst gemacht werden und also in irgendwelchen Formen oder Modifikationen in den Geist gelangen können, aber zugleich als rein körperliche Zustände mit dem Körper vergehen sollen, ohne ein geistiges Abbild oder eine Spur in der Seele zu hinterlassen, wären auch in einem streng dualistischen Modell kaum denkbar.<sup>646</sup> Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen einem körperlichen Vorhandensein von Ideen im Gehirn (als materielle Modifikation der Nerven) und dem wahrgenommenen oder gar reflektierten Vorhandensein entsprechender Ideen in der Seele (als geistige Vorstellungen) geht auf die bereits erwähnte und zeitgenössisch etablierte Repräsentationstheorie der Ideen und auf das Homunculusmodell der Wahrnehmung zurückgeht. Humes im ausgehenden 18. Jahrhundert maßgebliche Differenzierung aller Perzeptionen in Eindrücke („impressions“) und Vorstellungen („ideas“) dagegen – als direkte, lebhaft Originalempfindungen von Wahrnehmungen, Leidenschaften und Emotionen auf der einen Seite und blasse Abbilder derselben ursprünglichen Empfindungen in unserem Denken über sie auf der anderen Seite – kennt beispielsweise schon keinen Unterschied mehr zwischen körperlichen und geistigen Zuständen.<sup>647</sup> Denn für Hume hat alles außerhalb der immer auch schon innerlich wahrgenommenen Perzeptionen erkenntnistheoretisch keine Existenz für den Menschen und muss folglich immer Spekulation bleiben.

---

<sup>645</sup> Zu diesem Wandel von einem substanzialistischen zu einem relationalem Verständnis der Seele und des Subjekts siehe bereits die Ausführungen zu Locke und Leibniz in Kap. 2 in dieser Arbeit.

<sup>646</sup> Vgl. PLATNER: Anthropologie, S. 118, § 375: „Entweder die Ideen werden aufbehalten oder nicht. Wenn sie aufbehalten werden, so bleiben entweder die geistigen Vorstellungen [...] davon in der Seele, oder die innern Impressionen im Gehirnmarke.“ Kurz darauf erklärt er, dass diese zweite Möglichkeit ohne die erste nicht sein kann: „Die Seele kann nicht der Sitz des Gedächtnisses sein.“ (S. 188, § 376)

<sup>647</sup> Vgl. Wolfgang Hermann MÜLLER: Eindruck I. In: HWPh. Bd. 2. 1972, Sp. 358–360, hier Sp. 359.



Erklären lassen sich jene scheinbaren Widersprüche im Modell Grosses und Bahrds allerdings dadurch, dass das Homunculusmodell den Moment der Überführung der körperlichen Modifikationen in geistige Vorstellungen physiologisch nicht begründen kann, sondern ihn nur in die Instanz des inneren Menschen verlagert. Dadurch muss es konzeptionell zu einer Verdoppelung der körperlichen Wahrnehmungsphysiologie innerhalb der Seele kommen, die nun ihrerseits geistige(re) Wahrnehmungs- und Gedächtnisorgane braucht – und zwar immer noch solche, die (inner-)körperliche Signale aufnehmen können. In diesem Sinne kann es einen peripheren, körperlichen und einen inneren, seelischen Erfahrungsspeicher mit je eigenen Speicherleistungen geben. Je nach Intensitätsgrad gäbe es dann auch Empfindungen, die zwar physiologisch in den Geist dringen und von diesem wahrgenommen werden, und die zudem vom körperlichen Erfahrungsspeicher (dem Gedächtnis) temporär gemerkt werden können, die aber keine permanenten Spuren im inneren Tiefererfahrungsspeicher des Geistes hinterlassen müssten – so wie der äußere Mensch auch nicht alle Sinneseindrücke speichert. Nur die wirklich intensiven Erfahrungen würden dann tief bis in den inneren seelischen Speicher eindringen und dort verbleiben. Entscheidend für die Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre ist, dass sie einen alternativen Erfahrungsspeicher postulieren. Anders als gewöhnlich ist dieser nicht allein im Körper, sondern näher an oder in der Seele verankert; und als solcher speichert und reproduziert er keine direkten Sinneseindrücke, Vorstellungen oder Begriffe, sondern erst ein Sediment von Erfahrungen, gewisse von den einzelnen Sinneseindrücken abstrahierte Allgemeinzusammenhänge und Strukturen, die sich in Form von „instinctmäßigen“ Empfindungen äußern.

### 6.3 Die zentrale Rolle der Einbildungskraft

Die Theorie von einem gedächtnisalternativen und der Seele näherstehenden Ort zur Speicherung und Wiederhervorbringung von Erfahrungen und Erkenntnissen lässt sich mit Grosses Dialog noch weiter verfolgen. „Aber wie werden sich denn unsere Kenntnisse uns darstellen?“<sup>648</sup>, fragen sich die Figuren bei Grosse nun im Hinblick auf die oben dargelegte Einsicht darin, dass das Gedächtnis weder die einzelnen Tode der Subjekte überleben noch ein langfristiger Bestandteil der menschlichen Entwicklung sein soll. Helims Antwort ist deutlich an Schlossers Glückseligkeitsbegriff orientiert. Seiner Einschätzung nach

[...] werden alle Kenntnisse, die wie hier sammelten, sich in *Bilder* vereinigen; jedem sogenannten Gemälde werden die Gedächtnisideen die Nüancen und Farben geben und folglich auf ihre Mutter, die Erfahrungen zurückführen, und die Einbildungskraft wird endlich uns alle die Bilder gesammelt darstellen. Diese kann uns auch wohl, so weit sie wahre Einbildungskraft ist, aus einem Leben in das andere begleiten. Diese nimmt wohl

---

<sup>648</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 165.

zuweilen auch etwas, das geistig genug ist und nicht vom Körper abhängt, reine Bilder, reine Vorstellungen mit, findet darum vielleicht oft so seltsame Ideenverwandschaften in sich auf, [...] bildet vielleicht das moralische Gefühl, knüpft selbst wohl unbegreifliche Freundschaften und Zuneigungen, und [...] stiftet vielleicht jene unerklärbare, schnell und gleich anfangs fortreissende Liebe [...]<sup>649</sup>

Die Einbildungskraft, so lässt sich hier entsprechend zu Schlossers Schrift feststellen, versammelt und synthetisiert alle auf (eigenen) Erfahrungen beruhenden inneren Bilder (Vorstellungen) schließlich zu einem vollständigen Gesamt-„Gemälde“. Die „reine[n] Bilder, reine[n] Vorstellungen“, die mitgenommen und – nach den vorangehenden Ausführungen – offenbar lebhaft verinnerlicht und angeeignet werden, kehren auch hier nicht in Form von konkreten Erinnerungen oder bewussten Verstandesbegriffen wieder (in diesem oder im nächsten Leben). Sie kehren vielmehr erneut auf der Ebene ganzheitlicher, ästhetischer Instinkte, Empfindungen und Urteile wieder, in Form von „[N]eigungen“, „Ideenverwandschaften“ und als das „moralische Gefühl“.<sup>650</sup>

Weiterführender an diesen Ausführungen ist aber der Hinweis, dass uns die „wahre Einbildungskraft [...] aus einem Leben in das andere begleiten“ kann und dabei „zuweilen auch etwas [mitnimmt], das geistig genug ist und nicht vom Körper abhängt“. Speziell die Einbildungskraft wird damit zum zentralen Medium der Unsterblichkeit von Geistesinhalten bestimmt, mithin zum Medium ihrer Erhaltung, ihrer Erneuerung und ihres Wiederaufstehens in anderen Gestalten. Die attributive Beschränkung auf die „wahre Einbildungskraft“ dürfte zeitgenössisch als Hinweis auf die leibniz-wolffianische Auffassung der Vorstellungskraft und als selbstverständliche Absetzung von dem älteren Begriff der wuchernden und ausschweifenden Einbildungskraft verstanden worden sein.<sup>651</sup> Denn schließlich geht es beim Glückseligkeitsgemälde um die Herstellung möglichst wahrscheinlicher, naturentsprechender, vernunftanaloger Gesamtrepräsentationen und Urteile von der Welt mit Hilfe der antizipierenden Einbildungskraft und nicht um deren völlig freies und beliebiges, irrationales Fabulieren. Bei Schlosser hieß es: „Verstand und Einbildungskraft müssen zusammen mahlen [...], da hier die Rede nicht von einem einzelnen Bild ist, sondern von dem Gemälde der ganzen Existenz des innern Menschen, [...] bis zu aller Ewigkeit, unter allen Umständen, und in der ganzen Masse

---

<sup>649</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 165 f.

<sup>650</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 166. Auch „jene unerklärbare, schnell und gleich anfangs fortreissende Liebe“ wird bei Grosse durch das zweite, imaginativ begründete Erfahrungsgedächtnis und durch die Seelenwanderung begründet. Zur Erklärung sympathetischer (Liebes-)Beziehungen durch Seelenwanderung vgl. die bekannten Zitate der Briefe von Goethe an Wieland, Weimar im April 1776: „Ich kann mir die Bedeutsamkeit – die Macht, die diese Frau über mich hat, anders nicht erklären als durch Seelenwanderung. – Ja, wir waren einst Mann und Weib!“ (In: GOETHE: Sämtliche Werke. Abt. II. Bd. 2, S. 33); Goethe an Charlotte von Stein, Weimar am 14.4.1776: „Ach, du warst in abgelebten Zeiten / Meine Schwester oder meine Frau.“ (In: GOETHE: Sämtliche Werke. Abt. I. Bd. 1, S. 230.)

<sup>651</sup> Vgl. SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 89, 91, 93–97, passim.

aller Empfindungen“<sup>652</sup>. Bei Grosse ist diese „wahre Einbildungskraft“ nun offenbar wesentlich verantwortlich dafür, dass die von den einzelnen sinnlich-materiellen Eindrücken abgelösten Erfahrungen vergeistigt, verinnerlicht bzw. eben als „ein geistiger Eindruck“<sup>653</sup> tief in die Seele des Menschen eingepägt werden und dadurch sogar noch den Tod überdauern sollen. Die Rede vom bleibenden „geistige[n] Eindruck“, den die Einbildungskraft in der Seele (und nicht nur im Gedächtnis des Körpers) hinterlassen soll, ist also als Folge einer tendenziellen Psychologisierung, Neurologisierung und erkenntnistheoretischen Aufwertung der Einbildungskraft im 18. Jahrhundert zu deuten; sie verweist vor allem auf die seelisch-geistige bzw. psychologische Reichweite ihrer vormals noch stark sinnlich-materiell betrachteten Einwirkungsdimensionen.<sup>654</sup>

Dass die Seele für dieses Überdauern und Fortbestehen von Vorstellungen über den Tod hinaus auf die Vorstellungskraft angewiesen ist (bzw. auf die aufgewertete, für jeden Erkenntnisvorgang konstitutive und monadologische Einbildungskraft der leibniz-wolffianischen Philosophie), erklärt überdies schon Carl Bahrds Schrift:

Sondere in Gedanken alles ab, was an Dir den Sinnen unterworfen ist, und behalt bloß deine Vorstellungskraft und [die] dir eignen Vorstellungen übrig, nebst einem unbestimmten Etwas, dem die Kraft inhärrt, und davon sich gar kein Prädikat machen läßt, als das Prädikat der Existenz, so hast du dein Wesen, dein Ich, oder den unveränderlichen und unzerstörbaren Theil von dir selbst. [...] Den nennen unsere Philosophen *Seele*.<sup>655</sup>

Der wesentliche und unveränderliche Teil der Seele besteht hiernach aus der Vorstellungskraft (und jenen besonderen, von ihr allein angeeigneten und ergänzten Vorstellungen).

Wodurch ist nun aber diese Relevanz zu erklären, die der Einbildungskraft in den Texten im Hinblick auf die Erhaltung und Fortsetzung von Erkenntnissen zugeschrieben bekommt – speziell gegenüber der Abwertung des langfristig obsolet werdenden Gedächtnisses? Tatsächlich statuiert die Philosophie und Anthropologie des langen 18. Jahrhundert einerseits starke Parallelen, andererseits aber auch

---

<sup>652</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 22.

<sup>653</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 163.

<sup>654</sup> Schulte-Sasse spricht von einer voranschreitenden „Entmaterialisierung (Entphysiologisierung) der Einbildungskraft“ im 18. Jahrhundert (SCHULTE-SASSE 2001: Einbildungskraft, S. 97, vgl. S. 95–98). Wie sich aber vor allem weiter unten auch anhand der Analysen von DÜRBECK 1998: Einbildungskraft, zeigt, darf diese Entphysiologisierungsthese nicht fälschlich als eine grundsätzliche Abkehr von der sinnesphysiologischen Annahme einer Einschreibeleistung der Einbildungskraft in die (Hirn-)Materie des Subjekts verstanden werden. Vielmehr wird der Einbildungskraft zwar die Fähigkeit zu einer Einwirkung auf den Leib jenseits der eigenen neuronalen Strukturen abgeschrieben (wie auf die Muttermale eines Kindes etc.); auf neurophysiologischer Ebene hat sie aber weiterhin eine auch materielle Einprägungsfunktion. Die These von der Entphysiologisierung der Einbildungskraft ist vor allem auf die historische Tendenz zu beziehen, neben den physiologischen Prozessen nun gerade die innerpsychologischen Leistungen der Einbildung zu betonen.

<sup>655</sup> BAHRDT 1787: Zamor, S. 27 f.

entscheidende Differenzen zwischen der Einbildungskraft und dem Gedächtnis. Es wird davon ausgegangen, dass bei der Tätigkeit der Einbildungskraft im Prinzip die gleichen physiologischen Veränderungen im Hirn statt finden wie bei der Einschreibung von Sinneseindrücken in den Leib, die auch das Gedächtnis betreffen. Die Einbildungskraft sorgt demnach über feinstoffliche neurophysiologische Vermittlungsinstanzen – die zunächst als die sogenannten Lebensgeister (feinsten aus dem Blut gewonnenen physiologischen Regulationspartikeln)<sup>656</sup> und später eher als die cerebralen Nervensäfte oder als Nervenspannungen identifiziert werden – für bleibende Eindrücke in Form von mechanischen Gravuren, Stößen, Spannungen oder Bewegungen innerhalb des Gehirns. Der Unterschied zwischen realen Sinneseindrücken und den durch die Einbildungskraft erzeugten Vorstellungen wird allein an der Intensität bzw. am Grad der „Lebhaftigkeit“ festgemacht, mit der diese Vermittlungsinstanzen in Bewegung versetzt werden: eine Lebhaftigkeit, die überwiegend von der Häufigkeit der Wiederholungen, also von Gewohnheit und Übung abhängig gemacht und bei der Einbildungskraft in der Regel als geringer als bei äußeren Sinneseindrücken eingestuft wird.<sup>657</sup> Während das Gedächtnis die Ideen immer linear in der ursprünglichen Ordnung der Sinneswahrnehmungen wiederherstellt – so die allgemeine historische Auffassung –, ermöglicht die Einbildungskraft eine Wiederherstellung und Ergänzung der vorhandenen Ideen in veränderter Folge und Zusammensetzung, nach den Assoziationsgesetzen; und mit dem gleichen Prinzip der Assoziation stellt sie auch eine Verbindung her zwischen den Ideen und den Affekten, fungiert also zusätzlich als Motor der Affekte, und wird so für eine zusätzliche Lebhaftigkeit der Ideen und eine Wiederherstellung

---

<sup>656</sup> Vgl. René DESCARTES: Die Leidenschaften der Seele. Französisch-deutsch. Hrsg. u. übers. v. Klaus Hammacher. 2., durchges. Aufl. Hamburg: Meiner, 1996, Art. 10–47.

<sup>657</sup> Vgl. bis hierhin die entsprechenden Ergebnisse der Studie von DÜRBECK 1998: Einbildungskraft, zu Texten von Nicolas Malebranche (ebd., S. 91 f., 96), Johann Gottlob Krüger (S. 125 f.), Ernst Anton Nicolai (S. 130), Johann Georg Sulzer (S. 135–137), Albrecht von Haller (S. 148–151) und David Hartley (S. 218 f.), wobei Malebranche in punkto Intensität auf die Qualität der Lebensgeister und Krüger, Nicolai, Sulzer und Hartley explizit auf die Unterschiede im Grad der „Lebhaftigkeit“ mit genau diesem Terminus abheben (vgl. jeweils a. a. O.). Der Unterschied in der Lebhaftigkeit zwischen Gedächtnis und Einbildungskraft geht zudem deutlich hervor aus David HUME: A Treatise of Human Nature. Reprinted from the original edition [London: John Noon, 1739] in three volumes and edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1958. S. 8 f.: „We find by experience, that when any impression [under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul (S. 1)] has been present with the mind, it again makes its appearance there as an idea [By ideas I mean the faint images of these (impressions) in thinking and reasoning (S. 1)]; and this it may do after two different ways: either when in its new appearance it retains a considerable degree of its first vivacity, and is somewhat intermediate betwixt an impression and an idea; or when it entirely loses that vivacity, and is a perfect idea. The faculty, by which we repeat our impressions in the first manner, is called the *memory*, and the other the *imagination*. 'Tis evident at first sight, that the ideas of the memory are much more lively and strong than those of the imagination, and that the former faculty paints its objects in more distinct colours, than any which are employ'd by the latter. When we remember any past event, the idea of it flows in upon the mind in a forcible manner; whereas in the imagination the perception is faint and languid [...].“

von Empfindungen und diffuseren affektiven Eindrücken verantwortlich gemacht.<sup>658</sup> Während das Gedächtnis und die Einbildungskraft überwiegend als wechselweise voneinander abhängig verstanden werden und sowohl Speicher- als auch Reproduktionsfunktionen in unterschiedlichen Graden zugewiesen bekommen, findet eine klare Trennung nur bei solchen Theorien dort statt, die dem Gedächtnis ausschließlich die Funktion des Speichers oder Wirklichkeitsabgleichs zuschreiben und die Einbildungskraft demgegenüber als schöpferisches Vermögen abgrenzen.<sup>659</sup>

Abgesehen davon, dass sowohl das konkrete Gedächtnis als auch die Einbildungskraft in den Seelenwanderungsdialogen als (verschiedene) Speichervermögen präsentiert werden, finden sich dort gerade auch die genannten Unterscheidungen in verschärfter Form wieder. Denn deren Kritik am Gedächtnis richtet sich vor allem gegen die besagte Linearität dieses Ideenspeichers. So wird schon bei Schlosser hinsichtlich der künftigen Abschaffung des Gedächtnisses erklärt: „Der reinste Geist braucht dünkt mich kein Gedächtniß, sondern sieht in jedem Gegenstand die ganze Succession seiner vergangenen und seiner künftigen Bestimmung. Das ist, was David von Gott sagt, dir sind tausend Jahre, wie ein Tag [...].“<sup>660</sup> Und auch in den anonymen „Beyträgen“ wird zum Gedächtnis spekuliert, „ob es [...] nur Hilfswerkzeug und zwar bey einem Geschöpfe sey, das die Mehrheit seiner Ideen nur nach einer bestimmten Successionsreihe zu überschauen fähig ist? [...] Das Gedächtniß ist [...] eine Folge der Zeit und Sinnlichkeit“<sup>661</sup>. Ausgegangen wird auch dort dagegen von einer Annäherung der Perzeption der Geschöpfe an die „gleich deutliche Uebersicht der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft [...] des unendlichen Geistes“<sup>662</sup> im Verlauf der Seelenwanderung. In Grosses Dialog heißt es zu diesem künftigen Dasein: „Unser vervollkommnete Geist hat gewiß nichts von dem, was wir hier Gedächtniß nennen und es ist uns nur zur Unterstützung gegeben. – Der höchste Geist denkt nach keiner Reihe, sondern sieht in jedem Gegenwärtigen das Vergangene und Zukünftige; darum überblickt er vielleicht die ganze

---

<sup>658</sup> Vgl. DÜRBECK 1998: Einbildungskraft, S. 212–228, anhand von Analysen bei Walch, Hume, Alexander Gerard, Hartley, J. G. Krüger, Haller, Charles Bonnet und Condillac. Der Ordnungsunterschied wird auch recht deutlich bei HUME 1958 [1739]: *Human Nature*, S. 9 f.: „[...] the imagination is not restrain'd to the same order and form with the original impressions; while the memory is in a manner ty'd down in that respect, without any power of variation. [...] 'Tis evident, that the memory preserves the original form, in which its objects were presented, and that where-ever we depart from it in recollecting any thing, it proceeds from some defect or imperfection in that faculty. [...] The chief exercise of the memory is not to preserve the simple ideas, but their order and position. [...] Where-ever the imagination perceives a difference among ideas, it can easily produce a separation.“ Vgl. S. 10 f.: „[...] all simple ideas may be separated by the imagination, and may be united again in what form it pleases [...], were it not guided by some universal principles [...], viz. *Resemblance, Contiguity* in time or place, and *Cause and Effect*.“

<sup>659</sup> Vgl. DÜRBECK 1998: Einbildungskraft, S. 228.

<sup>660</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 30. Die Rede Davids findet sich in Psalm 90,4.

<sup>661</sup> [anonym] 1785: *Beyträge*, S. 208 f.

<sup>662</sup> [anonym] 1785: *Beyträge*, S. 209.

Schöpfung auf einmal.“<sup>663</sup> In die gleiche Richtung wie diese Texte argumentiert auch Adam Weishaupt in seiner Docetenrede, wenn er dort behauptet, „Erinnern ist nur für Menschen“, und wenn er den bereits im Jenseits befindlichen „Verstorbene[n]“ stattdessen einen anders gearteten „Actus“ (bzw. ein anderes Vermögen) zuschreibt, „wodurch [...] wir doch Allzeit ein Gegenstand ihrer Vorstellungen [sind]“.<sup>664</sup>

In der zeitgenössischen Auffassung ist die „wahre“ Einbildungs- oder Vorstellungskraft anders als das so beschriebene Gedächtnis in der Lage, zuvor erlangte Einzeleindrücke und Vorstellungen nicht nur linear und nacheinander zu reproduzieren, wie sie ursprünglich erlebt worden sind, sondern sie zu zerlegen und mit Hilfe der sogenannten Assoziationsprinzipien (Ähnlichkeit, Kontiguität, Kausalität) vergleichend in eine neue, in sich zusammenhängende und kohärente Ordnung und Anschauung zu bringen. So kann die Einbildungskraft aus den einzelnen, je nach Sinn und Subjektposition verschiedenen und niemals vollständigen Sinnesideen eines Objektes kreativ ergänzend ein vollständiges und in sich geschlossenes Gesamtbild von diesem Objekt zusammensetzen.<sup>665</sup> Bei Schlosser und Grosse abstrahiert die Einbildungskraft daher ausdrücklich jenes entscheidende „Gemälde der ganzen Existenz des innern Menschen [...] unter allen Umständen“ (Schlosser) aus den gewonnenen Einzelerfahrungen und „wird endlich uns alle die Bilder gesammelt darstellen“, die sich in uns aus „alle[n] Kenntnisse, die wie hier sammeln, [...] vereinigt[en]“ (Grosse).<sup>666</sup> In diesem Sinne bietet die Fähigkeit zur Zerlegung, Neuzusammensetzung und Erweiterung von vorhandenen Ideengebilden mit Hilfe der Einbildungskraft auch die Möglichkeit, die bestehenden Eindrücke und Vorstellungen zu einem Gegenstand nachträglich im Vergleich mit anderen Erfahrungen und Sichtweisen zu prüfen. Dadurch können auch solche irrtümlich zusammengesetzten Ideen (bzw. Vorurteile) nochmals zerlegt und in korrigierter Weise zusammengefügt werden, wie jene, die der Wanderer R\* „seinem unglücklichen Gedächtnis und seiner Sorgfalt vor sein liebes Tagebuch zu danken“ hat.<sup>667</sup> Der irrtumsanfälligen, streng linearen Verknüpfung und Aufbewahrung von Ein-

---

<sup>663</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 164 f.

<sup>664</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Doceten, S. 401.

<sup>665</sup> Wie Charles Bonnet ausführt (BONNET 1770: Palingenesie I, S. 159–182, bes. S. 168 ff. u. S. 181), ist der Mensch gerade aufgrund der Wiederhervorbringungs- und Vergesellschaftungsleistung der Einbildungskraft und aufgrund der Abstraktionsleistung des Verstandes in der Lage, „Vergleichungen zwischen den verschiedenen [...] Wahrnehmungen oder [...] Empfindungen“ anzustellen und durch die „Vergesellschaftung der Empfindungen“ und die „Verknüpfung der Wahrheiten“ höhere Ideen zu erzeugen (ebd., S. 170). Wo eine „*sinnliche* Idee [...] der Seele bloß eine gewisse Bewegung, eine Veränderung der Gestalt [...] u. s. w. [vorstellt]“, also immer nur einen Teil des Ganzen, könne der Mensch so „durch eine *intellectuelle* Abstraction den überlegten Begriff von den Eigenschaften“ eines Gegenstandes gewinnen, er könne ihn vergleichend „von jeder *sinnlichen* Idee *abziehen*“ (ebd., S. 181). Dürbeck hebt die Assoziationsleistung zudem an Sulzers Theorie der Einbildungskraft hervor (vgl. DÜRBECK 1998: Einbildungskraft, S. 314).

<sup>666</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 22; GROSSE 1789: Helim, S. 165 f.

<sup>667</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 9. Siehe S. 160 in dieser Arbeit.

drücken kann also entgegengearbeitet werden. Aufgrund der Assoziationsprinzipien ist die Einbildungskraft nicht nur in der Lage, die Eindrücke und Ideen in ihrem zeitlichen und räumlichen Aufeinandertreffen zu verknüpfen und zu bewahren, sondern gerade auch in ihren Ähnlichkeits- und Kausalitätszusammenhängen. Anders als das Gedächtnis kann die Einbildungskraft also auch umfassende Erfahrungszusammenhänge und daraus abgeleitete Erkenntnisse aufbewahren, insofern diese auf Ähnlichkeiten und Kausalursachen beruhen. Und anders als bei dem Gedächtnis können diese von der Einbildungskraft aufbewahrten Erfahrungen durchaus auch auf unkonkreten, diffusen Empfindungen beruhen.

Im Hinblick darauf, dass der alternative Erfahrungsspeicher in der Seelenwanderung auf eine ständige Neuzusammensetzung und Weiterentwicklung der im Subjekt vorhandenen Eindrücke, Vorstellungen und Urteile (bis zu einem harmonischen Gesamtabbild der Welt) abzielt, richtet sich die Kritik der Seelenwanderungstexte am Gedächtnis nun auch mehr oder weniger latent gegen die vergleichsweise passive und statische Archivierung und Konservierung der „tote[n] Erkenntnißmasse“<sup>668</sup>. Erwünscht wird von den Texten stattdessen eine fortwährende und selbständige Überprüfung und Verinnerlichung der bereits vorhandenen Ideen durch die jeweiligen Subjekte. Die so geprüften Ideen sollen sich lebhaft und ganzheitlich auf andere Ideen und so auf das gesamte Denken, Empfinden und Handeln der Subjekte auswirken. Dies sind (potenzielle) Vermögen und Effekte, die gerade der Einbildungskraft und ihrem gedächtnisalternativen Verfahren der kreativen Ideenaufnahme und -assoziation zugeschrieben werden. Wenn Schlossers Text daher in einem auffallend repetitiven Maße auf die „Lebhaftigkeit“ der zu erzeugenden Ideen als unverzichtbare Voraussetzung für die Herstellung des Glückseligkeitsgemäldes abhebt,<sup>669</sup> dann zielt das darauf, die imaginierten Vorstel-

---

<sup>668</sup> BAHRDT 1787: Zamor, S. 39.

<sup>669</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch: „er selbst muß jederzeit diese Gemälde dieser Glückseligkeit so geniessen, daß er bey allen einzelnen Handlungen, sich dasselbe lebhaft vorstellt“ (S. 23); „[e]s gehört dazu, daß das Bild seiner ewigen Glückseligkeit ganz ausgemahlt und lebhaft vor ihm stehe; und daß wieder auch das Bild jeder einzeln Handlung [...] jedesmal gleich ausgemahlt, und lebhaft da stehe [...] und alle unsere üble Handlungen kommen bloß daher, weil [...] der Zustand unserer ewigen vollkommenen Glückseligkeit uns nicht vollständig oder lebhaft genug in dem Augenblick vor Augen steht, oder weil die einzelnen Handlungen [...] uns nicht lebhaft oder deutlich genug vorstehen; [...] aus dem Mangel dieser deutlichen und lebhaften Darstellung [...] kommt es eben [...]“ (S. 24); „Nun kannst du mir denn sagen, wie du’s machen willst, daß dein Sohn oder dein Zögling, ein so deutliches und lebhaftes Bild seiner ewigen Glückseligkeit [...] bekomme [...]? [...] Worte, Vorstellungen, Ermahnungen, [...] wenn die wirken sollen, so müssen sie so deutlich, treu und lebhaft verstanden werden“ (S. 25); „was ist es also Wunder, daß der, welche sie hört, sie auch weder so deutlich, noch lebhaft empfindet, als er muß, um das Bild immer vollständig und lebhaft vor sich zu haben [...] und ist dieses Schauen, bey einem von uns so lebhaft, daß es den Eindruck mache, den es machen muß [...]?“ (S. 26); „würdest du dann nicht in ihm das Wunder von einem glückseligen Menschen hoffen, der das vollständigste Bild von seiner ewigen Glückseligkeit lebhaft empfände, und von jeder seiner Handlungen ein gleich lebhaftes vollständiges Bild vor Augen hätte“ (S. 28).

lungen von dieser Glückseligkeit auf einen solchen Grad der Anschaulichkeit zu steigern, dass sie einem realen sinnlichen und intellektuellen Eindruck, einem realen Genuss dieser Glückseligkeit möglichst nahe kommen. Dadurch sollen das imaginierte Glück den gesamten Menschen affizieren, seine Empfindungen und Urteile in der Art nichtbewusster körperlicher Reflexe konditionieren und seine Empfindungen und seinen Willen so einnehmen, dass er dadurch jederzeit entsprechend handelt: Der (innere) Mensch soll dazu befähigt werden, „neben dem realen Genuss des gegenwärtigen, auch noch das Bild dieser ewig daurenden Glückseligkeit in jedem Augenblick zu geniessen“.<sup>670</sup>

Der Tod, die Vergänglichkeit und das ewige Vergessen lassen sich also nicht zuletzt mit den Texten Bahrdts und Grosses und mit den vorausgegangenen Erläuterungen ausdrücklich jenen nicht selbständig angeeigneten und bloß memorierten statischen Erkenntnissen zuordnen, die mit einer festen Ordnung in die körperliche Hülse, in das Gedächtnis eingeschrieben sind und mit dieser vergehen. Im Umkehrschluss scheint das Kriterium für die Unsterblichkeit und Lebhaftigkeit von Erkenntnissen gerade jene besondere assoziative Dynamik von Ideen zu betreffen, die allein durch die Einbildungs- oder Vorstellungskraft erlangt werden kann. Im Gegensatz zur „toten Erkenntnißmasse“ sollen Erkenntnisse diese Lebhaftigkeit erhalten und bewahren, um sich tief in die Seele einzuprägen und mit dieser überleben bzw. in ein anderes Subjekt eingehen zu können. Erlangt werden soll die Lebhaftigkeit gerade durch die kreative Beteiligung des Subjekts an der Erkenntnisgewinnung, durch die selbständige Verinnerlichung von Ideen, durch die Transformation schon vorhandener Eindrücke und Vorstellungen, durch eigene Urteilsbildung, eigene Ergänzung aus schon vorhandenen Erfahrungen und Ideen. Dies kann bewusst und unbewusst geschehen, aber es geschieht immer durch die Einbildungs- oder Vorstellungskraft, die in der Lage ist, vorhandene Einzeleindrücke und Ideen zu zerlegen und sie im Vergleich miteinander zu insgesamt stimmigen neuen Gesamtideen zusammensetzen. Und nur die Einbildungskraft ist es, die selbst noch die dunkelsten Erfahrungen und die abstraktesten Erkenntnisse mit stets wechselnden konkreten Eindrücken und Empfindungen verbinden und so dynamisch mit Leben füllen, dynamisch am Leben erhalten kann.

#### 6.4 Modelle der Assoziation und selbständigen Reproduktion von Ideen bei Charles Bonnet

Nicht unwesentlich für das zur Untersuchung stehende Übertragungsmodell im Kontext der Einbildungskraft ist der oben mit Grosse zitierte Hinweis auf die „Ideenverwandschaften“ (welche die „wahre Einbildungskraft“ im nächsten Leben

---

<sup>670</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 21. Zur Konditionierung der moralischen Empfindungen in der Art körperlicher Reflexe siehe S. 175 in dieser Arbeit.



(wieder-)herstellen könne).<sup>671</sup> „Ideenverwandtschaften“ ist ein Begriff, der mehr auf die Bewahrung von Vorstellungsstrukturen als von konkreten Vorstellungen verweist und nochmals stark an die im ausgehenden 18. Jahrhundert zentrale und ebenfalls sensualistisch geprägte Assoziationspsychologie in der Seelenwanderungstheorie erinnert. In der historischen Assoziationspsychologie werden dauerhaft wiederkehrende Ideenverknüpfungen bei einzelnen Menschen kausal auf den Erwerb struktureller Reiz-Reaktionsdispositionen innerhalb des neurophysiologischen Perzeptionsapparats zurückgeführt.<sup>672</sup> Es handelt sich dabei also nicht um ein substanzielles Gedächtnis, bei dem eine Form in einen bestimmten Stoff oder ein bestimmtes Organ eingedrückt wird, sondern um ein strukturelles Gedächtnis, das die Anordnung der Organe und Teile zueinander betrifft. Auf den Erwerb eines solchen strukturellen Gedächtnisses im seelischen Perzeptionsapparat weist bereits Schlossers erster Dialog im Kontext neurophysiologischer Assoziationsstheorien hin: Danach ist die Ursache alles moralisch Bösen

nichts als Mißstimmung der Seele, wodurch sie zu dem Genuß der [...] Glückseligkeit [...] unfähig wird [...]; Erschlaffung der Nerven, Verwüstung des Organs das ihn empfangen soll. So verliert z. E. der Unmäßige den Genuß der Gesundheit [...]; der Hartherzige, daß er die Liebe anderer nicht geniessen kann usw.<sup>673</sup>

Die dauerhafte Über- oder Unterbelastung bestimmter Perzeptionsorgane kann nach dieser Vorstellung eine bleibend hohe oder niedrige Reizschwelle in diesen Organen verursachen und dadurch den naturgegeben Sinn des jeweiligen Organs für die Norm nachhaltig stören.

In Schlossers Dialog wird aber auch von der Möglichkeit der Aneignung korrigierender Dispositionen ausgegangen, welche die pathologischen Reizdispositionen heilen und über den Tod hinaus erhalten bleiben können, da „die Seele [...] künftig [...] durch das Wandeln unter bessern Scenen, wieder aufgespannt, und zu

---

<sup>671</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 166.

<sup>672</sup> Vgl. beispielsweise BONNET 1770: Palingenesie I, S. 159 f.: „Ein [...] *zusammengesetzter* Gegenstand wirkt [...] auf einen beträchtlichen Theil der *sinnlichen* [Nerven-]Fibern [...]. / Vermöge der *Bestimmungen*, welche das Objekt diesen Fibern eindrückt, erhalten sie eine Neigung, sich wechselweise, auf eine der Wirkungsart des Objectes auf sie gemäße Weise, zu erschüttern. Wenn also Eine oder mehrere dieser Fibern so eben erschüttert worden sind; [...] so werden alle andre entsprechende Fibern erschüttert werden, und der Seele jene *Gesamtheit* der Ideen wieder vorzeichnen, welche das zusammengesetzte Object [...] erweckt hatte.“ Zum Verhältnis zwischen Assoziations- und Gedächtnistheorie ganz allgemein vgl. auch Franz E. WEINERT: Gedächtnis. In: HWPh. Bd. 3. 1974, Sp. 35–42, hier Sp. 37 f. „Kennzeichnend für die assoziations-theoretische Interpretation des G.[edächtnisses] ist die Annahme, daß gleichzeitig oder unmittelbar aufeinanderfolgende Erlebnisse eine gemeinsame ‚Reproduktionsgrundlage‘ bilden, deren organisches Korrelat (Spur, Engramm, G.[edächtnis]-Disposition) während der Behaltenszeit seine separate Identität bewahrt, und daß das Vergessen weniger ein passiver Vorgang in Abhängigkeit von der seit der Einprägung verstrichenen Zeit ist, sondern eher durch retroaktive Hemmung der verhaltensmanifesten Assoziationsglieder durch andere (interferierende) Erlebnisse erklärt werden muß (‚Interferenztheorie‘ des Vergessenen).“ Zu betonen ist, dass diese „retroaktive Hemmung“ nicht vom Subjekt aktiv herbeigeführt werden muss.

<sup>673</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 12.

ihrer angebohrnen Fähigkeit des reinsten Genusses erhoben<sup>674</sup> werden soll. Auch der später erfolgende Hinweis, dass „die Einwirkung [d]er Erfahrung“ über den Tod hinaus eine „Folge der Modifikation des Organs seyn [sollte], die in einer andern Gestalt gegeben worden ist“ muss als Theorie vom Erwerb einer organischen Reizdisposition verstanden werden.<sup>675</sup> Von den assoziations-theoretischen Hintergründen her erklärt sich auch die Rede von habitualisierten Handlungsweisen, die häufig im Zusammenhang mit den Seelenwanderungstheorien auftaucht – z. B. bei Schlosser von jenen „Handlungen[,] die den Organen des Menschen, seinem Sinn, seiner Einbildungskraft, seinem Verstand, seinem Gedächtniß habituell worden sind [...]“.<sup>676</sup> Auf den unbewussten, assoziationsphysiologischen Erwerb von Reizdispositionen verweist auch der Vergleich zwischen der künftigen Rapidität in der Urteilsbildung und sinnlichen Reiz-Reaktionen: „so wie wir im sinnlichen, alles gleich verabscheuen, was uns körperlichen Schmerz gegeben, und nach allem greifen, was uns körperlich wohl gethan hat“<sup>677</sup>

Eine besondere Nähe zwischen der Assoziation- und der Seelenwanderungstheorie ergibt sich aus zweierlei Gründen. Zum einen lässt sich mit der Assoziations-theorie aus historischer Perspektive die Entstehung jenes nichtbewussten, instinktiven Erfahrungsspeichers gerade auch auf einer neurophysiologischen Basis erklären, welches die Seelenwanderungstheorien ansonsten primär erkenntnistheoretisch und eschatologisch zu begründen versuchen. Denn vom historischen Standpunkt aus gesehen sind es gerade die physiologischen Prinzipien der Ideenassoziation, die im Menschen für die Entstehung eines unwillkürlichen und sich in starken Empfindungen ausdrückenden Erfahrungsspeichers sorgen; und durch sie erklärt auch sich die unwillkürliche Wiederkehr gewisser Ideen, Ideenverknüpfungen und unerklärlicher Neigungen, die in der Seelenwanderung stattfinden soll. Sowohl Herder in seinem Seelenwanderungdialog als auch ein Rezensent von Schlossers Dialog verweisen auf diese natürlichen Erklärungszusammenhänge.<sup>678</sup>

---

<sup>674</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 13 f.

<sup>675</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 30.

<sup>676</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 19. Die Rede von Habitualisierungsprozessen und die Bezugnahme auf die Metapher der Saitenspannung bei Schlosser ist deutlich beeinflusst durch SHAFESBURY 1777: Philosophische Werke. Zweyter Band: Untersuchung über die Tugend [1699], S. 199 (2. Buch, 1. Teil, 3. Abschnitt). Für eine zeitgenössische psychophysiologische Erklärung von (sprachlichen) Habitualisierungsvorgängen vgl. auch MENDELSSOHN 1783: Psychologische Betrachtungen.

<sup>677</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25.

<sup>678</sup> Vgl. HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 24 f: „Haben Sie aber nicht auf sich Acht gegeben, wie sich die Seele [...] insonderheit in der Kindheit und Jugend Plane macht, Gedanken vereinigt, Brücken baut [...]? Sehen Sie jenes Kind stille spielen [...]: es ist in einem Traum lebhafter Bilder. Diese Bilder und Gedanken werden ihm einst wiederkommen, zu einer Zeit, wenn es sie nicht vermuthet, und nicht mehr weiß, woher sie sind. [...] Ein einziger Zug des jetzigen Gemählde bringt sie: ein einziger Klang, der jetzt die Seele berührt, macht alle schlafenden Töne aus ältern Zeit[en] beben. [...] Die Palingenesie ist also richtig, nur nicht so wunderbar, wie Sie meynten, sondern sehr natürlich.“ Schlossers Rezensent argumentiert ganz analog ([anonym]: Bey Serini: Ueber die Seelenwanderung, von Joh. Georg Schlosser. 1781. 46 S. Octav. Rezension in: Göttingi-

Da das Vergessen aus assoziations-theoretischer Perspektive zudem nur als (vorübergehende) Hemmung bereits vorhandener Assoziationen durch Überlagerungen erscheint und nicht als das Verblässen und schließlich vollständige Verschwinden von Eindrücken in der Zeit,<sup>679</sup> besitzt die Assoziations-theorie zum anderen auch ein gewisses Potenzial zur (neurophysiologischen) Erklärung jenes finalen Wiederkommens aller Erinnerungen, das von den Seelenwanderungstexten postuliert wird. Und so heißt es auch bei Weishaupt zur „pythagoreischen Reise“ nach dem Tode:

Es wäre möglich, [...] daß, wenn jedes neuen Weltlebens, die Resultate unserer Erfahrungen und Beobachtungen durch den stärkeren Eindruck des neuen Lebens verdunkelt würden, solche nur schlummern, aber, nach dem diese Reise [...] beschlossen worden, daß sodann alle Ressorts und Behältnisse der gesammelten Welterfahrungen auf einmal losspringen, und sich vor unserm denkenden Ich darstellen.<sup>680</sup>

Die assoziationspsychologische Begründung des Gedächtnisses ist hier relativ deutlich: Die (neurophysiologischen und geistigen) Erfahrungsergebnisse eines Lebens werden demnach durch neue Eindrücke nur „verdunkelt“ und „schlummern“ latent im Hintergrund weiter, können aber durch die richtigen Auslöser wieder hergestellt werden. Ganz allgemein erlaubt es die Assoziations-theorie, die Erhaltung und spätere Wiederkehr von Erfahrungen zu erklären, ohne die Wiederkehr von bestimmten, konkreten Erinnerungen behaupten zu müssen: Aufgrund des rein strukturellen Gedächtnisses können die einst erlangten Neigungen, Affekte und Handlungsimpulse später durch ähnliche oder verwandte Dinge aufgerufen werden, ohne dass diese spezifischen Gegenstände schon einmal erlebt worden wären.

Auch wenn die Assoziationspsychologie durch Herder und den anonymen Rezensenten Schlossers gerade gegen eine metaphysische Seelenwanderungstheorie in Anschlag gebracht wird, so begründen beide doch dieselben psychischen Phänomene: die Entstehung eines rein assoziativen Erfahrungsspeichers und das unwillkürliche Wiederkommen längst vergessener Gedanken und Empfindungen. Die Assoziationsphysiologie und die Seelenwanderungslehre lassen sich aus historischer Sicht miteinander koppeln, wenn man eine Möglichkeit zu einer natürlichen Erhaltung angeeigneter organischer Dispositionen in der Seelenwanderung in Betracht zieht, zur Fortsetzung und Wiederherstellung organischer Strukturen und

---

sche gelehrte Anzeigen 1:34 (März 1782), S. 275–280): Wenn Schlosser mit seiner Seelenwanderungstheorie zu erklären versuche „[d]aß bey einigen der Verstand so leicht Wahrheiten findet und combinirt“, dann ignoriere er damit „Locke und die neuere Philosophie“ (ebd., S. 277) – also offenbar gerade die Tabula-Rasa-Theorie des Geistes, den Sensualismus und die schottische Common-Sense-Philosophie. Mit seiner eigenen alternativen Erklärung verweist der Rezensent dann explizit auf die Assoziationspsychologie: „[D]ie Erinnerung an vormalige Impressionen [pflegt] aufzuwachen, wenn wir in die vormalige, oder auch nur ähnliche Lagen versetzt werden [...]“ (Ebd.)

<sup>679</sup> Siehe Anm. 672 in dieser Arbeit.

<sup>680</sup> WEISHAUPT 1994 [ca. 1783]: Höhere Mysterien, S. 405.

Funktionen in der Natur. Wie oben gezeigt, wird genau diese Möglichkeit bei Locke, Leibniz und Baumgarten ja beschrieben und mit Seelenwanderungsbegriffen in einen Zusammenhang gebracht; und Leibniz erklärt die dynamische Erhaltung und Wiederherstellung monadologischer Strukturen in der Welt sogar zu einem universalen Prinzip, das auch im scheinbaren Tod der Dinge noch gilt.

In der radikalsensualistischen, wahrnehmungs- und assoziationsphysiologischen Einführung zu seiner „Philosophische[n] Palingenesie“ betont Charles Bonnet schon 1769 nicht nur die entscheidende Rolle der Einbildungskraft bei der sogenannten Assoziation oder „Vergesellschaftung der Ideen“<sup>681</sup>, sondern legt genau dabei auch schon ein theoretisches Fundament für das Konzept des Glückseligkeitsgemäldes, das Schlosser und die übrigen Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre später ausformulieren werden. Im Zuge seiner Erläuterung der Assoziationstheorie skizziert Bonnet dort den Plan zur Niederschrift einer „förmlichen *Sittenlehre*“ auf assoziations- und ideentheoretischer Basis, die er aus gesundheitlichen Gründen jedoch nicht selbst ausführen könne.<sup>682</sup> Seiner Ansicht nach müsste eine ideale Sittenlehre oder Moral, „dem *Willen Beweggründe* an die Hand [...] geben, die mächtig genug sind, ihn [den Willen] beständig auf das *wahre Gute* hinzuführen“.<sup>683</sup> „Die Sittenlehre trifft [...] die beste Auswahl dieser Ideen; stellt dieselben in die beste Ordnung; sie verbindet sie, kettet sie zusammen, *gruppirt* sie in der geraden Beziehung auf ihren Zweck.“<sup>684</sup> Jeder Beweggrund und jeder „*Gegenstand einer Leidenschaft*“ würde für sich allein genommen „keine so grosse Macht auf uns haben“, wenn er nicht „mit einer Menge anderer Gegenstände, davon er die Ideen aufweckt, genau verknüpft [wäre]; und eben von der *Zurückrufung* dieser *vergesellschafteten* Ideen erhält er seine vornehmste Stärke“.<sup>685</sup> Die ideale Sittenlehre müsste daher zu einer Verkettung von möglichst zahlreichen unterschiedlichsten Ideen mit einem zentralen und moralisch positiven Motivationsgrund in der Lage sein. Bonnet gibt hierfür zunächst das (Negativ-)Beispiel eines Geitzigen, dessen einzige Leidenschaft das Gold ist. „Dieß Metall stellt ihm gewisse *Werthe* oder Vortheile vor, wovon es das *Zeichen* ist; wirklich genießt er diese *Werthe* nicht, sondern er stellt sich immer vor, sie zu geniessen, und er genießt dieselben in Gedanken.“<sup>686</sup> Das Gold ist dabei „in dem Gehirn des Geitzigen“ mit den „Ideen *Häuser, Fahrgeräthe, Bedienungen, Würden, Credit* etc. verbunden“, die es unaufhörlich mit ihm hervorruft und dadurch den Wert und Genuss des Geldes (über seinen

---

<sup>681</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 174.

<sup>682</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 162–163.

<sup>683</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 164.

<sup>684</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 164.

<sup>685</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 166.

<sup>686</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 166.

bloßen materiellen Wert hinaus) steigert.<sup>687</sup> Wenn dagegen nun aber die Sittenlehre zusammen mit der

[...] Idee von [...] *Wolthätigkeit* [...] alle die [Ideen] von *Vergnügungen* und wirklichen *Vorzügen*, welche mit der *Wolthätigkeit* verknüpft sind, stark verbinden [würde]; wenn sie diese Kette von Ideen verlängern, und die *zukünftige* Glückseligkeit zum letzten Ringe derselben machen [würde]; wenn sie endlich [...] alle Fibern, welche diesen Ideen eigenthümlich sind, so stark erschüttern würde, [...] sie würde den *Geitzigen* in einen [...] *Wolthätigen* verwandeln.<sup>688</sup>

Das sind offensichtlich Grundzüge für eine Theorie zur Herstellung eines auf die künftige Glückseligkeit aller Menschen zielenden Ideenkomplexes (oder in Schlossers späteren Worten: zur Herstellung eines Glückseligkeitsgemäldes), der in der Lage sein soll, jeden Menschen schließlich zum Guten zu verwandeln, indem der Wert der Glückseligkeit mit allen möglichen Vorzügen (bzw. bevorzugten Ideen) assoziiert wird. Durch die gezielte und wiederholte Neuassoziation der Ideen kann die Einbildungskraft so die gesamte Ordnung des Vorstellungs- und Empfindungshaushalts des Menschen verändern und in eine und einheitlich motivierende Neuausrichtung bringen.

Aber auch die Erschaffung von neuen, abstrahierten oder „abgezogenen“ Ideen aus der Assoziation und dem Vergleich einzelner Teilideen stellt sich für Bonnet als ein treibendes und universales Entwicklungsprinzip dar, das für alle perzipierenden Geschöpfe gilt. Wenn ein Geschöpf „durch eben dieß Mittel die Ideen, welche e[s] also *abgezogen* hätte, vergleichen könnte; man siehet, [...] daß in diesem Fall sich die Sphäre seiner Ideen je mehr und mehr erweitern würde; daß ihre *Vergesellschaftung* [...] selbst zu gleicher Zeit [...] sich vervielfältigen und [...] sich auch verstärken würden“.<sup>689</sup> Je mehr sich die Summe der so vergesellschafteten Einzelideen erhöhe, „je lebhafter, abwechselnder, übereinstimmender dieselben sind“<sup>690</sup>, desto höhere, wahrere und geordnetere Gesamtvorstellungen könne jedes Lebewesen demnach von den Dingen erlangen. Dass auf diesem Wege selbst noch bei Tieren „der Instinkt in Vernunft verwandelt werden“ könnte, ist eine „ein wenig kühn scheinende Idee [...]“; und dieselbe gedenke ich in dem Verfolg dieses Werkes vorzunehmen“.<sup>691</sup> Diesem „Verfolg dieses Werkes“ gibt er dann den eigentlichen Titel: „Die philosophische Palingenesie. Oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen.“<sup>692</sup> Schlosser nimmt also offenbar Bonnets Skizze einer auf natürlichen Assoziationsprinzipien beruhenden Sittenlehre auf und verbindet diese mit dem Konzept der beständigen Wiederherstellung der geis-

---

<sup>687</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 167.

<sup>688</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 167 f.

<sup>689</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 182.

<sup>690</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 170.

<sup>691</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 182.

<sup>692</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 183

tigen Wesen und der sukzessiven Vervollkommnung ihrer Organe, wie sie sich dann ebenfalls bei Bonnet finden.

Entscheidend für die betonte Rolle der Einbildungskraft in den Seelenwandlungstheorien der 1780er Jahre dürfte aber der Satz bei Bonnet sein, der direkt auf das Zitat zur Umwandlung des Geizigen in einen Wohltätigen folgt: „Dieß *Vermögen*, welches die Ideen oder die *Bilder* der Dinge aufbehält und mit einander verbindet, sie aus sich selbst wieder hervorbringt, in Ordnung stellt, auf verschiedene Weise zusammensetzt, verändert, – heißt *Einbildungskraft*.“<sup>693</sup> Die Einbildungskraft ist für Bonnet also ein Vermögen der *selbständigen* Wiederhervorbringung, Erhaltung, Reproduktion, Neuordnung, Synthetisierung und Transformation der Ideen. Das „aus sich selbst wieder [H]ervorbring[en]“ dürfte sich darauf beziehen, dass sich miteinander assoziierte Ideen wechselweise hervorrufen – so wie die Idee von Gold beim Geizigen im vorangegangenen Beispiel die Idee von Häusern erweckt und ihn der Gedanke an Häuser umgekehrt wieder an Gold erinnern wird –, wodurch die jeweiligen systemrelevanten Zentralideen (wie die Idee von Gold oder die Idee von Glückseligkeit) niemals völlig vergessen werden können und bewusst oder unbewusst vergleichsweise permanent im Geist erhalten bleiben – oder wodurch diese Zentralideen alle kommenden und gehenden Geistesinhalte zumindest dauerhaft auf sich hin strukturieren. Das bedeutet, dass die Reproduktion der Ideen im Geist nicht durch einen äußeren Zugriff oder durch bewusste und willentliche Zuwendung bewirkt werden muss, sondern von selbst aus der Verknüpfung und Anordnung der Ideen hervorgeht, aus der dynamischen Struktur des jeweiligen geistigen Ideensystems.

Dieses Prinzip zur dynamischen Erhaltung von Ideen und Ideenstrukturen aus sich selbst heraus erinnert stark an das Prinzip zur dynamischen Erhaltung von Lebens- und Bewusstseinsfunktionen bzw. monadologischen Organisationsstrukturen im Austausch der Teile, das eingangs bei Locke, Leibniz und Baumgarten erläutert wurde. Geht man davon aus, dass Bonnet den Geist des Menschen als eine sich in Teilen und im Ganzen selbst erhaltende und reproduzierende, dynamische Struktur von Ideen konzipiert – analog den Konzepten der selbständigen körperlichen Regeneration und Reproduktion von Lebewesen, die er in der „Philosophischen Palingenesie“ systematisch verfolgt –, dann ist dabei ebenfalls nicht die statische Erhaltung, Übertragung und Wiederherstellung der einzelnen Ideen entscheidend, sondern die dynamische Erhaltung der assoziativen Ideenstrukturen und Ideenkomplexe.<sup>694</sup> Und diese dynamische Erhaltung komplexer geistiger Strukturen geschieht dann theoretisch gerade auf der Basis ständig wechselnder geistiger Bestandteile oder Elementarideen (den sogenannten einfachen Ideen

---

<sup>693</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 168.

<sup>694</sup> Für weitere Ausführungen zu dieser Physiologie des Geisteslebens das Kap. 4 in dieser Arbeit.

oder elementaren Sinneseindrücken), die im Einzelnen vergessen und durch andere, aktuellere, entsprechende Eindrücke ersetzt werden können. Entsprechend hierzu ist in den Seelenwanderungstexten auch nicht die Rede von der Übertragung und Wiederkehr konkreter Ideen und Erinnerungen an sinnliche Erlebnisse im nächsten Leben, sondern von der Wiederkehr diffuser ganzheitlicher Erkenntnisse, Urteile und Empfindungen – eben davon, dass die mitgenommenen Erkenntnisse in Form von Anlagen zu gewissen „Ideenverwandschaften“ wiederkommen.<sup>695</sup> Strukturelle Erfahrungszusammenhänge sollen also über die einzelnen Leben und Lebensideen hinweg erhalten bleiben, wo sie mit entsprechenden neuen und passenden Sinneseindrücken aufgefüllt, aktualisiert und wieder konkretisiert werden können.

### 6.5 (Re-)Produktion anstatt Übertragung von Geistesinhalten

Die bis hierhin zusammengetragenen Hinweise erklären die Priorität der Einbildungskraft als ein Selbstreproduktions- und Entwicklungsvermögen der Ideen gegenüber der nur linearen und statischen Archivierungsleistung des Gedächtnisses; sie erklären zudem die selbständige und dauerhafte Erhaltung bestimmter, zentraler Ideen (bzw. Ideenkomplexe) im Bewusstsein; und sie erklären, dass lebhaft verinnerlichte und weitreichend verknüpfte Erkenntnisse nur als gleichbleibende geistige Assoziationsstrukturen wiederkommen und dann jeweils mit neuen konkreten Erfahrungen und Bestandteilen aus dem aktuellen Leben angefüllt bzw. aktualisiert werden müssen. Dennoch bleibt immer noch die Frage unbeantwortet, wie solche dynamischen Ideenstrukturen aus einem sterbenden Menschen in einen anderen Menschen wandern sollen bzw. wie sie sich zwischen zwei Inkarnationen erhalten, und wie die „wahre Einbildungskraft“ als Träger dieser Wanderung vorgestellt werden kann. Auf naturkundlicher Seite verweisen die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre zum Beleg für ihre Modelle allgemein auf Verwandlungs- und Transferierungsprozesse in der Natur, die immer einen Wandel der körperlichen zusammen mit den seelischen Bestandteilen beinhalten sollen; darüber hinaus liefern sie aber keine weiteren Erklärungen für diese Prozesse.<sup>696</sup>

---

<sup>695</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 166.

<sup>696</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweytes Gespräch, S. 58: „Wie aber, wenn der Baum aus der Wildniß verpflanzt in deinem Garten edlere Früchte trüqe, wenn ein edleres Reiß auf den wilden Stamm gepfropft dem Saft, der ganzen Seele des Baums [...] eine ganz andere Seele geben kann; wenn die rohe Feld-Blume in deinem Garten eine ganz andere Gestalt gewinnt, und ihr Saame immer auf ein anderes Feld verpflanzt immer edlere Gestalten bringt [...]; wenn die Raupe stirbt und als Schmetterling wieder aufwacht; wenn sogar das Thier und selbst der Mensch in dieser seiner Welt fast in jedem neuen Verhältniß eine andere Stimmung der Seele bekommt [...]; sollte da die Wanderung der Seele [...] so etwas fremdes, so etwas unerhörtes seyn?“ Vgl. HERDER 1782: Seelenwanderung, S. 13 f.: „Die [Seelenwanderung] von unten herauf ist, wenn etwa niedrigere Keime von Leben zu höhern verfeinert werden, wenn z. E. die Seele der Pflanze Thier, die Seele des Thiers Mensch würde u. s. f. [...], sie ist sehr wahrscheinlich [...]. Ist der Weg hinaufwärts bei allem Lebenden Einmal [sic] Gesetz der Natur: [...] so muß auch der Mensch

Im Hinblick auf die psychologischen, poetologischen, ideen- und kommunikationstheoretischen Ebenen der Seelenwanderungsmodelle dürfte der Umstand entscheidender sein, dass die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre einfach *keinerlei* konkrete Konzepte für die Beschreibung und Begründung eines Transfers von Geistesinhalten oder geistigen Strukturen von einem Subjekt auf das andere aufweisen. Zu prüfen ist deshalb auch die Hypothese, ob die Suche nach einem Modell der Übertragung in der Seelenwanderung zu weit gegriffen ist und ob die Texte dagegen nicht Alternativen entwerfen, die einen Transfervorgang hinfällig werden lassen. Tatsächlich enthalten die Seelenwanderungstexte mehrere Hinweise auf einen Weg, der die subjektübergreifende Reproduktion von Ideen assoziationsstheoretisch erklären kann, ohne hierfür auf das Konzept einer Ideenübertragung zurückgreifen zu müssen.

Denn erstens impliziert die Kerntheorie der metaphysischen Seelenwanderung ja gerade eine Genese der Ideen aus dem Subjekt selbst heraus, ohne hierfür intersubjektive Übertragungsleistungen vorauszusetzen. Da die metaphysische Seelenwanderung dazu führen soll, dass jeder einzelne Mensch letztlich objektive und wahre Vorstellungen von den Dingen erlangen kann, werden sämtliche dafür notwendigen Erfahrungs- und Erkenntnissituationen in ihr grundsätzlich für alle Subjekte aus sich heraus nachvollziehbar, wiederholbar, reproduzierbar: In der Seelenwanderung kann jedes Individuum die Zustände, Empfindungen und Vorstellungen „alle[r] Stände, Alter, Nationen, Weltgegenden [...], bald so bald anders organisirt“<sup>697</sup> durchlaufen. Es gibt aus ihrer Perspektive letztlich keine epistemisch privilegierten Subjekte oder direktere und exklusivere Erkenntniswege als den selbständigen Nachvollzug des Weltgeschehens aus den eigenen Erfahrungen und Urteilen heraus, der jedem Subjekt offensteht. Die Seelenwanderungstheorie legt damit die Auffassung einer grundsätzlichen Reproduzierbarkeit aller Erfahrungen und Ideen durch jedes Subjekt nahe, das sich vom Konzept einer auserwählten Übertragung und Eingebung von Erfahrungen durch andere und in Bezug auf ihr Wissen höherstehende geistige Instanz grundsätzlich unterscheidet.

Zweitens ist in Bezug auf Übertragungsalternative Modelle der Ideengewinnung an die bereits erwähnten pädagogischen Modelle der Texte zu erinnern, die (nicht zuletzt von Lessings Erziehungsschrift an) insgesamt auf die Verselbständigung des Lernprozesses und auf die eigenständige Hervorbringung von Erkenntnissen abzielen, auf das autonome Denken des einzelnen Menschen. Der wahre Erzieher, der an der selbständigen Bildung und Entwicklung des einzelnen Menschen in allen seinen Potenzialen interessiert ist, „trägt [nicht] alles [...] in seinen Lehrling

---

vorwärts.“ Vgl. ebd., S. 98–101; [anonym] 1785: *Beyträge*, S. 91 f., 111–113, 135–137; GROSSE 1789: *Helim*, S. 128–133, 140–144, 170 f.

<sup>697</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: *Erstes Gespräch*, S. 28.



hinein“, sondern „nimmt alles mehr von ihm heraus“, hieß es dazu in den anonymen „Beyträgen“.<sup>698</sup> Das hierarchisch und exklusiv angelegte Modell der Übermittlung von Erkenntnissen von einer erhöhten Quelle der Weisheit zu einer bloß aufzufüllenden, passiven Senke wird damit ausdrücklich als untauglich abgelehnt – sowohl im Hinblick auf die Möglichkeit einer direkten Erkenntnisvermittlung durch höhere Wesen oder Gott wie durch andere höherstehende Lehrer.<sup>699</sup> Im Modell der erzieherischen Bildung des Menschen zum autonomen, sich selbst vervollkommnenden Geschöpf werden die Wissens Elemente nicht von einem auf das andere Subjekt übertragen, sondern entstehen geleitet aus den Erfahrungen des jeweiligen Subjekts selbst heraus und wachsen mit ihm.

Drittens korrespondiert das Modell der Entstehung und Entwicklung der Ideen aus sich selbst heraus mit der bereits erläuterten historischen Wahrnehmungs- und Ideentheorie, die auch in den Seelenwanderungstexten zur Anwendung kommt. Diese Theorie kennt eben gerade keine direkte Einwirkung der Außenwelt in das geistige Subjekt durch *species sensibiles* bzw. keine Einprägung äußerer (und immaterieller) Formen in die eigene Form des Subjekts mehr. Sie unterscheidet dagegen zwischen der materiellen Übertragung von mechanischen Bewegungsimpulsen in der körperlichen Welt und materiellen Zuständen im Gehirn einerseits und den entsprechenden immateriellen Zuständen und Ideenkonstellationen im Geist des Menschen andererseits. Diese Ideentheorie geht zwar davon aus, dass jeder materielle Zustand des Gehirns eindeutig einem Geisteszustand zugeordnet ist und umgekehrt, versucht diese Zuordnung aber nicht zu erklären. Aus ideentheoretischer Sicht gibt es daher im Grunde überhaupt keine Übertragung und externe Herkunft von Ideen, sondern immer nur eine externe Herkunft und Übertragung *physischer* Impulse, die sich über die Sinnesorgane und Nerven im Inneren des menschlichen Körpers fortpflanzen und dort das Erscheinen entsprechender geistiger Ideen (geistiger Repräsentationen) im Geist bedingen können. Woher diese Ideen jedoch in den Geist kommen, da sie auf körperlicher Seite allein von rein mechanischen Nervenbewegungen ausgelöst werden, lässt die Ideentheorie gerade offen.

Ideen werden demnach auch bei Kommunikationsvorgängen nicht von einem Subjekt in das andere übertragen, sondern sie können durch die Verwendung vereinbarter sinnlicher Zeichen nur in der je individuellen Art in dem Geist selbst er-

---

<sup>698</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 117.

<sup>699</sup> Überhaupt geht Grosses Seelenwanderungstext äußerst kritisch mit Gefäß- oder Containermodellen des geistigen Subjekts ins Gericht. So heißt es in GROSSE 1789: Helim, S. 89: „Ueberhaupt ist es noch die Frage, ob eine Offenbarung [im Sinne einer Eingebung, MH] möglich seyn könne, wenn die Gefäße, worin sie ausgeschüttet werden soll, nicht eine gleiche Größe haben und ganz gleich gebauet sind, damit ein jedes von ihnen verhindert werde, mehr aus sich herausnehmen zu können, als dem anderen gegeben ist.“ Diese Voraussetzung erscheint im Hinblick auf die Menschen als unwahrscheinlich.

zeugt werden, in der sie und die dafür nötigen Ideenbestandteile bereits (nach Maßgabe des je individuellen Erfahrungsstandes) im jeweiligen Geist vorhanden und entwickelt sind. Lavater beispielsweise unterscheidet in diesem Sinne (und wie zu seiner Zeit allgemein üblich) „*sinnliche, anschauende Erkenntniß, Wahrnehmung, Erfahrung*“ auf der einen Seite und „*unsinnlich[e], logisch[e], symbolisch[e]*“ Erkenntnis auf der anderen Seite; wobei der jeweilige Erkenntnisgegenstand im ersten Fall „unmittelbar auf unsere Sinne wirkt“ und im zweiten Fall „uns durch willkürliche Zeichen vorgestellt [wird]“, die wir aus sinnlichen Eindrücken abgeleitet haben. Jeder Versuch der Kommunikation von direkten Erfahrungen ist also immer auf die Übertragung willkürlicher Zeichen angewiesen. „[U]nd bloß deßwegen, weil wir die wahren Bilder selbst nicht unmittelbar in andere hinübertragen, oder andere in unsern unmittelbaren Wahrnehmungspunkt setzen können, sind [wir] genöthigt – Worte, *willkürliche* Zeichen, *Töne* und *Linien* zu gebrauchen.“<sup>700</sup> Eine direkte, echte Übertragung von Vorstellungsbildern findet demnach nicht statt, sondern immer nur eine neuerliche, individuelle Wieder-Herstellung bzw. Reproduktion der Vorstellungsbilder in den Subjekten nach Maßgabe der eigenen Erfahrungen und der Kenntnis und Interpretation der sinnlichen Zeichen. Diese wird ausgelöst durch die direkte Übertragung von sinnlichen Zeichen, die dann subjektiv mit je individuellen geistigen Vorstellungen ersetzt werden.

Auf dieses Modell einer individuellen (Re-)Produktion von Ideen anstatt ihrer Übertragung verweisen auch die Ausführungen in Grosses „Helim“, die erklären, wie sich die verschiedenen Volksreligionen von der ursprünglichen göttlichen Offenbarung aus über die jeweiligen Religionsstifter hinaus in den Köpfen der Menschen verbreitet haben. Ganz ähnlich zu der aufklärerischen Kritik der anonymen „Beyträge“ am vertikalen Unterrichtskonzept des Einflößens spricht sich Helim hier ausdrücklich gegen die Vorstellung einer direkten und übersinnlichen Übertragung von Erkenntnissen durch göttliche Offenbarung und höhere Eingebung aus: „Wenn sie [die religiösen Stiftungen] wie Blitze aus dem blauen, unbewölkten Himmel gewesen wären [...], so hätte man sagen können: sie wären aus dem Schooße einer reinen Jungfrau entstanden. [...] glaubst Du noch etwa an Wunder?“<sup>701</sup> Dieser Vergleich zwischen übernatürlichen Zeugungsvorstellungen und genauso übernatürlichen Konzepten der geistigen Entstehung und Vermittlung

---

<sup>700</sup> LAVATER 1773: Aussichten, S. 16 f. Als radikaler Spiritualist hat Lavater aber natürlich die Vision von einer nahezu körper- und zeichenfreien, direkten Übertragung von Ideen (die seine Zeitgenossen keineswegs alle teilen): „Wären wir im Stand, alle einzelnen Glieder einer Armee zugleich, so leicht und so deutlich, wie einen einzelnen Mann uns zu vergegenwärtigen – und diese gesammte Vorstellung so schnell, so leicht und so bestimmt in den andern hinüberzutragen, als das Zeichen Armee; [...] so bedürften wir keiner abstrackten Zeichen, *Armee* [...]“ (Ebd., S. 23.) Vgl. BONNET 1769: Palingenesie I, S. 144–147 et passim.

<sup>701</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 64.

von Erkenntnissen läuft nun auf ein demgegenüber als natürlich betrachtetes Präformationsprinzip hinaus, wonach alle Dinge der Welt bereits am Ursprung der Welt erschaffen worden und seitdem in noch nicht ausgewachsener Form in den sie hervorbringenden Produkten angelegt sind. Laut Grosses „Helim“ gilt dieses Präformationsprinzip auch für die Ideen, die die Menschen von den Religionen (oder zumindest von einer bestimmten Religion) haben: „Die wahre Religion ist göttlichen Ursprunges, eben weil die Materialien und alle Bedürfnisse dazu bereits in jeglicher Seele liegen. Sie entstand folglich in dem Maaße schnell oder langsam, als diese Materialien sich [...] entwickelten und zu Ideen reiften.“<sup>702</sup> In den Menschen sind demnach bestimmte Ideenmaterialien bereits seit der Zeugung angelegt, die sich erst unter gewissen Umständen und Bedürfnissen des Menschen entwickeln und zu (bewusst wahrgenommenen) Ideen heranreifen. Diese Ideenmaterialien, die alle Menschen in Zukunft bestenfalls einmal zur „wahren Religion“ führen sollen und sich auf ganz natürlichem Wege sukzessive entwickeln, könne man trotzdem noch „Göttlichen Ursprunges“ nennen, da

[...] der große menschliche Geist, der sie stiften sollte, in das Erziehungssystem eingewebt und ihm zum Auftreten von den Umständen vorgearbeitet wurde. Der Gebrauch dieses Kopfes zu dem Zwecke war indeß vielleicht auch nur zufällig, nicht nothwendig; denn weißt Du, wie viele Keime eben so vortreflicher Religionen in eben so großen Seelen erstickten, weil nur die Seelen unter einer Menge behindernder Umstände sie erfanden? (63)

In der Analogisierung von natürlicher und kultureller, körperlicher und geistiger Zeugung ist es nur konsequent, dass das „Auftreten“ der menschlichen Religionsstifter in der Welt von den gleichen Prinzipien abhängen soll wie das Erscheinen bestimmter Ideen. Alle Menschen und ihre Ideen sind gleichermaßen als präexistente Keime „in das Erziehungssystem eingewebt“, das die Welt in ihrer regelhaften, natürlichen und kausallogischen Ordnung für sie darstellt. Sie wachsen und entwickeln sich aber jeweils nur dann, wenn die hinreichend günstigen Umstände hierzu gegeben sind; andernfalls können neben den Religionskeimen auch ganze „trefliche Köpfe unter den Umständen ersticken“.<sup>703</sup> „Die Welt muß sich selbst erziehen, mein Kind, die Menschen müssen sich selbst bilden, um glücklich zu werden“,<sup>704</sup> erklärt Helim auch und bestätigt damit nochmals die Annahme gleichartiger ontologischer Gesetze für die geistige Entwicklung der Menschen wie der Welt aus sich selbst heraus. Wenn sämtliche (oder gewisse wahre) künftige Ideen aber bereits in den Menschen angelegt sind und ihre Entfaltung nur vom Vorhandensein

---

<sup>702</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 60.

<sup>703</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 204 f. „Gott mußte jedem Zeitalter einen Kopf einweben, der zu einer gehörigen Zeit aufstand und seinem Volke die höheren Belehrungen mittheilte, worauf ihn ein tieferes Nachdenken geführt hatte. Jedes Volk hat daher solche Lehrer, mein Freund. [...] das waren ja Horus, Adonis, Arimanius, Hiram, Abif, Herkules [...] Und Christus. – Nur *diese* Lehrer standen zu einer schicklichen Zeit auf. Wer weiß, wie viel trefliche Köpfe unter den Umständen erstickten.“

<sup>704</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 205 f.

gewisser Entwicklungsumstände abhängig ist, dann müssen diese Ideen nicht erst durch Übertragungs- oder Austauschprozesse von Außen in ein Subjekt gelangen. Das Auftreten von vermeintlich neuen Ideen im Bewusstsein ist dann nur der Punkt, an dem sich bereits vorhandene Ideen weit genug entwickelt haben und deutlich genug geworden sind, damit der Geist aufmerksam auf sie wird. Wie ganz zu Beginn schon erwähnt wurde, hat Leibniz diese Theorie isolierter Erkenntnis-subjekte, Geister oder Monaden, die ihre künftigen geistigen Zustände bereits als Anlagen in sich tragen, bereits auf monadologischer Grundlage eingeführt.<sup>705</sup>

Um Kommunikationsprozesse und den intersubjektiven Austausch bzw. die gleichzeitige Entwicklung von Ideen in kommunizierenden Subjekten zu erklären, gebraucht Grosse nun jedoch anders als Leibniz nicht mehr das externe (göttliche) Prinzip der prästabilierten Harmonie, sondern verweist dafür völlig auf naturinhärente Prinzipien. Er bezieht sich auf das Vorhandensein passender Geistes- und Umgebungskonstellationen, die in assoziationstheoretischer Hinsicht förderlich oder hinderlich für das jeweilige Ideenwachstum sein können:

Nur ein einziger großer, hervorragender Kopf stiftete eine Volksreligion, und eben weil es nur Ideen und zum Theil sehr unbegreifliche Bilder waren, wurden sie in jedem Kopfe gemodelt, je nachdem sie in ihm andere antrafen, mit denen sie sich freundlich vertrugen oder unfreundlich herumschlügen.<sup>706</sup>

Auch hier sind positive oder negative Umfelder entscheidend für die Möglichkeit einer Entwicklung und Transformation bestimmter (religiöser) Ideen; diese Umfelder sind nun allerdings ihrerseits deutlich als (subjektiv) vorhandene Ideenkonstellationen beschrieben, auf welche die ursprünglichen Ideen (des Religionsstifters) treffen. In einem veränderten geistigen Umfeld entwickelt sich eine Idee folglich auch anders, je nachdem sich andere (assoziationstheoretische) Ideenzusammenhänge mit ihr herstellen. Helim erklärt hiermit, dass es durch Kommunikationsvorgänge immer wieder zu einer umfeldbedingten, subjektiven Metamorphose von bereits vorhandenen Ideen kommen kann, die den ursprünglich in ihnen angelegten Sinn verändert oder gar entstellt; und dies bezieht er vor allem auf die fehlerhafte Verbreitung der Religionen und insbesondere auf den „allgemeine[n] Volksglaube[n] [...], weil sich ein jeder daran hängt, ohne zu prüfen, [...] folglich von einem jeden Zusätze annimmt“.<sup>707</sup> Die Rede von einem Aufeinandertreffen der Ideen impliziert zwar, dass die Ideen buchstäblich von einem geistigen Entwicklungsumfeld in ein anderes geistiges Entwicklungsumfeld verpflanzt werden, wenn es zur Kommunikation zwischen Subjekten kommt. Es ist aber naheliegend, dass dies vor dem Hintergrund der proklamierten Präexistenz der Ideen (und der zeit-

---

<sup>705</sup> LEIBNIZ 1979: Monadologie, S. 13–16 (§§ 7, 10–15).

<sup>706</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 60.

<sup>707</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 58.

genössischen Ideentheorie) als eine sinnbildliche oder phänomenologische Darstellung aufzufassen ist.

Radikalisiert man dieses Modell, dann werden Ideen demnach keinesfalls spontan aus höheren oder anderen externen Quellen eingegeben, sondern reifen nur in einem passenden (geistigen) Umfeld, das aus entsprechenden Sinneseindrücken und Ideen (im eigenen Geist) bestehen muss. Es muss ein entsprechendes Milieu an Ideen vorhanden sein oder durch die Förderung, Transformation und Beschränkung bereits vorhandener Ideen geschaffen werden, aus dem bestimmt Ideen die richtigen Nährstoffe zu ihrer Entwicklung ziehen können. Unter ungünstigen Umständen können Ideen daher auch verkümmern, deformiert werden oder (scheinbar) verschwinden und verschwunden bleiben – bis einst bessere Entwicklungsbedingungen für sie gegeben sind. Eine sehr ähnliche Embryogenese der Ideen beschreiben bereits die anonymen „Beyträge“:

Der Mensch glaubt eigentlich nur das, was er wünscht. In ihrer ersten Entstehung sind diese Wünsche [...] nichts als Embryonen, nur in der Anlage existierende, aber noch unentwickelte und ungebildete Fruchtkerne; wir ahnden nur ihre Existenz in dunkeln Vorstellungen, finden aber selbst in diesen schon viel Analoges und Uebereinstimmendes mit unsrer Natur und ganzen Denkart [...]: Was wir erst dunkel vermutheten, halten wir bald für höchst wahrscheinlich, [...] wir glauben daran; [...] wie viel fehlt dann noch zum Uebergang vom Glauben zur völligen Evidenz [...]?<sup>708</sup>

Auch hier besteht im einzelnen Menschen eine gewisse Disposition zur Entwicklung bestimmter Ideen oder bestimmter Ideenstrukturen; und auch hier hängt deren Genese vor allem von deren Entsprechung zur individuellen „Natur“ und „Denkart“ des Subjekts ab – also von den individuell vorhandenen Denkstrukturen.

## 6.6 Selbstbefruchtung von Ideen

Grosse und der anonyme Autor verwenden zur Erläuterung jener innergeistigen Entwicklungsprozesse die botanische Metaphorik des Ideenkeims, die in der vorliegenden Analyse mit den Hinweisen auf geistige Umgebungsnährstoffe und Ideenverpflanzungen weiter fortgesetzt wurde. Ganz allgemein werden pflanzliche Genese-, Transformations- und Transferphänomene in fast allen Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre erwähnt, wenn dort nach empirischen Beweisen für die Seelenwanderung in der Natur gefragt wird – also nach natürlichen Gesetzen, welche die Seelenwanderung des Menschen nach dem Tode wahrscheinlich machen könnten. So wird schon in Schlossers zweitem Gespräch auf das Szenario einer je nach Umfeld veränderten Entwicklung von Pflanzenkeimen verwiesen, um Seelenwanderungsprozesse mit der Natur beschreiben zu können.<sup>709</sup> Aber auch im

---

<sup>708</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 181 f.

<sup>709</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Zweytes Gespräch, S. 57 f.: „Cl. Aber was ist in der Natur deiner Wanderung gleich? / Eug. [...] Wie aber, wenn der Baum aus der Wildniß verpflanzt in deinem Garten edlere Früchte trüge [...] wenn also die Verpflanzung, die Aeuglung, das Pfropfen dem Baum eine ganz andere Seele geben kann; wenn die rohe Feld-Blume in deinem Garten eine

Anschluss an das erläuterte Modell für die Entstehung und Verbreitung von Religionsideen in Grosses „Helim“ kehrt das Gespräch nochmals zurück zu einer genauen und kommunikationstheoretisch sehr fruchtbaren Analogisierung von geistigen und pflanzlichen Geneseprozessen. Der Eindruck eines Eigenlebens der Ideen wird dort zusätzlich verstärkt.

Nach dem ersten Gespräch im „Helim“ setzt das zweite Gespräch zwischen den Figuren Helim, Abdallah und Fatime dort intradiegetisch an einem Morgen nach einer schweren Gewitternacht wieder ein, an dem die Natur noch wie in Trümmern zu liegen scheint. Das gibt Anlass zu seelenwanderungsaffinen Allegorien über den natürlichen Gang der Welt, in der auf jeden scheinbaren Zerfall und Tod auch eine Wiederentstehung von neuem Leben folgen soll:

*Fatime.* [...] Laß es Trümmern einer Welt seyn; aber freue Dich doch ihrer. Sie sind ja mit Blumen bevölkert und mit Bäumen bepflanzet.

*Helim.* [...] Laßt uns denn auch Blumen säen und Bäume pflanzen, deren Früchte für sie selbst reifen und womit sie wieder zu einer künftigen Blüthe gedüngt werden. Aber vergeßt doch nicht, daß sie erst keimen, wachsen und dann blühen.<sup>710</sup>

Helim setzt hier dazu an, das palingenetische Grundmotiv von der Wiederherstellung nach der Zerstörung ideentheoretisch auszulegen und daraus ein produktives Prinzip der Selbstbefruchtung abzuleiten. Bei Helim sollen nicht Pflanzen im buchstäblichen Sinne gesät werden und sich schließlich selbst befruchten, sondern geistige Gewächse: Empfindungen, Vorstellungen und Erkenntnisse, die aus Erfahrungen gewonnen werden. Zur Erklärung seiner Aussage verweist Helim zunächst darauf, dass jede Erkenntnis wie jede wahre „Liebe nur langsam keimt[ ] und mehr als Monate zu ihrer Blüthe bed[a]rf[ ]“. <sup>711</sup> Wie ein Baum bis zu seiner Blüte über etliche Entwicklungsstufen brauche, müsse auch die Erkenntnis eines jeden Menschen über etliche einzuholende Erfahrungslagen und Erkenntnisstufen gehen. <sup>712</sup>

Zwischen Keimen und Blühen liegt ein großer Zeitraum in der Mitte, wo jeder Baum, wenn er nicht schwach bleiben soll, alles was ihn nährt, alles was seiner Natur und seiner Vervollkommnung aufhilft, alles was seine Krone emporhebt, sich aneignen muß. Und dann blühet er erst, wenn er erwachsen ist; dann und nicht eher düngen ihn seine herabfallenden Früchte zu einem höheren Wuchse. <sup>713</sup>

Es geht Helim mit seinem Bild also um naturanaloge Prinzipien der sukzessiven „[A]neign[ung]“ von Erfahrungen und Erkenntnissen, um den Menschen geistig zu

---

ganz andere Gestalt gewinnt, und ihr Saame immer auf ein anderes Feld verpflanzt immer edlere Gestalten bringt, auf eben dem Feld, wo die Mutter stand immer abnimmt; wenn die Raupe stirbt und als Schmetterling wieder aufwacht; wenn sogar das Thier und selbst der Mensch in dieser seiner Welt fast in jedem neuen Verhältniß eine andere Stimmung der Seele bekommt [...]; sollte da die Wanderung der Seele, das ist die Versetzung der Seele in ganz andere Menschen-Gestalten, so etwas fremdes, so etwas unerhörtes seyn?“ Entscheidend ist auch in diesem Fall, dass diese Versetzung der Seele in der Natur nur im Zusammenhang mit der Versetzung des (Samen-)Körpers bzw. seiner Teile möglich ist.

<sup>710</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 109.

<sup>711</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 116; vgl. S. 109–118.

<sup>712</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 120.

<sup>713</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 121.

„nähr[en]“ und ihm zu „seiner Vervollkommnung“ aufzuhelfen; es geht ihm um eine metabolische Entwicklungs- und Reproduktionsphysiologie des menschlichen Geistes, die auf universellen Erhaltungs- und Reproduktionsgesetzen der Natur beruhen soll. Geistige Vervollkommnung lässt sich in diesem Bild als ein regelhaftes Zusammenspiel aus psychophysiologischen Assimilationsprozessen, ontogenetischen Phasen und zirkulierenden Bestandteilen des Geistigen im Menschen differenzieren. Die Wachstumsphase vor der Reife und Blüte des eigenen Wesens steht für die gezielte Aneignung aller geistigen Nährstoffe aus der Umgebung, die der eigenen Natur entsprechen und sich der eigenen geistigen Organisation fördernd einverleiben lassen: Der Geist macht sich alle nahrhaften Erfahrungen, Empfindungen und Ideen zu eigen, stärkt und entwickelt daraus sukzessive sein eigenes Wesen. In seiner höchsten Blüte, Integrität, Selbständigkeit und Fruchtbarkeit präsentiert der gereifte Menscheng Geist dann das Produkt dieser langwierigen Assimilationsprozesse, die geistigen Erzeugnisse und Früchte seiner Entwicklung, diejenigen Empfindungen und Vorstellungen, die in der stetigen Auseinandersetzung mit der Umwelt durch den Versuch ihrer sukzessiven Integration in die eigene geistige Organisation, in das Selbst- und Weltverständnis entstanden und geformt worden sind. Als geistige Teilrepräsentationen dieses individuell gewachsenen Selbst- und Weltverständnisses fallen die geistigen Früchte dann vom eigenen Wesen ab: Der Mensch setzt seine eigenen Vorstellungen und Vorstellungskeime in seine Umwelt. Hier und dort scheinen diese abgelösten geistigen Erzeugnisse ungenutzt in der Welt zu vergehen und zerfallen, aber letztlich gehen auch sie neue Wege der Assimilation und neue Möglichkeiten eines Keimens und Reifens in anderen geistigen Umgebungen ein. Erst dieses produktive Reifestadium bildet die Grundlage für weitere ontogenetische Entwicklungsschritte, in denen der Mensch über sich und seine entwickelten Ansichten hinaus wachsen kann: Erst ab diesem Punkt kann eine produktive Selbstbefruchtung mit vergangenen Geistesfrüchten einsetzen, eine Veredelung des eigenen Selbst durch die Wieder- und Neuverwertung älterer Erkenntnisse und Bestandteile des Ich.

Ein entscheidender konzeptioneller Vorzug dieser metabolischen Betrachtungsweise der geistigen Ontogenese und Physiologie des Menschen ist hier – wie schon bei Lockes und Leibniz' metabolischer Betrachtung des Selbst –, dass es dabei anstelle einer statischen zu einer strukturellen und dynamischen Auffassung des geistigen Subjekts kommt, die umfangreiche Differenzierungen erlaubt: Die angenommene Einheit des menschlichen Geistes erscheint als dynamisches Zusammenspiel verschiedenster geistiger Bestandteile in deren Kommen und Gehen. Der Mensch ist in dieser Perspektive nicht für eine gedachte (substanzielle) Kontinuität zwischen früheren und späteren Momenten seines Selbst verantwortlich, sondern kann früheren Zuständen und eigenen Produkten seines Selbst wie frem-

den Erzeugnissen gegenüber treten, um sie in ihre Bestandteilen und Organisationsprinzipien zu zerlegen und sie durch diese Verarbeitung und Reflexion wiederum veredelt und bereichernd in das fortgeschrittene eigene Sein integrieren zu können.

Aber nicht nur die Einheit des geistigen Menschen differenziert und dynamisiert sich aus dieser Perspektive. Auch die geistigen Produkte des Menschen gewinnen so eine Eigendynamik, erscheinen als eigenständige Lebewesen mit je eigenen Lebensprinzipien und einem je eigenen Lebens- und Entwicklungsgang, der relativ unabhängig von ihrem Erzeuger verläuft, und können verfolgt und unterschieden werden auf ihren unterschiedlich fruchtbaren Wegen durch fremde oder ursprünglich angestammte geistige Böden und Umfelder. Wenn Erkenntnisprozesse ebenfalls als Prozesse der Nahrungsaufnahme aufgefasst werden, erscheint jedes menschliche Subjekt, jede Vorstellung und jedes geistige Phänomen nicht als isoliert für sich gegeben und bestehend, sondern als in seinen Bestandteilen notwendig eingebunden in, abhängig von und beeinflusst durch den beständigen Austausch mit seiner jeweiligen Umgebung. Die geistigen Produkte des Individuums, seine zusammengesetzten Vorstellungen, sind dann nicht allein durch dieses Subjekt und dessen aktive Geistesvermögen hervorgebracht, sondern sie entstehen im natürlichen Kreislauf eines umfassenden Ideen- und Geisteslebens, sie setzen sich selbst aus den unterschiedlichsten fremden und eigenen Sinnes- und Geistesbestandteilen zusammen und zirkulieren auch ohne bewusste Zuwendung mehr oder weniger selbständig durch die Welt und die Subjekte. Wie sich noch genauer zeigen wird, erfasst Helims Metaphorik damit eine Kernbedeutung der Seelenwanderungsmodelle und -begriffe des ausgehenden 18. Jahrhunderts.<sup>714</sup>

So wie die Kenntnis der Entwicklungsgesetze der Natur im 18. Jahrhundert generell als Voraussetzung begriffen wird, um diese angenommenen Naturgesetze gezielt fördern zu können – sei es im Gartenbau oder in der Bildungspädagogik –, so wollen Helim und der gleichnamige Text durch die Erläuterung dieser geistigen Entwicklungszusammenhänge seine Hörer und Leser zu einem bewussten und produktiven Umgang mit ihren Vorstellungen, zu einer gezielten Entwicklung und gegenseitigen Befruchtung der Ideen anregen. „Laßt uns denn auch Blumen säen und Bäume pflanzen, deren Frucht für sie selbst reifen [...]“<sup>715</sup> Damit eignet diesem ideen-, erkenntnis- und kommunikationstheoretischen Modell auch bereits ein ganz wesentliches poetologisches Moment, und als solches verweist es auch exemplarisch auf das Poetikkapitel dieser Arbeit voraus. Entscheidend an diesem

---

<sup>714</sup> Das vierte Kapitel wendet sich der Analyse von konkreten Seelenwanderungsbegriffen zu, die speziell auf solch eine Wanderung der Ideen durch die Subjekte verweisen.

<sup>715</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 109.



Modell ist an dieser Stelle jedoch der erneute Verweis auf eine Eigendynamik aller Ideen und auf Prinzipien ihrer selbständigen Erhaltung und Entwicklung im Austausch mit ihrer jeweiligen Umgebung. Damit kann dieses Modell nochmals als Beispiel für eine Produktion der Ideen aus sich selbst heraus gelten, das eine Alternative zur direkten Übertragung von Geistesinhalten zwischen Subjekten darstellt.

Wie dies zu verstehen ist, da im Text doch von einer Zirkulation der geistigen Früchte die Rede ist, soll an einer weiteren Stelle des Textes nochmals mit einem Verweis auf die binäre Ideen- und Wahrnehmungstheorie des 18. Jahrhunderts erläutert werden. Carl Grosse verwendet das poetologische Ideenbefruchtungsmodell nämlich relativ offensichtlich selbst in wirkungsästhetischer Absicht für seinen Text. So beschreiben die einleitenden Sätze im Vorwort des Verfassers einen idealen Produktions- und Rezeptionsvorgang, bei dem es durch den Text zu einem Überfließen der „Empfindungen und Ideen“ des Schriftstellers auf den Leser kommen soll:

Einen jeden Schriftsteller, glaube ich, verbindet sein Buch zu einer vorläufigen Rechenschaft von der Veranlassung desselben, und vorzüglich von dem Ursprunge seiner Gefühle. An der Quelle seiner Empfindungen reicht er dann dem freundlichen Leser die Hand. Da von ihm aufgefordert, mißt dieser den Strom der Bilder, die Haltung der Gedanken, die stille Anmuth oder erhabene Größe im Gange, den reichen oder kargen Erguß. Da werden selbst seine Ideen beflügelt, seine Leidenschaften reger, und Leidenschaften schwellen immer den Strom und heben den Gang. An der auflodernden Flamme edeler, hoher Empfindungen schmelzen die Bande in einander, womit der Schriftsteller den Leser an sich knüpft, die ihn an seine Schicksale fesseln, womit er fremde Empfindungen und Ideen in den Strom der seinigen ziehet, und diese durch Mitgefühl zu größerer Ausdehnung und zu einem Reichthume erhebt.

Freilich ist dies nichts, als ein frommer Betrug. Aber so den Leser betrügen, heist nichts weiter, als durch den Adel der Gedanken und durch griechisches und römisches Blut in die seinigen eine edelere Mischung bringen, durch heisse Leidenschaften die seinigen erwärmen und durch den kühneren Gang der Gefühle seine Ideen und Empfindungen in einen regeren Umlauf setzen.<sup>716</sup>

Insgesamt auffällig ist hier die an einem Austausch von starken Empfindungen (und sehr persönlichen Erfahrungen) orientierte Ästhetik. Entsprechend dazu erklärt der Verfasser im weiteren Verlauf des Vorworts, dass die ursprüngliche Veranlassung zur Niederschrift seines Seelenwanderungstextes die Trauer, „Bekümmernisse[ ] [...] und Verzweiflung über das leere Alleinseyn, das mir eine vorangegangene Geliebte und geschiedene Freunde zurückliessen“<sup>717</sup>, gewesen sei. Parallel zur zeitgenössischen Physiologie der Einbildungskraft wird der erhöhte Fluss der Ideen und Affekte mit der erhöhten Zirkulation des Blutes (bzw. der Lebensgeister, Lebenskräfte oder des Nervensaftes) auf körperlicher Seite gleichgesetzt.<sup>718</sup> Die

---

<sup>716</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 5 f.

<sup>717</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 7.

<sup>718</sup> Vgl. bereits DESCARTES 1996: Die Leidenschaften der Seele, Art. 10–47, bes. Art. 21, 26, 47; DÜRBECK 1998: Einbildungskraft, S. 91–98 et passim; Britta HERRMAN: Wenn die Seele sich ihren

Anregung dieser Ideen-, Leidenschafts- und Blutzirkulationen beim Autor und beim Leser steht thematisch im Vordergrund der gesamten Passage; ausdrückliches Ziel bei der Herstellung von Texten ist demnach ein möglichst starker Ideen- und Affekttransfer, der die raumzeitliche Distanz zwischen Autor und Leser überwinden kann.

Damit der Schriftsteller dem Leser „die Hand [reichen]“ und ihn also trotz aller Entfernungen möglichst direkt berühren kann, geht der Schriftsteller zunächst zu „dem Ursprunge seiner Gefühle“ und zu derjenigen „Quelle seiner Empfindungen“ zurück, die zur „Veranlassung“ des Werks beigetragen hat; und er bemüht sich, aus der „aufloodernden Flamme edeler, hoher Empfindungen“ einen solchen „Strom der Bilder, [...] Gedanken“, einen solchen „reichen [...] Erguß“ zu Papier zu bringen, dass diese schriftlich fixierten, von Leidenschaften bewegten Vorstellungsbilder in der späteren Rezeption wiederum (assoziationspsychologisch) die „Ideen“ des Lesers „beflügel[n]“ und dessen Leidenschaften „[er]rege[n]“. An der „aufloodernden Flamme edeler, hoher Empfindungen“ des Autors soll auch der Leser seinen eigenen Empfindungs- und Ideenfluss entzünden, und so soll es schließlich dazu kommen, dass die realen raumzeitlichen Grenzen zwischen den zwei getrennten und selbständigen Ideen- und Leidenschaftszirkulationen verschwinden, dass deren „Bande in einander“ zu „schmelzen“ scheinen, dass der Schriftsteller die „fremde[n] Empfindungen und Ideen [des Lesers] in den Strom der seinigen zieht“ und dass der „Adel [sein]er Gedanken“ und ihr hohes „griechisches und römisches Blut“ schließlich auch im Leser zirkuliert. Trotz der raumzeitlichen Trennung erscheint dieser Produktions- und Rezeptionsvorgang nicht von ungefähr wie ein körperlich ablaufender Liebesakt zwischen Schriftsteller und Leser, bei dem Blut, Leidenschaften und Ideen wechselseitig immer mehr in Wallungen geraten, bis es schließlich zu einem plastischen Austausch von Gedankenflüssen und -ergüssen und zu einer Weitergabe und Wanderung hohen Blutes kommt.<sup>719</sup>

Dass dieses Zusammen- und Überfließen eigentlich „ein frommer Betrug“ ist, weil der scheinbar direkte Transfer nur mit Hilfe sprachlich-sinnlicher Zeichen möglich ist und weil dabei keine wirkliche substanzielle Übertragung von Empfindungen und Gedanken stattfindet, rückt Grosse absichtlich in den Hintergrund. Stattdessen kommt es zu einer assoziationspsychologisch gedachten Angleichung der Eigendynamik des lesereigenen Gedanken- und Empfindungsgangs an die des Schriftstellers: Ausschließlich vermittelt durch die abstrakten und materiellen Zei-

---

Körper baut. Bildung als body building. Zur Ästhetik und Poetik der physiologischen Differenz im 18. Jahrhundert. In: DVJS 83:1 (2009), S. 145–165, hier S. 162–165.

<sup>719</sup> Zur konzeptionell vollzogenen Abschließung und Distanzierung der Subjekte im 18. Jahrhundert, die auf den Ebenen der biologischen bis hin zur sozialen Interaktion vollzogen wird und durch das empfindsamen Schrifttum auf einem imaginativen und entstofflichten Wege kompensiert wird, vgl. KOSCHORKE 1999: Körperströme.

chen des Textes und durch deren gelungene Anordnung wird im Leser ein „Mitgefühl“ erregt, d. h. eine ähnliche Mit-Erregung der lesereigenen Empfindungs- und Ideenproduktion und folglich ein Mit-Umlaufen von vergleichbaren (aber nicht identischen) Gefühlen und Gedanken auf Seiten des Lesers, wo eigentlich nur materielle Zeichen unidirektional übertragen werden. Pragmatisch gesehen wird durch die entsprechende Textgestaltung aber ein Effekt erreicht, der einem substanziellen Transfer von Empfindungen und Gedanken sehr nahe kommt: Der individuelle Bestand der Vorstellungen des Lesers kann so mehr oder weniger aus sich selbst heraus „größere[ ] Ausdehnung und [...] Reichthume“ gewinnen sowie „eine edelere Mischung“ erhalten.

Dieses wahrnehmungstheoretisch fundierte Modell von einer innersubjektiven (Re-)Produktion der Ideen aus sich selbst heraus anstelle einer unmöglich direkten Ideenübertragung zwischen den Subjekten korrespondiert mit der Annahme von präexistenten Vorstellungs- und Empfindungs-„Materialien“ oder -„Keime[n]“ in den Menschen, die sich unter den richtigen Umständen „entwickel[n] und zu Ideen reif[en]“ können oder auch „erstick[en] [...] unter eine Menge hindernder Umstände“,<sup>720</sup> und es korrespondiert mit dem Modell von der Selbstbefruchtung der Ideen, die Grosse in seinen Text einfließen lässt. Was phänomenologisch als Austausch und Zirkulation der Ideen zwischen den Subjekten erscheint und als solche von allen Subjekten programmatisch bewirkt werden soll, ist dahinter eine Anregung aller innersubjektiven Ideenproduktionen durch das gezielte Aufsuchen und In-die-Welt-Setzen entsprechender sinnlich-materieller Signale, vor allem durch Kunst und poetisch gestaltete Literatur. Gerade im Hinblick auf die angenommene Unvollständigkeit und Perfektibilität des eigenen Selbst und der eigenen Erkenntnisse muss der Ideenproduktion *systematisch* nachgegangen werden – und so spricht ja auch der metaphysische Teil der Seelenwanderungstheorie davon, dass noch „eine unendliche Menge von Erkenntnissen“ aus „eine[r] zahllose[n] Menge Seiten“ zu machen sei, um zu einer vollkommenen Liebe und Erkenntnis Gottes und seiner Selbst zu gelangen.<sup>721</sup> Dies bedeutet aber eben auch keine Beliebigkeit in der Ideen- und Kunstproduktion, sondern das gezielte Ermitteln der vorhandenen Ideenstrukturen und deren gezielte Transformation und Ergänzung. Der Mensch muss seine eigene dynamische Zusammensetzung und die fremden und eigenen Bestandteile seiner geistigen Produkte kennen und die Wege der Ideenentstehung beobachten, verstehen und befördern lernen. Ebenso ist es innerhalb des poetologischen Denkrahmens unabdingbar, dass der Schriftsteller den „Strom der Bilder, [...] Gedanken [...] Empfindungen und Ideen“<sup>722</sup> gezielt im Hin-

---

<sup>720</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 60, 63.

<sup>721</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 119, 120.

<sup>722</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 5 f.

blick auf die die individuellen Gedankenströme und die individuelle geistige Physiologie der zu erwartenden Leser nach assoziationspsychologischen Regeln arrangieren muss.

## 7. Die Historizität der (Glaubens-)Ideen

Die besondere Eigenart der Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre ist, dass diese nicht allein den spekulativen Vorgang der Seelenwanderung als solchen besprechen, sondern die positiven oder negativen psychischen Effekte der (zeitgemäßen) Vorstellung von der Seelenwanderung für das Leben des Einzelnen zum Thema erklären. Bereits die erste Analyse der Texte ergab daher ein explizit artikuliertes Bewusstsein der Sprecher darüber, dass die ausgeprägte Imagination einer Seelenwanderung für eine Überwindung räumlicher und zeitlicher, sozialer und kultureller Distanzen in der Vorstellung sorgt und von daher wiederum direkte Auswirkungen auf die Vorstellung und Wahrnehmung der realen Verhältnisse haben kann – und sei es nur dadurch, dass jede konkrete Imagination der Seelenwanderung die Möglichkeit einer realen Überwindung jener Distanzen überhaupt erst gedanklich vorbereitet. Spätestens anhand der Auseinandersetzung Schlossers mit Shaftesbury und dem Nutzen oder Schaden der Religionen wurde deutlich, dass das Seelenwanderungsthema von den Autoren tatsächlich deshalb profiliert wird, um die pädagogische Rolle von Glaubensvorstellungen im Allgemeinen zur Diskussion zu stellen. Mit Hilfe des Themas bringen sie zur Anschauung, dass menschliche Ideen nicht nur eine Abbild- sondern auch eine Vorbildfunktion in Bezug auf die Wirklichkeit besitzen, insofern der Mensch seine Handlungsmotive und tatsächlichen Handlungen letztlich intentional an ihnen ausrichtet. Gerade in der überzeitlichen und übersubjektiven Perspektive auf den menschlichen Erkenntnisgang, die in der Seelenwanderungstheorie eingenommen wird, zeigte sich zudem sehr eindringlich eine historische Einsicht in die Relativität, Pluralität, ständige Transformation und vom Menschen nicht völlig einholbare Objektivität aller Vorstellungen, Begriffe und Wahrheiten. Es ist nur konsequent, dass diese Relativität auch die Seelenwanderungsvorstellung selbst betrifft. Im Seelenwanderungsdiskurs der 1780er Jahre steht also weniger der spekulative Glaubensinhalt der Seelenwanderung im Speziellen zur Verhandlung als vielmehr die Gemachtheit und Sinnhaftigkeit von Glaubensvorstellungen im Allgemeinen.

Ob mit der vorgestellten Veränderung aller subjektiven Perspektiven und Ideen im Verlauf der Seelenwanderung oder mit dem real vollzogenen Vergleich antiker und aktueller, eigener und fremder Glaubensvorstellungen miteinander – im 18. Jahrhundert setzt sich immer stärker die Auffassung von einer diachronen Transformation aller menschlichen Vorstellungen und Sichtweisen durch, von ihrer Historizität. Diese neue historisierende Auffassung betrifft selbstverständlich auch

die eigenen Vorstellungen, und so sieht sich der Mensch der europäischen Aufklärung vor allem auch konfrontiert mit dem Gewachsensein und der Relativität des eigenen Wissens, der eigenen Vorstellungen, Begriffe, Glaubensinhalte und Wahrheiten. Die Seelenwanderungstheorie versucht diese epistemische Beschränktheit jedes einzelnen Individuums mit der Vorstellung einer darüber hinausgehenden, teleologischen Entwicklungsordnung aufzufangen, in die der einzelne Mensch eingebunden ist. Darüber hinaus finden sich in der Mehrheit der Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre auch Überlegungen dazu, wie sich das Verhältnis von kollektiven Glaubensvorstellungen und Wirklichkeit im Verlauf der Zeit darstellt, welche moralischen Auswirkungen unterschiedliche Glaubensinhalte zu unterschiedlichen Zeiten auf den Menschen hatten und inwiefern sich daraus etwaige Prinzipien ermitteln lassen, die einer allgemeinen ideologischen Entwicklung der gesamten Menschheit im Verlauf der Zeit zugrunde liegen. In Anbetracht dessen steht zur Untersuchung, in welchem Zusammenhang die Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre zu dem sich entwickelnden Bewusstsein um die Historizität der (Glaubens-)Ideen stehen. Fungiert die Seelenwanderung selbst als Modell für geschichtliche Transformationsprozesse? Und in welchem Maße wird die Geschichtlichkeit und Übergängigkeit der aktuellen Seelenwanderungstheorien selbst reflektiert?

## 7.1 Lessing

Schon das zentrale Argument in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ lautet, dass die Unterschiede unter den Glaubensvorstellungen der „positiven Religionen“ in der Welt nicht vorschnell als vom Christentum abweichende „Irrthümer[ ]“ betrachtet werden sollten, sondern vielmehr als Indizien für einen allgemeinen geschichtlichen „Gang [...], nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein [hat] entwickeln können und noch ferner entwickeln soll“.<sup>723</sup> Die Etappen göttlicher Offenbarung in der Geschichte des Judentums und Christentums seien dahingehend als Etappen einer allumfassenden „Erziehung des Menschengeschlechts“ zu verstehen, die aus pädagogischer Rücksicht an den jeweiligen historischen Entwicklungsgrad des menschlichen Verstandes angepasst worden seien.<sup>724</sup> Wie bei jeder wahren Offenbarung und Erziehung sei das Ziel auch hier die Anleitung zu einer Emanzipation des Schülers vom Erzieher und zur Fähigkeit einer selbständigen Weiterentwicklung der eigenen Erkenntnisse.<sup>725</sup> Dem „Alter der Kindheit“ entsprechend sei die Erziehung des noch „so rohen Volkes“ der Israeliten von Gott daher zunächst direkt durch göttliche Eingriffe im

---

<sup>723</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, „Vorbericht des Herausgebers“, S. 489.

<sup>724</sup> Vgl. LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 490.

<sup>725</sup> Vgl. LESSING 1979 [1780]: Erziehung, §§ 4 u. 83, S. 490 u. 508.

Diesseits und „durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen“ bewirkt worden,<sup>726</sup> weil ein Glauben an eine „Unsterblichkeit der Seele“ und „die damit verbundene Lehre von Strafe und Belohnung in einem künftigen Leben“ in den unmittelbar sinnlichen Vorstellungen dieses Volkes noch nicht vorhanden waren.<sup>727</sup> Erst mit dem „Fortgang des gemeinen Verstandes“ und den Erfahrungen einer sich veränderten Umwelt seien Einzelne des Volkes empfänglicher für weitere Vorstellungen geworden.<sup>728</sup> Als menschliche „Vorübung auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele“ sei dann durch Gott und eine prophetische Vermittlung „z. E. die göttliche Androhung, die Missethat des Vaters an seinen Kindern bis ins dritte und vierte Glied zu strafen“, eingeführt worden: „Dieß gewöhnte die Väter in Gedanken mit ihren spätesten Nachkommen zu leben, und das Unglück, welches sie über diese Unschuldige[n] gebracht hatten, voraus zu fühlen“.<sup>729</sup> Es bewirkte also bereits eine innere Antizipation der eigenen Taten und ihrer Folgen über das eigene Leben hinaus. Nachdem aber das „Elementarbuch“ des sinnlichen und bildlichen Unterrichts seinen Sinn erfüllt und die mehr oder weniger direkten Offenbarungen des Alten Testaments ausgedient hatten, musste „[e]in besserer Pädagog [...] kommen“, und „Christus kam“.<sup>730</sup> In seiner Reform der göttlichen Lehren sei dieser unter anderem ein „zuverlässige[r], praktische[r] Lehrer der Unsterblichkeit der Seele“ gewesen, der anstatt von direkten, „zeitliche[n] Belohnung[en] und Strafen“ nunmehr auch von Strafen und Belohnungen in einem künftigen Leben sprach, wenn auch mit einem weiterhin recht bildlich und sinnlich vermittelten Gehalt.<sup>731</sup> In der Gegenwart nun, „in dem Knabenalter des Menschengeschlechts“<sup>732</sup>, sei der menschliche Verstand aber teilweise schon über diese Lehren hinaus gereift; und

[...] so wie wir allmähig, zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?<sup>733</sup>

Wie schon bei der Erläuterung der Rede von der generationenübergreifenden Strafe im Alten Testament geht die Intention auch hier dahin, dass die christliche „Lehre von der Unsterblichkeit der Seele“ nicht buchstäblich und also physisch oder metaphysisch zu verstehen ist, sondern als bildlich gemeinte Lehre, die eigentlich auf die konsequente Antizipation der möglichen Folgen des eigenen Handelns und Daseins hinaus will. In diesem Sinne bedeutet die Unsterblichkeitslehre eine voll-

<sup>726</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, §§ 18 u. 16, S. 493 u. 492.

<sup>727</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, §§ 17 u. 22, S. 492 u. 493.

<sup>728</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 31, S. 497; vgl. § 38, S. 498.

<sup>729</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 44, S. 500.

<sup>730</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, §§ 50 u. 53, S. 501.

<sup>731</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, §§ 58 u. 55, S. 502; vgl. § 61, S. 503.

<sup>732</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 71, S. 504.

<sup>733</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 72, S. 505.

ständige Verinnerlichung der Moral, die unabhängig von offenbarten oder gesellschaftlich aufgestellten Regeln und unabhängig von der Androhung direkter physischer oder ins Jenseits projizierter Bestrafungen ist und allein aus der selbständigen Reflexion über das eigene Handeln und seine nachhaltigen Auswirkungen entsteht. Wie schon im Alten Testament sind auch die in der neuen Offenbarung angeführten Wahrheiten für Lessing nur als relative Wahrheiten zu verstehen, die für einen bestimmten historischen Adressaten mit einem je eigenen Stand von Vorstellungen und von Vernunft formuliert sind.

Der Text führt nun aus, dass es daher in der Gegenwart auch dem aktuellen Grad der Vorstellungen und des Verstandes entsprechende „geistige[ ] Gegenstände[ ]“ und mehr vernünftige Mittel und Wege für den Menschen geben sollte, um „auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unsrer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott, geleitet werden [zu] können“.<sup>734</sup> In Zukunft sollten sich dann auch diese neuen Mittel, Wege, Vorstellungen und Begriffe einmal gänzlich erübrigen, wenn der Mensch durch den Gang der Erziehung selbständig zu vernünftigem und richtigem Handeln und zu den wahren Begriffen kommt und unabhängig von all jenen mehr oder weniger bildlich gebrauchten Vorstellungen wird. Denn:

Die schmeichelnden Aussichten, die man dem Jünglinge eröffnet; die Ehre, der Wohlstand, die man ihm vorspiegelt: was sind sie mehr, als Mittel, ihn zum Manne zu erziehen, der auch dann, wenn diese Aussichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend sey.<sup>735</sup>

Eine solche „Ausbildung [der] geoffenbarte[n] Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig“.<sup>736</sup>

Bis zu dieser Stelle ist im Text noch keine Rede von Seelenwanderung und Wiedergeburt, aber schon bis hierin überschneidet sich der Gehalt der Erziehungsschrift wesentlich mit den Gehalten der Seelenwanderungstexte, die in den Folgejahren erscheinen werden. Ihre gemeinsame Ausgangsposition ist erstens die Annahme einer grundsätzlichen Relativität der Ideen und Begriffe, die dem Menschen entsprechend zu dem jeweiligen Grad seiner leibseelischen Organisation und Perception zur Verfügung stehen, und zweitens die Annahme einer allmählichen Annäherung dieser historisch gebundenen Menschheitsideen an überzeitlich gültige, ursprüngliche und absolute, ideale Wahrheiten. Drittens sollen diese Annäherung vor allem durch einen konsequenten Wechsel der individuellen Perspektiven und durch die vergleichende Abstraktion von den Perspektiven und den historischen Manifestationsformen der Wahrheiten gewonnen werden können.<sup>737</sup>

---

<sup>734</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 80 u. 77, S. 507.

<sup>735</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 83, S. 508.

<sup>736</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 76, S. 506.

<sup>737</sup> Siehe Kap. II.5 in dieser Arbeit.

An der zuletzt zitierten Stelle stellt die Erziehungsschrift dem Menschen neue, geistigere, „nähere und bessere Begriffe“ von Gott und der Welt in Aussicht und weist dann darauf hin, dass auch diese „schmeichelnden Aussichten“ wie alle ideologischen „Mittel“ der Erziehung irgendwann hinfällig werden, wenn der Mensch zu völliger Autonomie der Vernunft und Moral erwachsen ist. Direkt darauf folgt dann zwar die ernüchternde Feststellung, dass der gegenwärtige Mensch diese „höchste[n] Stufen der Aufklärung“ wohl nicht mehr erleben wird,<sup>738</sup> aber diese Feststellung wird abschließend in eine tröstende Aussicht auf die Möglichkeit wiederholter Erdenleben überführt: „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? [...] Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“<sup>739</sup> Dieser unerwartete Schluss mit seiner relativ abrupten Verschiebung der Inhalte weg von der aufklärerisch-kritischen Analyse und Darstellung einer Religionsgeschichte und hin zu einer metaphysischen Spekulation hat in der Rezeption des Textes bis in die Gegenwart für Irritationen und für die wiederholte Unterstellung eines überkommenen Seelenwanderungsglaubens bei Lessing gesorgt, ohne damit zu einer befriedigenden Erklärung zu führen.<sup>740</sup>

In seiner umfangreichen Monographie, die der Theologe Daniel Cyranka jüngst eigens zum Thema „Lessing im Reinkarnationsdiskurs“ vorgelegt hat, zeigt dieser, dass Lessings Erziehungsschrift und das dort enthaltene Seelenwanderungsthema nur zu verstehen sind, wenn man sie als direkte interne Bezugnahmen auf eine historische Debatte begreift, die durch William Warburton und Hermann Samuel Reimarus angestoßen wurde: Warburton, Reimarus und Lessing diskutieren dabei die pragmatische Funktion der verschiedenen antiken und christlichen Unsterblichkeits- und Bestrafungsvorstellungen im Hinblick auf die moralische Steuerung und Erziehung des Menschen.<sup>741</sup> Cyranka weist dabei auch auf die schon historisch vorhandene Differenzierung der Seelenwanderungsvorstellungen hin, die (mit Warburton und Reimarus) zwischen buchstäblich und sinnbildlich gemeinten Lehren sowie deren esoterischem bzw. exoterischem Gebrauch unterscheidet.<sup>742</sup> Die Seelenwanderungsvorstellung in der Erziehungsschrift jedoch ordnet Cyranka jedoch nicht etwa einem sinnbildlichen, exoterischen und pragmatischen Einsatz zur moralischen Erziehung des Lesers zu, sondern versteht sie ausdrücklich als eine buchstäbliche, „esoterisch“ gemeinte und von Lessing ge-

---

<sup>738</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 81, S. 507; vgl. § 90, S. 509.

<sup>739</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, §§ 98 u. 100, S. 510; vgl. §§ 90–100, S. 509 f.

<sup>740</sup> Für einen Forschungsüberblick siehe Anm. 12 auf S. 9 in dieser Arbeit. Vgl. zuletzt die Analyse von Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN 2011: Lessings origenistische Philosophie, welcher die Seelenwanderungsidee von Leibniz bis Lessing im Kontext der origenistischen Apokatastasislehre interpretiert und Lessing hierfür in abgewandelter Form entstehen sieht: „Lessing verteidigt nun [in der Erziehungsschrift, MH] die origenistischen Schwärmer, er akzeptiert ihre Lehre und tadelt allein ihre Ungeduld“ (ebd., S. 153).

<sup>741</sup> Vgl. CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 253–406. Siehe auch S. 58 in dieser Arbeit.

<sup>742</sup> Vgl. CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 347 et passim.



glaubte Lehre, als „eine Art vernünftiger Seelenwanderung“, die eine reale oder zumindest wahrscheinliche „Vollendungsmöglichkeit für das konkrete Individuum“ aufzeigen soll.<sup>743</sup> Lessing propagiere, dass diese Vorstellung die letzte Stufe innerhalb der skizzierten glaubensgeschichtlichen Entwicklung des Menschen (von der angeborenen natürlichen Religion über die positive oder Offenbarungsreligion zur sogenannten vernünftigen Religion) einnehmen könnte, dass „sie – in transformierter vernünftiger Gestalt – die der vernünftigen Religion angemessene Individualeschatologie sein könnte“.<sup>744</sup>

Dabei übersieht nicht nur Cyranka, dass der gesamte Text zuvor erstens gerade die pädagogische und bildliche Moralfunktion – also die exoterische Seite – von Jenseitsvorstellungen betont und zweitens auf deren permanenten Übergangskarakter hinaus will, bevor er auf die Vorstellung wiederholter Erdenleben nach dem Tode zu sprechen kommt, die folglich als eine ebensolche temporäre Übergangsvorstellung mit exoterischer Leitfunktion zu begreifen ist. Gerade nachdem die bisherige Entwicklungsreihe historischer Glaubensideen dargestellt und in theoretischer Form über deren gegenwärtige und künftige Fortsetzung spekuliert wurde, scheint die Wiedergeburtsidee doch mehr exemplarisch für eine jener gedachten und möglichen Vorstellungen der nahen Zukunft einzustehen, die den „Jüngling[ ] [...] zum Manne [...] erziehen“ könnten, als dass Lessing (oder der Text) die reale Möglichkeit solcher Wiedergeburten ernsthaft propagieren würde. Da aber die natürliche Entwicklungsgeschichte des Menschen in Lessings Augen gerade auf die Ablösung von allen buchstäblich verstandenen und sinnlich vorgestellten Unsterblichkeitslehren hinsteuert, kann auch kein Seelenwanderungsglauben am Schluss der Entwicklung stehen. Mit der Seelenwanderungsidee inszeniert die Erziehungsschrift nur eine der möglichen Übergangsvorstellungen (zwischen den gegenwärtigen, positiven Religionen und der vernünftigen Religion der Zukunft), bei denen es – wie schon bei den zuvor dargestellten Unsterblichkeitsvorstellungen – weni-

---

<sup>743</sup> Vgl. CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 390 f.: „Hier – am Ende der *Erziehungsschrift* – stellt er [Lessing] dem universaleschatologischen Modell die individuelleschatologische Frage anhand der Seelenwanderungsvorstellung an die Seite. Er skizziert damit die Vollendungsmöglichkeit für das konkrete Individuum angesichts der (anbrechenden) Vollendung der menschheitlichen Vernunft und Moral im neuen [...] Zeitalter [...]. Diese Seelenwanderungsvorstellung charakterisiert Lessing in den letzten drei Paragraphen noch etwas näher als Erlangung neuer ‚Kenntnisse‘ und ‚Fertigkeiten‘, als Vernunftentwicklung des Menschen. Damit wendet er sich gegen die exoterische, moralische Seelenwanderungsvorstellung, die Reimarus positiv [...] aufgegriffen und gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen erwogen hatte, und bringt eine Art vernünftiger Seelenwanderung ins Spiel. Es ist vor dem Hintergrund der Unterscheidungen Warburtons evident, daß Lessing sich hier nicht an der *exoterischen*, moralischen sondern an der religions- und philosophiegeschichtlich jüngeren *esoterischen* Seelenwanderungsvorstellung orientiert. Das ist vielleicht nicht neu, aber populär! Georg Schades Vorstellung einer ‚vernünftigen Metempsychosis‘ [...] könnte hier ihren Platz haben.“ Zu Schades geheimengesellschaftlicher Vorstellung einer „vernünftigen Metempsychosis“, die rein rational aus den vorhandenen Naturgesetzen, aus erkenntnistheoretischen Implikationen und aus dem zeitgenössischen theologischen Wissen abgeleitet werden könne, vgl. MULSOW 1999: Vernünftige Metempsychosis.

<sup>744</sup> CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 402.

ger um die tatsächliche Gültigkeit der vorgestellten Sache geht, als um ihr Steuerungs- und Motivationspotenzial in der Erziehung zu einem eigenständigem und moralisch nachhaltigem Handeln und Denken. Schon der stilistische Wechsel in die Frageform und die zitierte Rede sowie die Annäherung an die Form der erlebten (Gedanken-)Rede deutet dahingehend den fiktionalen bis poetischen Status der abschließenden Paragraphen an.<sup>745</sup> Hier spricht die Erzählinstanz des Textes auch auf formaler Ebene nicht mehr mit der bisherigen glaubenskritischen Stimme, sondern führt mimetisch vielmehr die Stimme jener unreifen „Schwärmer“ vor, auf die sie direkt zu sprechen kommt. Speziell für diese ist eine solche Wiedergeburtsidee bestens geeignet, um die richtigen nachhaltigen Denkbewegungen anzuregen, solange „der Mensch [...] von dieser [seiner vorgestellten, MH] Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen, [...] nöthig haben wird“ und noch nicht „das Gute thu[t], weil es das Gute ist“.<sup>746</sup> Selbst hier würde die Seelenwanderungsvorstellung nicht zu einem festen Teil der kommenden vernünftigen Religion werden,<sup>747</sup> sondern zu einer Überführungsvorstellung, welche die Schwärmer von ihrer positiven zur künftigen Vernunftreligion leitet. Für den aufgeklärten Leser dagegen, welcher den „geistigen“ und rationalen Gehalt der Erziehungsschrift versteht und ihre Vision einer vollständigen Aufklärung bereits völlig aus rationalen Urteilen und Motiven unterstützt, ist die Seelenwanderungsvorstel-

---

<sup>745</sup> Das Mittel der zitierten Rede und autonomen Gegenrede findet sich in LESSING 1979 [1780]: Erziehung, S. 509 f.: „§. 93. [...] die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muß jeder einzelne Mensch [...] erst durchlaufen haben. – In einem und eben demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen seyn? [...]“ §. 94. Das wohl nun nicht!“ Ein deutliche Merkmal für den anstehenden Wechsel in die Form der erlebten Rede ist die Häufung interjektionsartiger Ausrufe wie: „Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? [...] Nie? – Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger!“ (§§ 81–82, S. 507), wie: „Was der Kunst mit dem Einzeln gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen? Lästerung! Lästerung!“ (§ 84, S. 508), oder wie: „Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß [...]“ (§ 92, S. 509) Der endgültige Wechsel in die erlebte (und zitierte) Rede der „Schwärmer“ vollzieht sich dann offenbar am Übergang von § 90 zu § 91 (S. 509): „§. 90. [...] Der Schwärmer [...] kann diese Zukunft nur nicht erwarten. [...] Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseyns reifen. [...]“ §. 91. Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln.“ Schon Karl Eibl verweist auf den konstitutiven Charakter der uneigentlichen Rede an der Erziehungsschrift. Zudem macht er die Uneigentlichkeit an der Analyse der inhaltlichen Gesamtargumentation des Textes und nicht an Stilmerkmalen fest. Wenn sich alle intersubjektiv vermittelten Wahrheiten für Lessing zwangsläufig vom ursprünglichen Wahrheitskern entfernen müssen – so seine Interpretation –, dann ist der spekulative, wiedergeburtserwartende Ausblick in die Zukunft nicht der Versuch einer buchstäblichen Wahrheitsvermittlung und auch „nicht etwa ein argumentativer Unfall Lessings, sondern strikte Konsequenz aus seinen Voraussetzungen, da unter Kontingenz-Bedingungen anders auf Nicht-Kontingentes überhaupt nicht hingewiesen werden kann. Die Rede von der Metempsychose ist ebenso ‚uneigentliche‘ Rede unter Kontingenz-Bedingungen wie die des Richters.“ (Karl EIBL: Lauter Bilder und Gleichnisse. Lessings religionsphilosophische Begründung der Poesie. In: DVJS 59 (1985), 224–252, hier S. 246.) Als das „Nicht-Kontingente“ an Lessings Ansicht versteht Eibl offenbar die teleologische Annahme, der Menschen sei irgendwann doch noch zu jener völligen Aufklärung bestimmt.

<sup>746</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 85, S. 508.

<sup>747</sup> So die Lesart von CYRANKA 2005: Reinkarnationsdiskurs, S. 402.

lung nicht mehr als ein zu glaubender Geisteszinhalt gedacht und wird gleichfalls nur noch als mögliches pädagogisches Mittel ihrer Weitervermittlung angeboten.

Lessing untersucht das differenzierte moralpädagogische Potenzial von bildlichen Aussagen über die „Unsterblichkeit der Seele“ an diesem Text eben nicht nur an historischen Quellen und stellt „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ theoretisch dar, sondern er gebraucht dieses Potenzial von Glaubensideen abschließend ganz pragmatisch für die Erziehungsleistung seiner eigenen Schrift. Denn wenn es gilt, den Leser zu den „höchste[n] Stufen der Aufklärung“<sup>748</sup> zu bringen, wenn es für diesen gilt, moralisch selbständig reflektieren zu lernen und sich dafür in sukzessiven Schritten von dem Gebrauch bildlich-sinnlicher Lehren zu befreien, dann hat die Seelenwanderungsvorstellung aus historischer Perspektive tatsächlich ein höheres Potenzial im Vergleich zu den Jenseitsvorstellung des Neuen Testaments. Denn das Jenseits in der Seelenwanderungsvorstellung ist kein über- oder unterirdisches Jenseits wie der Himmel, die Hölle oder das Fegefeuer, sondern es repräsentiert das künftige irdische Diesseits. Als (imaginierte) Verlängerung des Subjekts in die Vergangenheit und Zukunft der eigenen Handlungen und als Antizipation der Auswirkungen dieser Handlungen auf alle möglichen anderen Subjekte konzentriert dieses Jenseits die Vorstellungskraft und das irdische Engagement eines Menschen also primär auf die konkreten, überindividuellen Zusammenhänge, in die dieser mit seinem singulären Leben und Wirken auf Erden tatsächlich verflochten sein könnte. Dieses Jenseits verausgabt den menschlichen Geist nicht mit konkret kaum vorstellbaren, empirisch unzugänglichen und naturwissenschaftlich unwahrscheinlichen metaphysischen Spekulationen (abgesehen von dem Seelenwanderungsvorgang selbst). Die „höchste[n] Stufen der Aufklärung“ zu erlangen, erfordert gemeinsame Anstrengungen und Zielsetzungen, die das Leben und die Perspektive des Einzelnen übersteigen und auch dann noch verfolgt werden müssen, wenn ihre Erfüllung für den Einzelnen nicht zu erleben ist.<sup>749</sup> Dies erfordert eine besonders flexible und weitreichende Vorstellungskraft der Subjekte, die nicht mehr primär am eigenen Selbst und dessen Erlösung in einem spekulativen Jenseits ausgerichtet sein darf, und es erfordert, die tatsächlichen Funktionen und Auswirkungen von Glauben, Ängsten, Wünschen und allgemeinen Ideen rational zu reflektieren. Gerade aber die Vorstellung von dem notwendigen Wandel und der notwendigen Pluralität der Ideen und Perspektiven in der Seelenwanderung kann jene relativierende, übersubjektive und übergeschichtliche Orientierung der Ideen des Einzelnen vorbereiten, die hierzu erforderlich ist – zumindest

---

<sup>748</sup> LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 81, S. 507.

<sup>749</sup> Vgl. LESSING 1979 [1780]: Erziehung, § 92, S. 509: „Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert?“

in der radikalaufklärerischen Perspektive derjenigen Texte, die in den 1780er Jahren zum ideologischen und moralpädagogische Potenzial der Seelenwanderungsidee Stellung nehmen. Dass dies auch die anderen Seelenwanderungstexte dieses Jahrzehnts betrifft, soll im Folgenden an besonders herausragenden Beispielen erläutert werden.

## 7.2 Anonymus, Teil 1

Unter diesen Texten sind die anonymen „Beyträge“ von 1785 hervorzuheben. Sie befassen sich mit der Ausformulierung und Analyse dieses gegenwärtigen christlichen Vermittlungs- und Veranschaulichungspotenzials der Seelenwanderungsidee, das bei Lessing nur implizit genutzt und vorgeführt wird. In Bezug auf die Funktion der Seelenwanderungsidee fragen sie: „Was ist sie also uns Christen, und aus welchem Gesichtspunkte ist sie am besten anzusehen?“<sup>750</sup> Und weil sie die Idee aufs engste verwandt mit der Idee von der Unsterblichkeit der Seele sehen, „versteht [es] sich ja von selbst, daß unsere Hypothese [...] erfunden worden ist, um die muthmaßliche und wahrscheinliche Beschaffenheit dieser allgemein gewiß gemachten Fortdauer [der Seele] näher zu bestimmen“.<sup>751</sup> Wie auch schon in Lessings Erziehungsschrift ist die Seelenwanderungsidee für die „Beyträge“ also eigentlich eine Variante der Idee von der Unsterblichkeit der Seele, in deren Vergleich erstere als eine historische Manifestationsform unter anderen erscheint.<sup>752</sup> Die Beschäftigung des Menschen mit solchen Unsterblichkeitsideen soll letztlich dahin führen, eine immer klarere Vorstellung von der sonst nur sehr dunkel gedachten Unsterblichkeit, Fortdauer oder Bestimmung des Menschen nach dem Tode zu erlangen, und dies sei auch noch der aktuelle Zweck jeder Beschäftigung mit der Seelenwanderungsidee.

Gehn Sie einmal die allgemeinen Begriffe des größten Haufens der Menschen, selbst der Christen aus allen Klassen, Ordnungen und Ständen durch, unsre künftige Zustände, Seligkeit oder Unseligkeit nach dem Tode betreffend, sinds nicht [...] lauter unbestimmte allgemeine Sätze, die eben dieser Unbestimmtheit und Allgemeinheit wegen so wenig Sensation und Eindruck machen?<sup>753</sup>

Hier mangle es vor allem an konkreten erfreulichen, „seligen“ Vorstellungen von dem Zustand des Menschen nach dem Tode; denn anders als beim jenseitigen Zustand der Glückseligen beschreibe die Schrift des Neuen Testaments den jenseitigen Zustand der Unglückseligen „weit deutlicher, eindringender, stärker, sinnlicher und bilderreicher“<sup>754</sup>. Dieses Ungleichgewicht bestehe deshalb, „weil uns die

---

<sup>750</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 94.

<sup>751</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 97.

<sup>752</sup> Wie weiter unten aufzuzeigen ist, versuchen die „Beyträge“ tatsächlich einer Geschichte der Seelenwanderungsvorstellung und ihrer sich wandelnden Funktionen beim Menschen nachzuspüren.

<sup>753</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 98.

<sup>754</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 100.

Szene [des jenseitigen Unglücks der Bösewichter] näher liegt, als jene, folglich begreiflicher ist“<sup>755</sup>, bzw. „weil wir uns schon hier [auf Erden, MH], entweder durch traurige Selbsterfahrung, oder durch die mitgetheilten Erfahrungen anderer einen ziemlich richtigen Begriff vom sittlichen Elende machen können. Denn wie viele tragen nicht schon hier ihre Hölle mit sich herum?“<sup>756</sup> Auch im Hinblick auf die spezifische Rolle des Seelenwanderung wird dagegen betont: „[...] aber wie wenige haben Sinn für wahre moralische und intellektuelle Menschenglückseligkeit, die Vorkost des Himmels!“<sup>757</sup>

Erfahrungsgesättigte Vorstellungen und Begriffe vom Leid und von Strafen hat der Mensch demnach also zu genüge, so dass die in der Heiligen Schrift verwendete Darstellung von der Bestrafung der Bösen in der Hölle nur als eine Projektion diesseitiger Begriffe ins Jenseits aufzufassen ist. Auf der anderen Seite gelte: „Das Bild unsrer höhern Seligkeit ist uns zu fern, zu unbegreiflich, als daß schon hier im Lande der Täuschungen und Sinnlichkeiten die Seele des gewöhnlichen Menschen nur die äussersten Umrißlinien fassen könnte [...].“<sup>758</sup> Die Darstellung des Neuen Testaments sei daher den menschlichen Erfahrungen, Vorstellungen und Erkenntnissen angepasst, die sich immer nur in einer „succeßiven Annäherung zur göttlichen Vollkommenheit“ befänden, und so sei die Darstellung negativer Folgen im Jenseits zwangsläufig deutlicher und sinnlich anschaulicher geworden als die Darstellung positiver Folgen im Jenseits.<sup>759</sup> Die „Hölle“, die viele Menschen bereits im Diesseits „mit sich herum“ tragen, ist vom Text als ein expliziter und anschaulicher Hinweis auf die gelungene Rückprojektion und Introjektion (bzw. Entsinnlichung und Vergeistigung) der neutestamentarischen Bestrafungsmoral intendiert, welche schon in Lessings Erziehungsschrift als der zentrale Weg der geistigen Höherentwicklung des Menschen verstanden wird. Der christliche Mensch kennt und lebt demnach zwar schon seine Höllen auf Erden – das heißt er hat die nötigen Abschreckungs- und Bestrafungsmechanismen in Bezug auf moralisch verwerfliche Taten bereits verinnerlicht, und er leidet daher tatsächlich bereits im Hier und Jetzt unter den vorgestellten negativen Auswirkungen und künftigen Sanktionen seiner Taten. Ein Defizit im Ideenhaushalt statuiert der Text dagegen auf Seiten der menschlichen Vorstellungen von der „wahr[e] moralische[n] und intellektuelle[n] Menschenglückseligkeit“. So wie schon das Neue Testament keine konkreten Begriffe hierfür verwenden konnte, weil der Mensch sie noch nicht besaß, so wird bemängelt, dass der Mensch weiterhin keine konkreten Vorstellungen von der „Vorkost des Himmels“ hat bzw. keine Jenseits- und auch keine Rückprojektionen vom

---

<sup>755</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 100.

<sup>756</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 102.

<sup>757</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 102 f.

<sup>758</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 102.

<sup>759</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 100, vgl. 100–102.

Himmelsglück auf Erden verwendet. Der Mensch kennt seine ihm möglichen Himmel demnach noch nicht wirklich; und er hat die nötigen Leitbilder und Honorierungsmechanismen in Bezug auf moralisch lobenswerte Handlungen noch nicht ausreichend verinnerlicht. Deutlicher kann ein theoretisches Plädoyer für die Herstellung und den Nutzen von Leitvorstellungen (neben Schlossers Konzept des Glückseligkeitsgemäldes) kaum ausfallen.

Wie schon weiter oben gesehen, laufen auch die „Beyträge“ jetzt genau auf diesen Nutzen der Seelenwanderung als Sache aber auch als Idee hinaus: Konkretere Unsterblichkeits- und Glückseligkeitsbegriffe erlangt der Mensch demnach erst auf der Basis von vielfältigen künftigen „Belehrungen, Prüfungen, Erfahrungen“, und diese gilt es nun systematisch zu erlangen, in Teilen natürlich auch schon in diesem Leben, da der Mensch „manche kleine Mittelsprossen erst zu durchsteigen haben sollte, eh er sich zu einer neuen Hauptstufe der Vollkommenheit aufschwingen kann“.<sup>760</sup> Auf der einen Seite soll die Möglichkeit einer Vervollkommnung von Leitideen der Glückseligkeit also erkenntnis- und naturphilosophisch durch die hypothetische Seelenwanderung erklärt werden. Auf der anderen Seite führt die Idee einer Seelenwanderung aber auch von sich aus zu einer Reflexion über die eigenen positiven Glaubensinhalte und Leitvorstellungen, über deren psychischen Voraussetzungen, Mechanismen und Folgen, und sie motiviert so bereits als bloße Idee zu anhaltenden Selbstbildungs- und Erfahrungsaustauschprozessen – unabhängig von der etwaigen Existenz einer realen Seelenwanderung in der Natur. Die Seelenwanderungsidee wird damit gewissermaßen zu einer Leitidee jeder (Leit-)Ideenproduktion.

Dieser bemerkenswerte Status zwischen einer bloßen Idee an sich und einer Idee der Ideenentwicklung bedingt, dass die Seelenwanderungsidee als heuristisches Modell der allgemeinen Höherentwicklung von Ideen auf sich selbst als Idee angewendet werden kann. So wie sich Glaubensinhalte und Unsterblichkeitsvorstellungen historisch weiterentwickelt haben, stellt sich nun auch die Seelenwanderungsidee selbst dem historischen Betrachter als eine Idee dar, die im Übergang begriffen ist und Transformationen der Entwicklung durchläuft – und demnach als Glaubensinhalt oder auch als heuristisches Modell der Ideenentwicklung noch lange nicht vollkommen ist. Explizit ausgesprochen wird dieser Befund am Ende der anonymen „Beyträge“, wo die unumgängliche Individualität einer jeden Vorstellung betont und auf die individuelle Organisation und Modifikation der Subjekte

---

<sup>760</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 103. Dass die methodische „Selbsterfahrung“ die wesentliche Voraussetzung für die Erziehung des Menschen darstelle, sei schon das wiederkehrende Argument für die Seelenwanderung in Schlossers „Gesprächen“, erklären die „Beyträge“ (vgl. ebd., S. 108). Weil die Theorie auch bei Schlosser nur mittels „einer geübtern philosophischen Denkkraft“ (S. 109) gänzlich zu verstehen sei, wird in einer Anmerkung zudem verwiesen auf die „populären und faßlichen Begriffe von der *Menschenziehung*, dem Lieblingsgedanken des seligen *Leßing* – ohne daß dadurch die Sache an ihrem Wesen das geringste verliert“ (ebd.).

zurückgeführt wird. Die Erfahrung bestätige seit jeher den Satz: „Der Mensch glaubt eigentlich nur das, was er wünscht.“<sup>761</sup> Auch „[d]ie mannigfache [...] Verschiedenheit der Vorstellungen von dem Zustande der Menschenseele nach dem Ableben, hat ihren alleinigen Grund in der jedem Individuum eigenthümlichen Sinn- und Denkart [...]“<sup>762</sup>. So hoffe der „Philosoph“, im Jenseits diejenigen abstrakten Wahrheiten zu erlangen, nach denen er schon auf der Erde gesucht habe; der „Schwärmer“ verspreche sich dort die höchste Befriedigung gewisser Gefühle, von denen er sich hier schon gerne hinreißen lassen habe; und „[d]er Weichling, dem hier sinnlicher Genuß über alles gieng, glaubt auch dort nichts weniger als leer auszugehn“.<sup>763</sup> Aus diesem Grunde habe noch die beste „Hypothese“ und „Wahrheit“ jedes Menschen immer „blos relativen Werth; [...] [d]ie Hypothese eines Jeden [...] ist ihm die wahrscheinlichste und beste [...]“, und „[a]us gleichen Gründen scheint mir [...] die Seelenwanderungshypothese die beste“, führt der Verfasser der „Beyträge“ relativierend fort.<sup>764</sup> Da die subjektive Beschränktheit von Ideen nur durch einen systematischen Austausch von Erfahrungen und durch einen methodischen Vergleich der Perspektiven gehoben werden kann, wird die Seelenwanderung schließlich selbstreflexiv auf die unterstellte Irrtümlichkeit der Seelenwanderungsidee angewandt:

Die Metempsychose hat so Viele wider sich, weil jeder von diesen Vielen die Welt und seine Lage, mit all seinen Verhältnissen zu derselben, aus demjenigen Gesichtspunkte betrachtet, in welchem er jetzt steht; und auch wohl nicht anders betrachten kann, besonders je mehr Sensation die gegenwärtige Szene mit all den verschiedenen Veränderungen, die er darin erfahren hat [...] auf ihn macht. [...] alle folgende Szenen werden blos nach der gegenwärtigen beurtheilt, die freylich die allgemeine Grundlage derselben bleibt, ohne weiter groß an die Frage zu denken: Ob denn diese auch wohl einziger wahrer Maaßstab seyn kann; oder ob denn etwa der Mensch nicht vielmehr bey, durch und mit jeder Palingenesie in andere sehr verschiedene Verhältnisse kommen möchte, um seiner Bestimmung durch Selbsterfahrungen [...] näher zu kommen; ob er daher nicht natürlich immer abgeänderte Gesichtspunkte erhalten, woraus nothwendig immer andere und andere Beobachtungsergebnisse entstünden; und ob er daher nicht andere, entweder neue, oder doch die vorigen bestätigende Erfahrungen sammeln möchte?<sup>765</sup>

Ähnlich wie es im Kapitel II.5 an Schlossers „Gesprächen“ hergeleitet und dann an Herder und Goethe gezeigt wurde, wird die Seelenwanderung hier von einem metaphysischen zu einem allgemeinspsychologischen Prinzip erklärt. Der fundamentale vorstellungsverändernde Wandel soll in letzter Instanz auch die Vorstellung der Seelenwanderung betreffen und zu deren Prüfung, Aktualisierung und Entwicklung führen.

---

<sup>761</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 181.

<sup>762</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 182.

<sup>763</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 182 f.

<sup>764</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 184.

<sup>765</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 200 f.

### 7.3 Hippel

Auch im ein Jahr nach Lessings Erziehungsschrift erscheinenden letzten Band der fiktionalen „Lebensläufe“ von Theodor Gottlieb von Hippel wird die Seelenwanderungsidee mit einem breit angelegten geschichtsphilosophischen und zugleich heilsgeschichtlichen Szenario assoziiert (und zwar in einem Brief, der vom Vater des Protagonisten stammen soll). Danach durchläuft die menschliche Vernunft im Verlauf der Zeiten verschiedene Entwicklungsstadien, an welche entsprechend verschiedene Gesellschafts- und Staatsformen geknüpft sind. Die (fünf) historischen Entwicklungsstadien der Menschheit werden in der ihnen zugedachten chronologischen Reihenfolge als „Reich“ bzw. „Stand“ der „Unschuld“,<sup>766</sup> der „Sünde“<sup>767</sup>, der „Allmacht“, der „Gnaden“ und der „Herrlichkeit“ bezeichnet.<sup>768</sup> Während der Stand der Unschuld als ein paradiesartiger Naturzustand vorzustellen ist, in dem der Mensch in Familien und Sippen zusammenlebt, ist „[d]er Stand der Sünde, der Stand, da aus Familien allmählig Staaten wurden“<sup>769</sup>. „So wie die Welt jetzt ist, könnte man sie das Reich der Allmacht nennen. Das Reich der Gnaden wäre die körperliche Theokratie, wenn die Menschen anfangen allgemeine Weltgesetze zu machen“<sup>770</sup> und es wäre „ein durch Vernunft gereinigter Naturzustand, nach welchem die Vernunft den Menschen regiert, nach welchem er ihre ewigen Gesetze verehrt, ihnen folgt [...]“<sup>771</sup>. „Das Reich der Herrlichkeit wäre jenes Reich der Möglichkeit, wo wir alles um Gottes willen thäten [...]“<sup>772</sup> Die Vervollkommnung der Vernunft führt demnach also auch zu einer sich irdisch verwirklichenden Offenbarung und zur steigenden Erkenntnis und Liebe Gottes. Das zugrundeliegende geschichtsphilosophische Schema entspricht mithin jenem Schema bei Lessing und bei Schlosser: Als Ziel der Entwicklung des Menschen wird ein harmonisches Miteinander aller Menschen angenommen bzw. eine vollkommene, sich aufgrund der Orientierung aller Teile am Ganzen selbst erhaltende Weltordnung, die auf einer allmählichen Vervollkommnung, Verselbständigung und Angleichung der Vernunft aller Individuen gründen soll.

Was ist glaublicher, als daß die Menschen über kurz oder lang zu allgemeinen Weltgesetzen kommen werden, wo jedem Staate sein bescheiden Theil angewiesen ist, und wo, wenn der

---

<sup>766</sup> Theodor Gottlieb von HIPPEL: *Lebensläufe nach aufsteigender Linie nebst Beilagen A, B, C.* [Drei Teile in vier Bänden.] Dritter Theil. Zweiter [= vierter u. letzter] Band. Leipzig: Göschen, 1859, S. 129. Der Text erschien zuerst anonym: *Lebensläufe nach Aufsteigender Linie nebst Beylagen A, B, C. Meines Lebenslaufs Dritter Theil. Zweyter [= vierter u. letzter] Band. Beylage C. Beschluß.* Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1781.

<sup>767</sup> HIPPEL 1859 [1781]: *Lebensläufe IV*, S. 128.

<sup>768</sup> HIPPEL 1859 [1781]: *Lebensläufe IV*, S. 129; vgl. ebd., S. 108–149 et passim.

<sup>769</sup> HIPPEL 1859 [1781]: *Lebensläufe IV*, S. 128.

<sup>770</sup> HIPPEL 1859 [1781]: *Lebensläufe IV*, S. 108.

<sup>771</sup> HIPPEL 1859 [1781]: *Lebensläufe IV*, S. 129.

<sup>772</sup> HIPPEL 1859 [1781]: *Lebensläufe IV*, S. 108.



eine weiter gehen will, er alle übrigen vereinigten Staaten wider sich hat? Dieß verbesserte Völkerrecht, möcht' es doch bald kommen!<sup>773</sup>

Für den Einzelnen ergibt sich daraus ein pragmatisches Fazit. Entscheidend für die Umsetzung einer solchen an einer gelebten Vernunft ausgerichteten, menscheitsgeschichtlichen Vision ist – wie bei Lessing und den späteren Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre – die notwendige Ausrichtung des eigenen Lebens an positiven, diesseits- und handlungsorientierten Leitvorstellungen anstatt an einer negativen und an einem überirdischen Jenseits orientierten Sündenmoral (wie in Teilen der orthodoxen christlichen Lehren). Auch Hippels Text bedient sich hierzu nun der semantischen Anleihe an die (Leit-)Vorstellung einer Wiedergeburt und Neuankunft im Leben – die wenig später auch auf die Idee einer Seelenwanderung hinausführen wird. Er formuliert das Problem der richtigen Wahl der Leitvorstellungen aber nun ganz direkt:

Was kann es dem lieben Gott helfen, wenn ich, dem lieben Gott zu Ehren, meiner begangenen Sünden halber einen Trauerrock anlege, mit Klötzen an den Füßen gehe? Das nenn' ich die edle Zeit tödten [...] Es besser machen, durch Schaden klug, wie neu geboren werden, ein ander Leben anfangen, das heißt Buße thun, und dieß führt die Vergebung der Sünden mit sich. Das Bewußtseyn einer guten That, wodurch wir uns am Morgen des neuen Lebens auszeichnen, vertreibt die vorige finstere Nacht der Sünden! – Es ist so, als wenn man ein frisches Hemd anzieht!<sup>774</sup>

Diese Transformation des christlichen Konzepts einer spirituellen Wiedergeburt in ein allgemein lebenspragmatisches und psychologisches Prinzip, das die Möglichkeit einer ständigen Erneuerung und Neuausrichtung des personalen Selbst noch im Leben aufzeigt und die objektive Wirkung positiver Leitvorstellungen und Orientierungen, kommt auch Herders und Goethes bereits angeführtem Gebrauch der Palingenesie- bzw. Wiedergeburtsbegriffe sehr nahe.<sup>775</sup>

Die Rede von den Entwicklungsstadien der Menschheit kehrt noch einmal angewendet in Bezug auf den einzelnen Menschen wieder, als das Fortbestehen und die Geschichte des Einzelnen in der Natur selbst in diese Stadien unterteilt wird.:

Ich bin vielleicht sehr oft ein Ich gewesen. Man hat drei Reiche, das Mineral-, Pflanzen- und Thierreich, die könnte man, dünkt mich, Reich der Allmacht, Reich der Gnaden, Reich der Herrlichkeit nennen, besonders wenn man den Menschen als das letzte Thier in Erwägung zieht. Durch diese drei Reiche bin ich vielleicht schon durchgewandert.<sup>776</sup>

So wie die Gattung des Menschen sozial und politisch in eine offenbar prozessuale Ordnung des Kosmos eingebunden ist, erfährt sich auch noch der einzelne Mensch mit seinem Dasein als inhärenter Bestandteil einer gesellschaftlichen Ordnung und einer prozessualen Naturgeschichte. Die Genese des Einzelnen und der gesamten Gattung läuft demnach nach den gleichen Prinzipien ab und beiderseits auf einen Vervollkommnungsprozess hinaus.

---

<sup>773</sup> HIPPEL 1859 [1781]: Lebensläufe IV, S. 107.

<sup>774</sup> HIPPEL 1859 [1781]: Lebensläufe IV, S. 138 f.

<sup>775</sup> Siehe den Kap. II.5.3 in dieser Arbeit.

<sup>776</sup> HIPPEL 1859 [1781]: Lebensläufe IV, S. 149.

Wie auch schon bei Lessing sowie bei Schlosser und den folgenden Texten des Jahrzehnts besteht die Rolle der Seelenwanderungsidee innerhalb des spezifischen Kontextes nicht mehr vorrangig in einer metaphysischen Spekulation über die eigene Unsterblichkeit. Die Entwicklung des menschlichen Geistes wird in allen diesen Texten als der wesentliche Faktor für eine Höherentwicklung der Menschheit betrachtet, aber diese Entwicklung wird nicht als isoliertes Anwachsen einer (metaphysischen) geistigen Kraft der Vernunft und etwa als deren Befreiung vom körperlich-materiellen Dasein verstanden, sondern in einen direkten Zusammenhang gebracht mit einem damit einhergehenden Wandel der menschlichen Vorstellungen. Die Rolle der Seelenwanderungsidee in diesen Texten ist daher eine gezielt „ideologische“ (im historischen, ideenphilosophischen Sinne des Begriffs um 1800).<sup>777</sup> Es geht mit ihr um eine gezielte vorstellungstechnische Modifikation und Motivation des Einzelnen in seiner Gesamtwahrnehmung und -vorstellung der Welt. Mit Hilfe der Vorstellung einer kontinuierlichen Seelenwanderung des eigenen Selbst durch die Geschichte soll das eigene Leben einerseits als (durch kulturelle und natürliche, körperliche wie geistige Zusammenhänge) eingebunden in größere und kollektive Langzeitentwicklungsprozesse betrachtet werden; mit Hilfe der Vorstellung einer regelmäßigen Wiedergeburt, Palingenesie oder Wiederherstellung des Selbst soll andererseits die regelmäßige Reflexion, Neuordnung und Aktualisierung der eigenen Vorstellungen bewirkt werden.

#### 7.4 Herder

Herders drei „Gespräche über die Seelenwandrung“ von 1782 zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Aufmerksamkeit des historischen Seelenwanderungsdiskurses explizit und unmissverständlich auf die Existenz von mehreren unterschiedlichen Seelenwanderungsvorstellungen nebeneinander richten, die dann vorgestellt und diskutiert werden. Gleich Eingangs werden grundsätzlich drei Typen von Seelenwanderung in Bezug auf die Überschreitung oder Beibehaltung der Artgrenzen der Körper unterschieden: „[e]s giebt eine von unten herauf; Eine andre von oben hinab, rückwärts, eine dritte geht [...] in die Runde umher“. Beachtung findet dann aber in den ersten beiden Gesprächen zunächst nicht die als „sehr wahrscheinlich“ und als offensichtliches „Gesetz der Natur“ bezeichnete aufsteigende Variante, sondern die zweite und dritte Variante.<sup>778</sup> Zusammen mit Schlossers vermeintlich zyklischer Darstellung werden diese als Irrglauben analysiert und kritisiert. Der Text entwirft demgegenüber nochmals ganz eigene Begriffe von Seelenwanderungen und Palingenesien im ersten Sinne, indem sämtliche mögliche Indizien für die Realität einer zyklisch innerhalb der Gattung verbleibenden See-

---

<sup>777</sup> Vgl. Ulrich DIERSE: Ideologie I. In: HWPh. Bd. 4. 1976, Sp. 158–164.

<sup>778</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 13, vgl. S. 13 f.

lenwanderung des Menschen zu naturkonformen Entwicklungsphänomenen umgedeutet werden: vom psychologisiertes Verständnis einer „wahre[n] *Palingenesie dieses Lebens*“, die auf der gezielten Wiederkehr, Aktualisierung und Entwicklung der eigenen Vorstellungen und Ideen aus der Kindheit beruhen soll;<sup>779</sup> über das entwicklungsdynamische Verständnis der gesamten Naturformen als einer aufsteigenden „Seelenwanderung der Thiere“ und „Anthropogenese und Palingenesie der Thiere zu Menschen“;<sup>780</sup> bis zur gegenüber der irdischen Seelenwanderung noch „reicheren und schöneren Palingenesie“, welche die körperlosen Menschengeister gewiss nach dem Tode auf der „glänzenden Sternenleiter“ erwarten werde.<sup>781</sup> Weitere durchaus annehmbare, wenn auch nicht beweisbare (wahrscheinlich als progressiv eingestufte) Seelenwanderungsauffassungen fänden sich zudem bei modernen Gelehrten: wie im Roman „Gaudentio von Lucca“ des Bischofs Berkeley, bei den jüdischen Rabbinern und bei Franciscus Mercurius van Helmonts Vorstellung von einer Revolution der Seelen.<sup>782</sup> Die absteigenden Seelenwanderungslehren der Antike dagegen seien in jener „Kindheit der Welt und ihrer Weisheit“ als „Kirchenbuße, oder anschauliche, moralische Dichtung“ anstelle noch nicht vorhandener „rechte[r] Ideen von der zukünftigen Welt“ verwendet und wahrscheinlich tatsächlich geglaubt worden und seien definitiv „nicht für unsre Zeiten“.<sup>783</sup> Durch diese umfangreichen Typisierungen, funktionalen Differenzierungen und historischen Zuordnungen bewirkt der Text also eine recht deutliche Unterscheidung diverser neuer und progressiver Seelenwanderungsideen auf der einen Seite und alten, zirkulären und regressiven „niedrigen Ideen, die rings um diese Hypothese liegen“<sup>784</sup>, auf der anderen Seite.<sup>785</sup> Dass diese diachronen Unterschiede ihrerseits als Teil einer stetigen Höherentwicklung des Menschen begriffen werden (innerhalb der immer wieder skizzierten naturgeschichtlichen Progressionsgesetze), zeigt sich nicht nur an den Hinweisen auf die notwendige Reflexion und regelmäßige Erneuerung der eigenen Vorstellungen, welche ihrerseits zu dieser allgemeinen Höherentwicklung beitragen sollen. Es wird ebenso offensichtlich, dass alle diese unterschiedlich stark entwickelten „Ideen von der zukünftigen Welt“

---

<sup>779</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 12, vgl. die entsprechenden Termini auf S. 25 u. 46, vgl. S. 24–31, 122 f.

<sup>780</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 100 u. 101, vgl. S. 98–107.

<sup>781</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 54.

<sup>782</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 109–112.

<sup>783</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 116 f. u. 119.

<sup>784</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 120.

<sup>785</sup> Dieser historisierenden Darstellung Herders gehen allerdings ähnliche historisierende Ansätze anderer Autoren bereits voraus. Vgl. die religionsgeschichtliche Analyse der Seelenwanderungsidee in WARBURTON 1742: *Divine Legation of Moses* 1742, S. 440 f., zitiert nach CYRANKA 2005: *Reinkarnationsdiskurs*, S. 348; UNZER 1766: *Gedanken*; M-G 1774: *Gedanken*; TIEDEMANN 1777: *Seelenwanderung*.

verschiedene Stadien der menschlichen „Weisheit über das Menschenschicksal“ repräsentieren sollen.<sup>786</sup>

## 7.5 Anonymus, Teil 2

Im Hinblick auf die Historisierung der Seelenwanderungsidee ist auch nochmals auf die „Beyträge“ des anonymen Autors von 1785 zurückzukommen. Im Vergleich zu Lessing, Hippiel, Herder und Schlosser versucht er, eine noch größere reflexive und historische Distanz zur Seelenwanderungsidee einzunehmen. Denn bei jeder Beschäftigung mit der Seelenwanderungsidee müsse nachdrücklich nach ihrer Entstehung, nach der genauen Vorstellung und ihrem aktuellen christlichen Nutzen gefragt werden,<sup>787</sup> ansonsten träfe jede Untersuchung leicht das Schicksal bereits bestehender Texte zur Seelenwanderung, „die [...] das Blaue des Himmels zum Ziel [...] haben“<sup>788</sup> – die sich also in abgehobenen metaphysischen Spekulationen verlaufen, ohne zur Klärung des Gegenstands beizutragen.

Der Text nimmt nun eine auffallend starke kulturrelativierende und historisierende Perspektive in Hinblick auf fremde und frühere Vorstellungen ein. Selbst wenn diese Völker dabei noch vom „Gangelbande der Sinnlichkeit geleitet“ wurden und „auch nicht das ABC wissenschaftlicher Kultur kannten“<sup>789</sup>, dürfe der „Maaßstab“ der Beurteilung nicht an „der gegenwärtigen Aufklärung gebildeter Weisen unter den Völkern Europas“ angesetzt werden, sondern „[müsse] immer relativ [...] betrachtet werden“ im Vergleich zum damaligen Wissensstand.<sup>790</sup> Bei der Untersuchung von „Nationalmeinungen“ sollte zudem nicht „blos die Vorstellungen des Pöbels [...] etwa der grössern Zahl und Menge“ wegen in Betracht gezogen werden, sondern auch die teilweise weniger bekannten „Meynungen der Gelehrten unter diesen Nationen“.<sup>791</sup>

Das Gespräch geht nun auch erstmals der Frage nach dem Grund der Entstehung der Seelenwanderungsidee systematisch nach und verfolgt dabei bemerkenswerterweise keine an der klassischen Doxographie orientierte philosophiegeschichtliche Linie, sondern versucht die Seelenwanderungsidee primär in ihrer kulturspezifischen Funktion als ein historisches Erklärungsmodell der Welt zu betrachten. Dies geschieht mit explizitem Verweis auf die neuesten Entstehungstheorien, die ausdrücklich aus den Seelenwanderungstexten Herders und Unzers entnommen werden. Während die bei Herder vorgebrachte (religionsgeschichtli-

---

<sup>786</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 117 u. 116.

<sup>787</sup> Vgl. [anonym] 1785: Beyträge, S. 75.

<sup>788</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 76. Die Rede bezieht sich dabei ausdrücklich auf „Lessing Erziehung des Menschengeschlechts, Schlosser zwey Gespräche über die Seelenwanderung, und den deutschen Merkur (Jenner und Hornung 82)“ (ebd., S. 64).

<sup>789</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 77.

<sup>790</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 78.

<sup>791</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 79.

che) Theorie von der Seelenwanderungsidee als einer „moralische[n] Dichtung“ bzw. einer Ersatzidee kindlich-sinnlicher Völker anstelle der „Kirchenbusse“ als ein Spezialfall betrachtet wird,<sup>792</sup> der nur für die absteigenden Seelenwanderungsvorstellungen gelte (und damit also für „die Lehre der Brahminen und Aegyptier“)<sup>793</sup>, rücken zusammen mit Unzer dann gänzlich anthropologische und wahrnehmungstheoretisch gefärbte Erklärungen in den Vordergrund. Nach Unzer müsse jedes Volk beim Gedanken an die Unsterblichkeit und an die Existenz der Seele nach dem Tode zwangsläufig zuallererst auf diese Hypothese verfallen, denn es „kann sich keine Einbildungskraft dieselbe [Seele] anders als in einem Körper vorstellen, weil wir sie ohne Körper nie haben empfinden können“.<sup>794</sup> Der Text verallgemeinert diese Erklärung im Sinne einer anthropologischen Konstante: Die Seelenwanderungsvorstellung habe „vielmehr bey jedem [statt], der überhaupt von stärkerm oder schwächern Lichte der Vernunft geleitet, über die Fortdauer seiner Lebenskraft nachdenkt. Denn dieses Nachdenken an sich schon setzt ja wohl mehr als einen bloß rohen, grobsinnlichen Menschen voraus“<sup>795</sup>.

Später heißt es, „selbst die alte Seelenwanderungstheorie bey all ihren sonderbaren und abentheuerlichen Beymischungen“ habe so „[v]iel Einladendes [...] für so viele Völker der frühern Vorwelt, des Mittelalters und der neuern Zeiten, woraus man beynahe auf eine besondere Stärke des Analogon schließen sollte, das sie mit der Natur des Menschen und seiner allgemeinen Denkart überhaupt haben müsse“.<sup>796</sup> Hiermit ist nicht der spekulative Gegenstand der Seelenwanderung an sich, aber die Vorstellung von einer Seelenwanderung zugleich naturalisiert und rationalisiert. Daher „ist die Seelenwanderung eines der natürlichsten Systeme, worauf es [ein jedes Volk] verfallen kann, wenn es über Menschenbestimmung nachdenkt“ (88). Gerade aufgrund der anthropologisch bedingten Verbreitung dieses Vorstellungs-„Systems“ unterscheidet der Text dann aber zwischen einer „groben Seelenwanderung, wie sie sich der große Haufen dachte“ und einem „[k]lügern“ Begriff.<sup>797</sup> Der „grobe“ Begriff sei wahrscheinlich im Zusammenhang mit der primitiven Vorstellung entstanden, „daß die thierischen Seelen, die alle gewissen menschlichen so ungemein ähnlich sind, nichts anders als abgeschiedene menschliche Seelen wären“.<sup>798</sup> Der zweite Begriff begründe sich dagegen wohl in einem Kreis von „Klügern“, die sich schon früh „durchs Nachdenken über ihre eigene und die allgemein Natur mehr Kenntnisse erworben, und [...] ausgebildet hatten“, und die folglich auch in der Vergangenheit schon „nicht bei den groben

---

<sup>792</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 81.

<sup>793</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 86, vgl. 81–86.

<sup>794</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 87.

<sup>795</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 87 f.

<sup>796</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 194.

<sup>797</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 89 u. 90.

<sup>798</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 89.

Begriffen [der Seelenwanderung] stehen [blieben]“<sup>799</sup>. Er bezöge sich vielmehr „auf eine allgemeine Stufenfolge der Dinge, auf successive Veredlungen, [...] die Verwandlung der Raupen in Schmetterlinge“<sup>800</sup> und überhaupt auf die „Lebenserneuerungen, Auferstehungen, und Reproduktionen in [...] [den] drey Reichen“<sup>801</sup> der Natur.

Die Notwendigkeit einer begrifflichen Unterscheidung wird später, bei der Erörterung der Argumente gegen „[d]ie Lehre von der Seelenwanderung“<sup>802</sup> nochmals wiederholt: „Einige erhielten ganz falsche Begriffe davon, und verwechseln daher die grobe oder dichterische Theorie mit der gereinigten und philosophischen.“<sup>803</sup> Als Ursache für diese Vielzahl unterschiedlicher Seelenwanderungsbegriffe nennen die „Beyträge“ dann bereits die Fehleranfälligkeit des scholastischen Tradierungsprozesses, der auf der ungeprüften Weitergabe von Lehrmeinungen beruhe und so zu einer Verzerrung der ursprünglichen (pythagoreischen) Bedeutung führe.<sup>804</sup>

Insgesamt stellt dieser anonyme Text des ausgehenden 18. Jahrhunderts die Seelenwanderungsidee also bereits als eine Vorstellung heraus, die je nach kulturellem Umfeld und Einsatzgebiet verschiedene Erklärungsfunktionen hat und deren Inhalte sich dementsprechend auch in ihrem historischen Gang durch die Kulturen verändern: Sie entwickeln sich demnach mit der Reife des Menschen von „groben“ zu „klügern“ Begriffen und Erklärungen. Bereits in der historischen Perspektive funktioniert die Seelenwanderungsidee in ihrem jeweiligen Gebrauch und in dem jeweiligen Kontext als ein religiös-moralisches Gerechtigkeitsmodell der Welt, als ein animistisches Unsterblichkeitsmodell oder – was als fortgeschrittener beurteilt wird – als ein vitalistisches Selbsterneuerungs- und Entwicklungsmodell der Natur.

Nachdem die Suche nach der Entstehungsursache der Seelenwanderungsvorstellung damit beendet ist, nennt der Text später zwei Theorien oder „Systeme, nach welchen man sich die Geschichte und Bestimmung des Menschen am besten zu erklären geglaubt hat“<sup>805</sup>, und hinter denen ebenfalls die Idee der Seelenwande-

---

<sup>799</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 90 f.

<sup>800</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 91.

<sup>801</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 92.

<sup>802</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 196.

<sup>803</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 196 f.

<sup>804</sup> Vgl. [anonym] 1785: Beyträge, S. 197 f., Anm.: „Die meisten, die sich dem Studiren widmeten, [...] erhielten entweder sehr dunkle, oder gar sehr abenteuerliche Begriffe von dieser Theorie, wenn ihre Lehrer, die grossentheils selbst keine bessern haben, so beyher auf die Räthselgeschichten des Pythagoras kamen. Sein Transmigrationssystem, dass sie höchstens aus den bildlichen Darstellungen seiner Biographen und einiger Dichter kennen, wird wie die ganze disciplina arkanı natürlich als der lächerlichste Unsinn vorgetragen. [...] wie manche Weisheitslehre der Alten [...] war in dem Munde scholastischer Unmündigen und Säuglinge nicht bloß des Mittelalters zur Fabel und Mähre?“

<sup>805</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 109.

rung stehen soll. Das erste „System hat die Lehre der alten Brachmanen zum Grunde“ (bzw. deren christliche Lesart durch Holwell)<sup>806</sup> und geht, wie „Juden und Christen auch annehmen“, von einem Abfall der „Menschengeister“ aus einem ursprünglich glücklicheren und höheren Zustand aus.<sup>807</sup> Stets bedroht von noch tieferem Fall könnten sich dieser Geister zurück zu diesem Zustand nur noch mit Hilfe der Leitung der jeweils über ihnen stehenden Geister erheben –<sup>808</sup> weshalb die meisten Völker sich hierzu sowohl „einen oder mehrere Mittler“ vorgestellt hätten als auch ein Prinzip des Bösen.<sup>809</sup> „Aus diesem Systeme fließt freylich die Seelenwanderung von selbst [...]“<sup>810</sup> Das zweite System, dagegen für das explizit auf Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ verwiesen wird, ist

das System der Fortschreitung, nach welchem Alles Erschaffne aus den niedrigsten Keimen [...] zu immer edlern Keimen entwickelt fortsteigt. Hier ist die Wesenart, welche wir jetzt Mensch nennen erst Staubatom, Stein, Pflanze, Thier, vom Pflanzenähnlichsten bis zum Menschenähnlichsten – oder Affen und Orang-Outang – endlich Mensch; von dieser Stufe schwingt er sich [...] zu höhern Geistern, die wir [...] Engel zu nennen pflegen.<sup>811</sup>

Auch hieraus „ergiebt sich wieder eine Seelenwanderung von selbst; und die Vertheidiger dieses Systems [...] verfallen [...] doch von selbst [...] in eine Hypothese, die sie absichtlich vermeiden wollen [...]“<sup>812</sup>

Dieser Hinweis macht deutlich, dass sich die Seelenwanderung als ursprüngliche Idee auch hinter unterschiedlichen, sogar anderslautenden Begriffen und theoretischen Modellen verbergen können soll. Wie bereits dargelegt handelt es sich bei beiden dieser Systeme um Modelle einer gesetzmäßigen Begründung der Menschheitsgeschichte und ihrer unterschiedlichen Stadien – so die Meinung der Dialogpartner im Text. Während das erste (Seelenwanderungs-)System mit dem Verweis auf die Geister metaphysische, animistische Ursachen anführt und eine Regression in niedrigere Lebensformen ausdrücklich einschließt, arbeitet das zweite System (zumindest aus historischer Perspektive) mit natürlicheren und wissenschaftskonformen Konzepten und Erklärungen und beschreibt mensch-

---

<sup>806</sup> Vgl. HOLWELL 1778: Merkwürdige historische Nachrichten. Siehe S. 55 in dieser Arbeit.

<sup>807</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 109.

<sup>808</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 110.

<sup>809</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 111. „Adonis“, „Arimarius“, „Herkules“, „Hiram Abif“ und Christus werden hier genannt bzw. „die Typhons, die Satanas usw.“ (ebd.)

<sup>810</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 111.

<sup>811</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 111 f. Die Anmerkungen verweisen mit „Herder Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Theil. 1784. in 4to.“ auf einen „Hauptverehrer“ dieses Systems ([anonym] 1785, S. 112 f.). Bonnet und seine „Palingenesie“ wären als weitere Vorläufer zu nennen.

<sup>812</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 113. Dies bestätigt Herder und Bonnet als „Vertheidiger“ einer nichtdualistischen Seelen- und Körperwanderung, wobei Bonnet sich auch ausdrücklich gegen eine Lesart seiner „Philosophischen Palingenesie“ im Sinne der hergebrachten dualistischen Metempsychose ausspricht. Er erklärt, „Die alte und sinnreiche Lehre der *Metempsychosis* oder der Seelenwanderung war gar nicht so philosophisch, als sie einigen Anhängern des Alterthums vorgekommen ist. [...] die [dualistische, MH] *Metempsychose* habe nur von Menschen angenommen werden können, welche sich mit dem *Psychologischen vermischten Wesen* nicht abgegeben hatten“ (BONNET 1770: Palingenesie I, S. 231 f.).

heitsgeschichtliche Stufen und Ereignisse ausschließlich als einen progressiven Entwicklungsgang aus der Natur und deren keimartigen Anlagen heraus. Im Vergleich mit der zuvor genannten anthropologischen Entstehungsursache der Seelenwanderungsidee und der sich daraus ergebenden Unterscheidung zwischen „grogen“ und „klügern“ Erklärungsmodellen, Gebrauchsweisen oder Begriffen ist das erste und angeblich ursprünglich bramahnische Geschichtssystem ganz eindeutig dem „grogen“, primitiven Seelenwanderungsbegriff oder -gebrauch zuzuordnen,<sup>813</sup> das zweite Geschichtssystem dagegen den „klügern“, naturorientierten Gebrauchsweisen. Die Seelenwanderungsidee erscheint hier also nochmals als eine Vorstellung, die bereits aus historischer Perspektive verschiedene Erklärungsfunktionen annehmen kann, je nachdem, welche Gegenstände mit ihr in den Blick genommen werden und welche (jeweils kulturell bestimmten) Konzepte in ihr zum Einsatz kommen. Sie ist nicht nur Gerechtigkeits-, Unsterblichkeits- oder Naturmodell, sondern funktioniert sogar als Erklärungsmodell der Menschheitsgeschichte – das ebenfalls unterschiedliche, „rohere“ und „klügere“ Formen annehmen kann.

## 8. Poetik der Seelenwanderungstexte

Einleitend wurde die These aufgestellt, dass die Seelenwanderungsidee grundsätzlich auf die Weitergabe von Geistesinhalten über das individuelle Leben hinaus anspielt und sich als solche auch auf die Modellierung literarischer Kommunikationsvorgänge bezieht. In den vorangehenden Kapiteln wurden dann die erkenntnistheoretischen und anthropologischen Voraussetzungen der Seelenwanderungsvorstellungen, ihre pragmatisch-psychologischen Funktionen, ihre Übertragungsmodelle und die Vorstellungen von einer Historizität der Ideen innerhalb der Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre aufgezeigt und erläutert. Die genannte These soll nun nochmals gezielt aufgegriffen und speziell danach gefragt werden, welche konkreten poetologischen Konzepte, Forderungen und Programme sich mit der aufklärerischen Ausformulierung der Seelenwanderungsidee in den Texten der 1780er Jahren verbinden? Welche epistemologische Funktion erhalten speziell die Einbildungskraft und die Poesie in diesen neuen Seelenwanderungsprogrammen? Inwiefern reflektieren die Seelenwanderungstexte auch ihr eigenes Gemachtsein,

---

<sup>813</sup> Der christliche Glaube muss in seiner angegebenen konzeptionellen Nähe zum ersten System zumindest unter den Verdacht fallen, laut dem Text ebenfalls zur Kategorie der „grogen“ Erklärungen oder Begriffe zu gehören. Da sich alle Autoren der Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre aber selbst als Erneuerer des Christentums und als (deistische) Fürsprecher eines natürlichen und rational begründbaren christlichen Glaubens verstehen, richtet sich diese latente Kritik offensichtlich eher an ganz bestimmte Glaubensvorstellungen, die in Bezug auf die notwendige Revision des Christentums als überkommen gelten. Gerade die versinnlichten Vorstellungen von einem paradiesischen oder höllenartigen Jenseits werden in den hier behandelten Texten ja immer wieder entwicklungsgeschichtlich hinterfragt – so auch in den „Beyträgen“.



ihre Entstehungsbedingungen und -prinzipien? Eine zentrale Hypothese geht dahin, dass der Höhepunkt der Debatte um Seelenwanderung und Unsterblichkeit im 18. Jahrhundert nicht zufällig zusammenfällt mit der verstärkten Zirkulation von Schriften und der Hinwendung zu technischen und ästhetischen Fragen der Ideenverbreitung in diesem Zeitraum. Im Vordergrund der analysierten Seelenwanderungstheorie steht – so die Vermutung – weniger die Frage nach den Bedingungen der Wanderung des individuellen menschlichen Geistes als vielmehr die Frage nach den konkreten Bedingungen der Erhaltung, Wanderung und Entwicklung der menschlichen Geistesinhalte – von Mensch zu Mensch und von Buch zu Buch, über die jeweils vergänglichen und eingeschränkten Einzelträger hinweg. Die Untersuchung erfasst zunächst die formalen Eigenschaften der untersuchten Texte im Hinblick auf allgemeine historische Darstellungsverfahren und historische Besonderheiten, und wendet sich dann den expliziten und impliziten poetologischen Positionen der Texte zu.

### 8.1 Dialogizität, Fiktionalität und Poetizität

Wie zu Beginn erörtert wurde, bilden die deutschsprachigen Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre mit ihrem verstärkten Einsatz fiktionaler, erzählerischer und poetischer Mittel einen Höhepunkt der Tendenz zur Popularisierung der ursprünglich primär akademischen Seelenwanderungsdebatte. Deutliche Parallelen ergeben sich hier mit Blick auf den weiter oben erwähnten Glückseligkeitsdiskurs der Aufklärung, in den sich die Seelenwanderungsdebatte der 1780er Jahre inhaltlich einreicht: Cornel Zwielerlein diagnostiziert für den Glückseligkeitsdiskurs, dass sich dieser am Ende der Frühen Neuzeit an ein deutschsprachiges und nicht mehr nur exklusiv-akademisches, sondern breites bürgerliches Publikum wende, um moralische Erbauung für Jedermann zu liefern, wobei die 1780er bis 1810er Jahre den eigentlichen Höhepunkt der Eudämonismuskultur ausmachten. Dabei wandele sich die Form der Glückseligkeitstexte von der Paragraphenphilosophie zum kontemplativen Selbstgespräch, zur anschaulichen Mitentwicklung der Gedanken und zur emphatischen, das Herz ansprechenden, poetischen Sprache.<sup>814</sup> Dies ist auch für den Seelenwanderungsdiskurs zu unterschreiben.

Ein zentrales Unterscheidungsmerkmal der monographischen Texte der 1780er Jahre im Vergleich zu dem vorausgegangenen Diskurs ist, dass sie sich dem Thema nun in der literarischen Form des Dialogs annähern: Schlosser, Herder, der Anonymus, Grosse und Bahrndt nutzen diese seit Platon beliebte Form in ihrer Auseinandersetzung. Dabei gilt insbesondere, was Gabriele Vickermann-Ribémont und Dietmar Rieger allgemein zur Verwendung des Dialogs als literarischer Gattung in

---

<sup>814</sup> ZWIERLEIN 2006: Das Glück des Bürgers, S. 99, 101 u. 105 f.

der Aufklärung feststellen: Der Dialog hat hier längst nicht mehr nur die Funktion eines Lehrgesprächs, sondern dient zur „Formulierung und Diskussion von Problemstellungen [...] als kollektives, als gesellschaftliches Projekt“; der Dialog ist hier längst nicht mehr nur rhetorisches Mittel zur lebendigeren Darstellung von auch anderweitig darstellbaren Inhalten, sondern „ermöglicht [...] ein spekulatives Durchspielen von Ideen, die systematisch [...] zu präsentieren vielleicht weder möglich noch zensoriell geduldet gewesen wäre“. Im Sinne eines „heuristischen Dialogs [...] kann er den Wissensprozeß auch als offenen belassen und so [...] als ‚Projekt der Aufklärung‘ betonen“.<sup>815</sup> Gerade im epistemologischen Denkraum der Seelenwanderungsautoren muss der Dialog in seiner spekulativen Offenheit, seiner Multiperspektivität und seiner „prozessualen Form[ ] der Sinnkonstitution“<sup>816</sup> nun als ein bevorzugtes Mittel der offenen didaktischen Reflexion über die Prinzipien und Möglichkeiten der Wissens- und Ideenvermittlung erscheinen: Die Seelenwanderungstexte sprechen sich schließlich mit ihrem christlich-unorthodoxen Thema und ihren radikalaufklärerischen Argumenten ausdrücklich für eine gezielte und lebendige Höherentwicklung aller subjektiven Erfahrungen, Ideen und Wahrheiten im programmatischen Wechsel der Perspektiven aus und für eine forcierte Hypothesen- und Vorstellungsbildung. Ganz entsprechend ist für die Seelenwanderungsdialoge zu statuieren, dass sie auffallend assoziativ vorgehen. Auch wenn in allen genannten Texten stets eine dominante Figur existiert, welche das Gespräch lenkt und die übrigen Figuren schließlich überzeugen kann,<sup>817</sup> wird der Argumentationsverlauf primär durch die unterschiedlichen Einwürfe und Gesichtspunkte der Gesprächspartner bestimmt anstatt durch eine konsequent systematische Gliederung der möglichen Positionen. Dies bewirkt einerseits ein deutliches Maß an Redundanz und den oft unvermittelten Abbruch von Gedankengängen, andererseits aber eben auch jenes besondere Maß an Flexibilität und Offenheit hinsichtlich unterschiedlicher Perspektiven und der Wiedergabe unfertiger Ideen. Ganz im Sinne der intradiegetisch geäußerten Erkenntnis- und Ideentheorien hält gerade dies den Leser zum eigenständigen Über- und Weiterdenken der Argumente an und lässt ihn dadurch zwanglos und nahezu voraussetzungsfrei teilhaben an dem intendierten kollektiven Erkenntnisprozess.

Betrachtet man die „Literarizität“ bzw. „Poetizität“ der Texte (im Sinne besonderer, nicht alltäglicher Eigenschaften der Sprache auf syntaktischer, semantischer

---

<sup>815</sup> Dietmar RIEGER u. Gabriele VICKERMANN-RIBÉMONT: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung. Tübingen: Gunter Narr, 2003, S. 7–10, hier S. 7.

<sup>816</sup> RIEGER/VICKERMANN-RIBÉMONT 2003: Dialog und Dialogizität, S. 10.

<sup>817</sup> In Schlossers „Gesprächen“ ist dies Eugenius, in Herders „Gesprächen“ ist dies Theages, in den anonymen „Beiträgen“ das „Ich“, in Grosses „Helim“ ebendieser und in Bardts „Zamor“ ebenfalls die titelgebende Figur.

und pragmatischer Ebene),<sup>818</sup> dann weisen die Seelenwanderungsschriften der 1780er Jahre im Vergleich zu den Elementen des vorangegangenen Diskurses insgesamt eine deutliche, wenn auch noch recht sparsame Verwendung von poetischen Stil- und Strukturelementen auf, die den inhaltlichen Reflexionsgang meist nur illustrierend begleiten, ohne zusätzliche semantische Ebenen einzubringen. Auch diese Eigenschaft dürfte allerdings der dialogischen Form der Texte geschuldet sein, die den Stil der gesprochenen, alltäglichen Rede nachzuahmen versucht. So beschränken sich die verwendeten rhetorischen Mittel meist auf von den Figuren im Gespräch vorgebrachte Gleichnisse und Allegorien, die zudem noch innerhalb des Gesprächs aufgelöst und erklärt werden oder leicht auflösbar sind (wie beispielsweise Helims oben angeführte Rede von der Saat und der Selbstbefruchtung der Ideen im Sinne von Blumen und Bäumen)<sup>819</sup>. Teilweise kommt auch gebundene Einzelrede in Versen innerhalb oder ergänzend neben den Dialogen zum Einsatz – derlei lyrische Elemente sind aber in der Art von Lehrgedichten beschränkt auf die poetisch-wohlgeformte Darstellung und rhetorische Veranschaulichung von metaphysischen Sachverhalten und lebensweltlichen Sinnfragen und Antworten. Sie bleiben metrisch unterkomplex, leicht verständlich und entwickeln ebenfalls kaum ein Maß an Mehrdeutigkeit, das über die einfachen allegorischen Dimensionen hinausgeht.<sup>820</sup>

Ähnlich verhält es sich auch mit der Fiktionalität der Texte: Die szenisch-sinnliche Illusion von Elementen und Ereignissen der jeweiligen diegetischen Welten tritt eindeutig in den Hintergrund zugunsten der in direkter Figurenrede vermittelten Darstellung abstrakter Reflexionen über erkenntnistheoretische, anthropologische, natur- und geschichtsphilosophische sowie theologische Sachverhalte. Weil diese intradiegetischen Reflexionen als mögliche Beiträge zu den entsprechenden Diskursen und theoretischen Sachverhalten der *realen* Welt verstan-

---

<sup>818</sup> Unter Berücksichtigung der literaturwissenschaftlichen Debatten erfolgt die Verwendung der Begriffe „Poetizität“ und „Literarizität“ hier nur in Anführungszeichen und mit Einschränkung, weil weder davon ausgegangen werden soll, dass literarische und nicht-literarische Texte mittels fester oder gar textimmanenter Kriterien zu unterscheiden sind (wie z. B. mit dem Kriterium einer autonomen anstatt heteronomen Zweckbestimmung von Texten im Sinne der klassischen Autonomieästhetik), noch unterschlagen werden soll, dass die Literatur im 18. Jahrhundert in einem Ausdifferenzierungsprozess begriffen ist. Zur Forschungsgeschichte und Bestimmung beider genannten Begriffe vgl. Simone WINKO: Auf der Suche nach der Weltformel. Literarizität und Poetizität in der neueren literaturtheoretischen Diskussion. In: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer u. Simone Winko (Hg.): Grenzen der Literatur. Zu Begriff und Phänomen des Literarischen. Walter de Gruyter: Berlin, 2009, S. 374–396.

<sup>819</sup> Siehe S. 206 f. in dieser Arbeit.

<sup>820</sup> Vgl. beispielsweise die von den Gesprächspartnern angeführten Zitate klassischer gebundener Rede in HERDER 1782: Seelenwanderung, S. 53 f., 107, 114–116 u. 122; Schlossers Gedicht „An Bodmern bei Uebersendung der Gespräche von der Seelenwanderung“ (SCHLOSSER 1782: Zweytes Gespräch, S. 2 (unpaginiert) [Neudruck in: SCHLOSSER 1783: Kleine Schriften III, S. 48–49 (unpaginiert)]) und das Gedicht des Anonymus, „Der Metempsychosist“ ([anonym] 1785: Beyträge, S. 1–57). Inhaltlich und formal verwandt mit diesen Gedichten ist das 1752 von Georg Friedrich Meier herausgegebene Lehrgedicht WIELAND 1752: Die Natur der Dinge.

den werden sollen, beziehen sich die wenigen erwähnten Schauplätze, Ereignisse und Objekte der *diegetischen* Welt daher auch durchgehend auf Elemente, die solchen der realen historischen Welt entsprechen – oder ihr aber, wenn sie nicht eindeutig referentialisierbar sind, dem historischen Wissen nach zumindest entsprechen könnten.<sup>821</sup> Dennoch nehmen die fiktionalen Anteile in den Texten zu: Bei Herder schon wird der Figurendialog beispielsweise immer wieder von kurzen erzählenden Passagen einer heterodiegetischen Instanz abgelöst, die dann von kleineren Ereignissen auf dem Spaziergang der Figuren und von deren Innenleben berichtet.<sup>822</sup> Bei Bahrtdt ist die im Dialog vorgestellte „Theorie der Seelenwanderung“ gar schon in einen Roman über den Außerirdischen Erdbesucher „Zamor“ eingebettet; und Grosse stellt seinem Seelenwanderungsdialog einen 18 Seiten starke Erzählung zur Lebensgeschichte des fiktiven morgenländischen „Philosoph[en], Naturforscher[s] und Arzt[es]“ „Helim“ voran.<sup>823</sup> Die Diskrepanz zwischen der zeitgemäßen Verhandlung des Seelenwanderungsthemas durch die Figuren und deren dagegen antik oder exotisch anmutende Namen („Eugenius“, „Cleomathus“, „Charikles“, „Theages“, „Helim“, „Abdallha“, „Fatime“ und „Zamor“) sowie deren klare Rollenverteilung (für oder gegen die Seelenwanderungsvorstellung, aufgeklärt oder naiv usw.) können ebenfalls als Fiktionssignale gelten. Diejenigen Objekte innerhalb der diegetischen Welt, auf die in allen Texten am meisten rekurriert wird, sind vor allem Naturprozesse (wie Schmetterlingsmetamorphosen oder Zerstörungs- und Erneuerungszyklen der Natur), mit denen die Vorstellung einer Seelenwanderung des Menschen nach dem Tode von einigen Figuren als Schlussfolgerung aus verallgemeinerten natürlichen Gesetzmäßigkeiten beschrieben und erklärt wird.<sup>824</sup> Wenn überhaupt konkrete Objekte und Ereignisse aus der direkten Umgebung der Figuren genannt werden, die für diese direkt wahrnehmbar sind (und also als Teile einer szenischen Illusion gelten können), dann haben solche diegetischen Elemente ihrerseits primär eine symbolische Funktion, die der erwähnten allegorischen Funktion der poetischen Sprachelemente in der direkten Figurenrede gleichkommt. Auch die von den Figuren wahrgenommene Außenwelt ist also ein (auktorial konstruierter) Anlass für den jeweiligen Argumentations- und Reflexionsgang der Figuren und steht in der Regel in einer direkten Repräsen-

---

<sup>821</sup> Beispielsweise verweisen die Figuren in Schlossers zweitem Dialog auf spezifische Objekte ihrer Umgebung, die paradigmatisch für das Nebeneinander von Natur und Kultur in der realen Welt eintreten sollen: „das kleine Wiesenthal mit den Wässerungscanälen dazwischen, das fruchtbare Bergfeld [...], das ist ein göttlicher Anblick. [...] Und mitten unter die alte verlassene, verfallene Gemäuer [sic], das ehrwürdige Menschenwerck des grauen Alters“ (SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweytes Gespräch, S. 53).

<sup>822</sup> Vgl. HERDER 1782: Seelenwanderung, S. 43, 54, 97, 106, 122.

<sup>823</sup> BAHRDT 1787: Zamor, S. 20; GROSSE 1789: Helim, S. 25, vgl. ebd., S. 25–43.

<sup>824</sup> Siehe Anm. 696 auf S. 199 in dieser Arbeit.

tationsbeziehung zu diesem.<sup>825</sup> Diese Abweichung der diegetischen von der realen Welt soll für die historischen Leser allerdings die Vorstellung von einer göttlichen Ordnung und Sinnhaftigkeit der Welt veranschaulichen, welche innerhalb der Texte vertreten wird.

Die untersuchten Texte zeichnen sich also gegenüber anderen akademischen oder populärphilosophischen Erörterungen zum Thema der Seelenwanderung durch poetische, erzählerische und fiktionale Qualitäten aus, aber der Einsatz dieser Qualitäten konzentriert sich weitestgehend auf eine Illustration der geäußerten abstrakten Gedanken. Dieser zwar verstärkte, wenn auch recht abgemessene Einsatz literarischer Mittel im Rahmen rationaler Überlegungen kann als performative Stellungnahme der Seelenwanderungstexte zum Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft verstanden werden: Wie mit den seelenwanderungstheoretischen Überlegungen zur indirekten Vermittelbarkeit von Erkenntnissen beziehen die Texte auch in dieser ihnen eigenen poetischen Herangehensweise und Darstellungstechnik eine kritische Position zu der Frage, ob Erkenntnisgewinn und Wissensvermittlung allein auf der Basis begrifflich-logischer, analytischer und abstrakter Vermittlungsformen erfolgen kann und in der ausschließlichen Adressierung des oberen, rationalen Erkenntnisvermögens (des Lesers). Ganz im Sinne ihrer Theorien versuchen sich die Texte an figuralen und poetischen Darstellungsformen, die direktere Bezüge zur ganzheitlichen Erfahrung und Anschauung der Lebenswelt aufweisen, bleiben hierbei aber durch die programmatische Anlehnung an die mündliche Dialogform eingeschränkt.

---

<sup>825</sup> Zum Kranz am Grabmahl seiner Frau kommentiert Helim beispielsweise: „er ist ein wahres [...] Bild unseres Lebens und wahrscheinlich auch unseres ganzen Daseyns. [...] Er hängt gerade in der Windung der geschuppten Schlange, die ihren Schwanz mit dem Munde faßt. [...] Ach! es ist kein Bild, es ist Wahrheit. Vielleicht ist unser itziges Leben nur eine einzige kleine Schuppe der Schlange.“ (GROSSE 1789: Helim, S. 48.) Die Schauplätze der „Drei Gespräche“ in Herders anonymen Seelenwanderungstext im „Teutschen Merkur“ sind entsprechend zum inhaltlichen Verlauf der Debatte gestaltet. Im zweiten Gespräch beispielsweise leitet der Wechsel aus dem Studierzimmer unter den freien Sternenhimmel eine Interpretation der Seelenwanderung als Aufstieg der Geister auf der „Himmelsleiter“ in überirdische, stellare Gefilde ein (vgl. HERDER 1782: Seelenwanderung, S. 43 ff.), und am nächsten Morgen heißt es dann im dritten Gespräch: „[I]ch fühle es jetzt augenscheinlich, nicht die Nacht sondern der Morgen ist zu Gesprächen gut, die uns in die Kindheit des Menschengeschlechts, in den frühen Morgen menschlicher Begriffe und Bilder, gleichsam zurück versetzen. Unsre studierte Nacht-Weisheit hat uns verblendet: [...] Wo wir menschlich denken sollen, wollen wir göttlich denken.“ (ebd., S. 97) Bei Schlosser steht der lange und umständliche Weg, den Eugenius und Cleomathus im „Zweyte[n] Gespräch“ „um den Bach herum [...], dann um die viele Häuser, dann wieder um die Felder“ zurücklegen, „fast ganz um ihn [den Fuß des Berges] herum, bis wir auf den Gipfel kamen“, für die Differenz zwischen unzweckmäßigen Abkürzungen und notwendigen Umwegen im Bildungs- und Erziehungsgang der (im Dialog zurückgelegten) Gedanken – „Siehe, wenn wir Gorgias Weisheit gleich gehabt hätten, was für ein Weg wir hätten spahren können?“ – und wird natürlich auch mit der angenommenen Notwendigkeit einer sich mühsam wiederholenden Seelenwanderung in Verbindung gebracht (SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweytes Gespräch, S. 56). Auf die Einbindung von gewitterlicher Zerstörung und Erneuerung in den Gesprächsverlauf in Grosses „Helim“ wurde schon weiter oben eingegangen.

Dass es sich bei dem überwiegenden Teil der Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre nicht mehr um (populär-)wissenschaftliche Abhandlungen im engeren Sinne handelt, sondern um eigenständige und poetisch, erzählerisch und fiktional aufbereitete Auseinandersetzungen spezifisch zu diesem Thema, zeugt von einer epistemologischen Statusänderung des Seelenwanderungsdiskurses, die in der Forschung bisher nicht berücksichtigt wurde.<sup>826</sup> Diese Literarisierung des Seelenwanderungsthemas ist aber nicht nur als ein Nebeneffekt seiner zunehmenden Popularisierung zu betrachten,<sup>827</sup> sondern wohl vor allem als Ausdruck des gestiegenen erkenntnistheoretischen Interesses an den menschlichen Vorstellungen anstatt an den (spekulativen) Dingen zu verstehen. Schöne Literatur wird in diesem Sinne als Möglichkeit verstanden, den Umgang mit verschiedenen Ideen einüben und die Bedeutung der Einbildungskraft für das Leben in einem geschützten Rahmen erfahren zu können. Mit der zunehmenden Annäherung von Dichtung und Geschichtsschreibung in Bezug auf die Kategorien des Wahren, Wahrscheinlichen und Möglichen wird die schöne Literatur als gezielter Ideen- und Möglichkeitslieferant verstanden.<sup>828</sup> Ausdruck dieses zunehmenden Interesses an der Idee anstatt an der Sache der Seelenwanderung sind eben jene neuen Themen des Seelenwanderungsdiskurses, die in dieser Arbeit analysiert werden: das Konzept des Glückseligkeitsgemäldes und die wirklichkeitsformende Rolle von Leitvorstellungen, die konstitutive Bedeutung der Einbildungs- und Vorstellungskraft für jeden menschlichen Erkenntnisvorgang, die kontinuierliche Transformation und Entwicklung der Ideen und nicht zuletzt die selbstreferenzielle Anwendung der Seelenwanderungstheorie auf sich selbst.

## 8.2 Das Verhältnis von Poesie und Vernunft

Bisher wurde mehrfach festgestellt, dass das Verhältnis zwischen Einbildungskraft und Vernunft entscheidend innerhalb der Seelenwanderungsdialoge ist: Vom Seelenwanderungsgemälde bis zum alternativen Erfahrungsspeicher hat die Einbildungskraft eine entscheidende und mindestens gleichwertige Funktion neben der Vernunft. In Schlossers erstem Seelenwanderungstext spitzt sich die Diskussion gleich im Einstieg auf die Frage zu, ob der Glaube an die Seelenwanderung eher auf der Vernunft oder eher auf einem poetischen Vermögen basiert:

---

<sup>826</sup> Einzig der Status der Bildlichkeit in Lessings Erziehungsschrift wird in der Forschung kontrovers diskutiert (vgl. FICK 2010: Lessing-Handbuch, S. 476–479), und Kelly Barry betont zumindest die Überschneidung von philosophischen, psychologischen und literarischen Diskursen im Palingenesiebegriffs um 1800 (vgl. BARRY 2007: Natural Palingenesis, S. 1).

<sup>827</sup> Dies impliziert beispielsweise ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 383, 416, passim.

<sup>828</sup> Vgl. Reinhart KOSELLECK: Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs. Abschnitt in: Odilo Engels, Horst Günther, Reinhart Koselleck u. Christian Meier: Geschichte, Historie. In: Otto Bruner, Werner Conze, u. Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 2: E–G. Stuttgart: Ernst Klett, 1975, Lemma S. 593–717, Abschnitt S. 647–717, hier S. 659–665.

*Eug.* Was hast du aber dagegen [gegen die Seelenwanderung]?

*Cl.* Was hast du dafür?

*Eug.* Vielleicht mehr als du glaubst.

*Cl.* Das ist möglich, du weist ich bin kein Poet.

*Eug.* Du bist darum nicht glücklicher, und besser gewiß auch nicht. Bey dem dürftigen Licht worinn du mit deiner abgemessenen Vernunft wandelst, siehst du oft gar nichts, und wirst nicht weniger irre geführt.<sup>829</sup>

Cleomathus, der die Seelenwanderungsidee von Anfang an als „abgeschmackteste Träumerey“ und „Unsinn“ bezeichnet und Eugenius demgegenüber zur Benutzung seines gesunden „Menschen-Sinn[s]“ gemahnt hat,<sup>830</sup> erklärt also, anders als Eugenius könne er für die Seelenwanderung keine Argumente finden, da er kein Poet sei. Indirekt gibt er damit zu verstehen, dass er sich den Glauben an die Seelenwanderung nur aus einer starken Neigung zur (freien) Dichtung erklären kann, die er nicht besitze. Eugenius stuft diese grundsätzlich skeptische Haltung gegenüber dem (ursprünglich als wild eingestuft) Imaginationsvermögen dagegen als den blinden Fleck der Aufklärung ein: Er gibt indirekt zu verstehen, dass auch der feste Glaube an das alles erhellende, erkenntnis- und wahrheitsfördernde Licht der Vernunft letztlich ein Glaube bleibt, der Zusammenhänge übersehen und sich in seinen eigenen Ressentiments verlaufen kann.<sup>831</sup> Im Rückblick auf die bereits ausführlich dargestellte relativistische Erkenntnistheorie, die Eugenius mit seinem Modell der Seelenwanderung verfolgen wird, dürfte bereits klar sein, dass er mit dieser Bemerkung seinerseits nicht auf eine Ablehnung der Vernunft hinaus will, sondern vielmehr auf eine Anwendung der Vernunft auf sich selbst, auf die kritische Selbstreflexion des aufklärerisch-rationalistischen Denkens und seiner Bedingungen. Aber auch im Hinblick auf die direkte Fortführung der zitierten Argumente müssen Eugenius' Aussagen insgesamt als Versuche einer anthropologischen Begründung des poetischen Vermögens verstanden werden, die darauf ausgerichtet sind, die Einbildungskraft als einen konstitutiven Bestandteil jeder menschlichen Erkenntnisleistung zu beschreiben. „Verstand und Einbildungskraft müssen zusammen mahlen“<sup>832</sup>, erklärt er auch später noch (in Bezug auf das Glückseligkeitsgemälde). Seine Kritik an Cleomathus' Haltung richtet sich nach eigener Aussage ausdrücklich gegen alle „weisen Männer[ ], [...] die ihre Einbildungskraft und ihre Empfindung so gar verläugnen wollen“<sup>833</sup>, wie es Cleomathus im Streitgespräch zu tun

---

<sup>829</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 4.

<sup>830</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 2.

<sup>831</sup> Vgl. auch die ähnliche Lichtmetaphorik in SCHLOSSER, Johann Georg: Schreiben an Herrn O. Pfarrer zu L. über das Werk vom Zweck Jesu. In: Ders.: Kleine Schriften. Dritter Theil. Basel: Carl August Serini, 1783, S. 83–113, hier S. 92: „Ist aber ein Volk einmal, wie unsers, so verwickelt, so erschlafte[n], entkräfteten Herzens, so verwirrten Kopfs, so nachspürend und nachgrübelnd unthätig, so voll fremder Ideen, so gebunden an ausserwesentliche Bedürfnisse – Wehe dem, der hingeht und sein Oellämpchen in einem solchen Kopf aufhängen will. Es wird gerade so viel leuchten, daß der Eigenthümer die Verwirrung sehen wird, aber wer – wer steckt dann die Fackel auf, daß er auch sich in der Verwirrung zurecht finde?“

<sup>832</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 22.

<sup>833</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 6.

vorgibt. Dessen (vorgebliche) Negierung des Poetischen kann in diesem Sinne auch als Negierung der Einbildungskraft und der Empfindung verstanden werden.

Zur Verteidigung der poetischen Erkenntnisleistungen des Menschen führt Eugenius nun an: „Das bißchen Poesie hat Uns der Schöpfer gegeben, um das Herz das schon ahndet den Genuß, zu dem es noch nicht reif ist, mit Zuckerwerk zu beruhigen wie wir die Kinder stillen, wenn sie nach mehr weinen, als wir ihnen geben können“.<sup>834</sup> Seiner Meinung nach befindet sich auch die gesamte Menschheit analog zu den Kindern noch in dem frühen Stadium eines Entwicklungs- und Erziehungsprozesses, und das menschliche Vermögen zur Poesie betrachtet er dabei als notwendig pragmatische Kompensation noch nicht vorhandener (moralischer Urteils-)Vermögen und als notwendiges Mittel zur Sedierung des bereits vorhandenen Erkenntnis- und Glückseligkeitshungers des Menschen. Alle poetischen, erdichteten Vorstellungen haben für ihn also offenbar einen Übergangscharakter und können unter bestimmten Voraussetzungen in Zukunft hinfällig werden. Als beide wenig später feststellen, dass sich über den Zustand des Menschen nach dem Tode nur spekulieren und nichts wissen lässt, ist es für Cleomathus allein diese „[h]eilige Unwissenheit, die [...] deine Hypothese [rettet]“<sup>835</sup>. Eugenius erwidert: „Gewiß! denn ohne die Unwissenheit wär weder meine Hypothese, noch wären die, die du machst und die das ehrwürdige Chor der Theologen, Philosophen und Dichter machen, möglich worden.“<sup>836</sup> Auch jede Hypothesenbildung beruht demnach grundsätzlich auf einer spekulativen Überbrückung von vorhandenen Wissenslücken, und für diese spekulative Überbrückung ist – so kann hier ergänzt werden – ein poetisches Vermögen, eine Erfindungsgabe nötig. Ohne diese Überbrückungsvorstellungen gäbe es überhaupt keine Entwicklungen im menschlichen Erkenntnisapparat.

Knüpft man zudem an die Ergebnisse des letzten Kapitels und damit an die von Lessing und den übrigen Seelenwanderungsautoren demonstrierte Übergangs- und Leitfunktion aller Glaubensvorstellungen an, dann scheint der Übergangs- und Substitutionscharakter der Poesie, den Eugenius hier anspricht, ebenfalls nicht auf eine Hinfalligkeit der gesamten Poesie oder des poetischen Vermögens in der Zukunft des Menschen zu verweisen. Er steht dann vielmehr für den pragmatischen Übergangsstadium aller poetischen bzw. notwendig mit imaginativer Hilfe zustandekommenden Vorstellungen. Diese füllen so lange spezifische moraltheoretische und epistemologische Lücken im Wissen, Denken und Handeln des Menschen aus, bis sie durch andere, gereifere Vorstellungen ersetzt werden können (die ihrerseits wieder poetische Anteile haben). Die Poesie als schöpferisches Vermögen und

---

<sup>834</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 4.

<sup>835</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 8.

<sup>836</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 8.



als ein Motor der Empfindungen wäre dann mit Eugenius im positivsten Sinne als ein jederzeit notwendiges Mittel zur sinnvollen Ordnung, Verbindung und Ergänzung der stets nur begrenzt vorhandenen Erkenntnisse des Menschen zu verstehen. In diesem Sinne ist sie ein Mittel zur intentionalen Ausrichtung und Motivation des menschlichen Vorstellens, Denkens, Empfindens und Handelns auf sinnvolle Leitvorstellungen, auch wenn letztere selbst immer auch Produkte der Poesie sein sollten. Andernorts erklärt Schlosser explizit (entsprechend zu seiner bereits angeführten Position gegenüber Shaftesbury), dass die menschlichen Vorstellungen von der Welt aufgrund der Beschränktheit der Sinnesorgane immer unvollständig sind und daher immer spekulativ ergänzt werden müssen:

Wahrscheinlichkeit hat immer irgend einen Mangel; den Mangel ersetzt der Glaube. [...] Also sollen wir die Leute allem Trug und Wahn dahin geben? – Nicht allem, aber dem nützlichen, dem unschädlichen, dacht ich! – Wenn mein Sohn glaubte, er stürbe, wenn er die Unwarheit sagt, oder meine Tochter, sie würde schwarz, wenn sie nicht züchtig lebte, oder mein Bedienter, er bräche ein Bein, wenn er mir nicht treu wäre, oder mein Nachbar, er werde gebannt, wenn er den Markstein verrückte; sollte ich ihnen den Glauben ehe nehmen, als bis ich einen andern, der ihren üblen Neigungen die Wage gewiß halten kann, geben könnte?<sup>837</sup>

Der Glaube an nicht empirisch zugängliche, imaginativ vorgestellte Sachverhalte ist demnach nicht überflüssig oder immer schädlich, sondern unvermeidlich und in bestimmten (moralischen) Fällen sogar pädagogisch notwendig, solange keine anderen Einsichten vorliegen.

Cleomathus beharrt nun darauf, dass gegenüber dem „Zuckerwerk“ des Kindes (in diesem Fall speziell gegenüber der Seelenwanderungsvorstellung) der übergeordnete Wissens- und Wahrheitsstandort eines „weisere[n] Vatter[s]“ eingenommen werden könne und müsse, „um dir am Ende zu zeigen, daß du nur ein Kind warst“.<sup>838</sup> Eugenius will dagegen auf eine potenzielle Relativierung sämtlicher geistiger Entwicklungsstufen des Menschen hinaus, bei der es für den Menschen kein gänzlich Jenseits des Poetischen und Erdichteten gibt. Seine relativierende Auffassung erläutert er mit einem weiteren Vergleich der „Epochen des Menschen Geschlechts, mit den Epochen des menschlichen Alters“:

[S]o fürcht ich fast, wir sind gerade auf der Stufe, wo unsere Buben stehen, wenn sie der Schule entlassen werden. Den Sack voll, von ein bißchen Wissen, können sie nicht leiden, wenn wir sie nicht zu den Männern gesellen wollen, und doch sind sie noch zu viel Bube, um mit ihnen leben zu können; das macht sie vorwitzig, [...] einbildisch, und ungelehrig; nimm dich in Acht daß dein Vielwissen, dich nicht zu lange auf der Stufe hält.<sup>839</sup>

In Eugenius' Augen besteht die Gefahr, dass sich der aufgeklärte Mensch („wir“) einerseits erst auf einer mittleren Stufe jenes angenommenen Erziehungs- und Entwicklungsprozesses befindet, durch die adoleszente Überschätzung des eige-

---

<sup>837</sup> Johann Georg SCHLOSSER: Wahrheit und Glaube. In: Ders.: Kleine Schriften. Vierter Theil. Basel: Carl August Serini, 1785, S. 172–176, hier S. 175 f.

<sup>838</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 5.

<sup>839</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 6.

nen Erkenntnisstandes andererseits aber blind wird für den Übergangstatus desselben, für die noch vorhandenen Irrtümer, für die eigenen poetischen (Glaubens-)Bestandteile des Denkens und für die noch ausstehenden Entwicklungsschritte. So gesehen betrifft die bereits erläuterte Gefahr, mit der zunehmenden Weisheit und mit der zunehmenden Verfestigung der eigenen Vorstellungen „kälter“ zu werden, nicht nur den Wanderer „R\*“ und den hypothetischen Seelenwanderer,<sup>840</sup> sondern überhaupt die (aufgeklärte) Menschheit als Ganzes – und auch Cleomathus. Zu erinnern ist nun daran, dass es dann gerade das dichterische „Zuckerwerk“ der Seelenwanderungsvorstellung sein wird, mit dessen Hilfe Eugenius Cleomathus die Notwendigkeit des regelmäßigen Wechsels der eigenen Standpunkte und der Dynamisierung der eigenen Vorstellungen und Erfahrungen als Voraussetzungen jedes kontinuierlichen geistigen Entwicklungsganges demonstriert. Es geht dabei nicht so sehr darum, dieser Seelenwanderungsvorstellung eine absolute Gültigkeit und Wahrheit zuzuschreiben, als mit ihr den grundsätzlichen epistemologischen Nutzen einer regelmäßigen Relativierung des eigenen Standpunkts zu demonstrieren.<sup>841</sup>

Neben der generellen epistemologischen Synthetisierungs-, Antizipations-, Motivations- und Überführungsleistung der Poesie (bzw. aller schöpferischen Vorstellungen und Darstellungen) wird die spezielle poetische Leistung des „Zuckerwerks“ der Seelenwanderungsidee also unter anderem darin gesehen, den Übergangstatus der eigenen „Weisheit“ anschaulich vor Augen zu führen und sich der dynamischen Bearbeitungs- und Entwicklungsleistungen des eigenen Erkenntnisapparats bewusst zu werden. Wie der Dialog ebenfalls zeigt, leistet die Seelenwanderungsidee dies bereits auf der Ebene der hypothetischen, imaginativen Auseinandersetzung mit ihr und unabhängig von allen metaphysischen Vorgängen nach dem Tode. Als Philipp Eberlin 1782 seine Rezension zu Schlossers Text herausgibt, paraphrasiert er Eugenius' Theorie ironisch: „Wohlan denn, *wehrtester Eugen!* [...] laßt uns wallfahrten von einem Körper zum andren, von Form zu Form; und wenn auch diese Reise nur allein in unseren Gedanken geschiehet, so gilt diese Idee so viel als eine Wallfahrt von mehrern tausend Jahren.“<sup>842</sup> Auf ironischer Ebene diagnosti-

---

<sup>840</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 9.

<sup>841</sup> Cyranka dagegen liest das angeführte Zitat vom Übermut der Buben als eine spezifische Bezugnahme auf den „Erkenntnisstand der Dialogpartner im Hinblick auf die Wahrheit oder Unwahrheit der Hypothese [von der Seelenwanderung]“ (CYRANKA, Daniel: Zwischen Neurophysiologie und „Indischen Märchen“. Anmerkungen zu Schlossers Gesprächen über die Seelenwanderung. In: Michael Bergunder (Hg.): Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, S. 35–54, hier S. 41), und er interpretiert Eugenius' Bild daher als die Behauptung, Cleomathus könne den absoluten Wahrheitsstatus der Seelenwanderung erst von einem reiferen Standpunkt der Zukunft aus erkennen (vgl. ebd.). Demgegenüber ist zu betonen, dass Eugenius in erster Linie auf die Relativität, Entwicklung und Transformation aller menschlichen Erkenntnisse hinweisen will, und dies schließt auch die Vorstellung von der Seelenwanderung mit ein, die er präsentiert.

<sup>842</sup> EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 16.

ziert Eberlin damit bereits, dass die schon im Leben imaginierte Vorstellung von einer Seelenwanderung bei Eugenius nahezu den gleichen Stellenwert hinsichtlich der Erkenntnis- und Moralwirkung zugeschrieben bekommt wie der entsprechend angenommene Vorgang nach dem Tode. Anders als Lessing, Schlosser, Herder, Hippel, der Anonymus, Grosse und Bahrtdt verkennt Eberlin aber den pragmatischen Gehalt dieser Feststellung: Wenn die Imagination einer Seelenwanderung zum Wechsel der eigenen Perspektiven beiträgt oder dessen Notwendigkeit veranschaulichen kann, dann hat sie bereits eine reale psychologische Entwicklungswirkung.

Setzt man voraus, dass die Autoren der Seelenwanderungsschriften den epistemologischen Gehalt ihrer Schriften auch über deren diegetischen Rahmen hinaus ernst nehmen, dann muss die Auseinandersetzung zwischen Eugenius und Cleomathus ihrerseits als ein metatextueller Kommentar des Textes zu den eigenen textuellen Mitteln und Aufgaben gelesen werden. Offenbar beschreiben die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre allgemeine Probleme und Lösungsverfahren hinsichtlich der Gewinnung und Verarbeitung von Erkenntnissen, die diese Texte in ihrer erkenntnisproduzierenden Funktion selbst betreffen. Aus dieser Perspektive ist die konkrete Arbeit an der sukzessiven Entwicklung individueller Leitvorstellungen, an der konsequenten Überwindung festgefahrener Vorurteile, Perspektiven und Ideenbestände sowie an der produktiven Verbindung der poetischen und der rationalen Fähigkeiten des Menschen immer auch als ein poetologisches Programm zu betrachten, mit welchem die geistige Entwicklung der gesamten Menschheit gezielt vorangetrieben werden soll. Diese notwendige Dynamisierung der Ideen stellen die Seelenwanderungstexte nicht nur theoretisch und explizit auf der Ebene ihrer Inhalte, Überlegungen und Aussagen dar, sondern auch auf der Ebene ihrer formalen Gestaltung als textuelle Ideenträger – wie nun zu zeigen ist.

### 8.3 Intertextuelle Poetik

Das zentrale poetologische Verfahren, das sich inhaltlich aus der Seelenwanderungstheorie der 1780er Jahre ergibt und performativ von den Texten vollzogen wird, ist die gezielte Übernahme, Variation und Weiterentwicklung von formalen und inhaltlichen Elementen (bzw. Ideen) aus den bestehenden Texten. Dadurch entsteht in der literarischen Fortschreibung des Seelenwanderungsdiskurses gewissermaßen ein intertextueller Dialog, und Dialogizität wird auf allen strukturellen Ebenen der Texte als notwendiges, universales, textübergreifendes Verfahren der Ideenentwicklung herausgestellt. Der fortlaufende Kommentar der vorangegangenen Aussagen durch wechselnde Sprecher und Texte stellt sich selbst als ein kontinuierlicher Prozess der intersubjektiven Prüfung und Fortentwicklung von (spezifischen) Ideen dar, bei dem Texte, Theorien und Modelle als zusammenge-

setzte Ideengebilde erscheinen, die erst in diesem dynamischen Austausch ihrer Elemente bestehen.

Was die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre dahingehend eint, ist das Bemühen, in Zukunft einmal auf dem Wege der kontinuierlichen Wechsel der Perspektiven ein richtiges Verständnis von der Seelenwanderungsidee zu entwickeln; dies ist ein epistemologisches, pädagogisches und poetologisches Kernverständnis der Seelenwanderungstheorien. In ihrer historisierenden Sichtweise auf die allmähliche Entwicklung von (Glaubens-)Ideen verstehen die Autoren ihre Beiträge nicht als Versuche zu einer jeweils exklusiv richtigen Darstellung *der* einzig wahren Seelenwanderungsidee. Sie bemühen sich stattdessen darum, zur perspektivischen Öffnung ihres Begriffsspektrums beizutragen, zur kritischen Prüfung und Eigenreflexion im Umgang mit dieser Idee anzuregen und den historischen Interpretations- und Entwicklungsprozess der Seelenwanderungsidee zuallererst voranzutreiben. Der Anonymus will daher auch keinesfalls einfach unter die „Apologeten der Metempsychose“<sup>843</sup> gezählt werden, erklärt er in der Vorrede seines Textes. Denn es gehe auch in diesem Fall vielmehr darum, mit den „individuelle[n] Ueberzeugungen“ nur zur Summe des Ganzen beizutragen, aus der spätere, „größer[e] Denker[ ]“ dann in der retrospektiven Zusammenschau ihre Urteile und ihr weiteres Nachdenken ziehen können.<sup>844</sup>

Zentraler Ausgangs- und dann Rückbezugspunkt dieses sich so verstehenden intertextuellen Dialoges und offenen Austauschs zur Seelenwanderungsidee ist Schlossers erster Seelenwanderungstext, dem sich dann mindestens vier weitere Schriften in den 1780er Jahren gezielt anschließen. Dieser intertextuelle Dialog formt sich zwar vor dem Hintergrund des allgemeinen Seelenwanderungsdiskurses der Zeit und nimmt insofern auch Bezug auf dessen vorgängige Texte und Aussagen (wie zum Beispiel auf Bonnets „Palingenesie“, Holwells „Nachrichten von Hindostan [...] nebst [...] einer Abhandlung über die Metempsychose“ und Lessings Erziehungsschrift), etabliert aber eigene, darüber hinausgehende Regeln. Schlossers erster Text formuliert eine moderne, aufklärerische Variante der bekannten Seelenwanderungslehren und integriert dadurch eine Reihe von neuen Inhalten und formalen Merkmalen in den Seelenwanderungsdiskurs, die bereits von Herders anonym im „Teutschen Merkur“ veröffentlichten Text auf inhaltlicher und formaler Ebene fortgeführt werden. Dass Herders intertextuelle Replik dann als eine spezifische Art von literarischem Dialog mit eigenen inhaltlichen und forma-

---

<sup>843</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. xiii f. („Vorrede“).

<sup>844</sup> Vgl. [anonym] 1785: Beyträge, S. ix („Vorrede“): „Das Reich der Wahrheit hat im Ganzen gewiß den meisten Gewinnst dann, wann jeder Schriftsteller nur seine individuelle Ueberzeugungen nach seiner Weise bescheiden zur Prüfung vorlegt, und die Entscheidung entweder grössern Denkern überläßt, oder [...] sich dabey beruhigt, daß er andern Anleitung zum nützlichen Nachdenken gegeben habe.“

len Praktiken und ästhetischen Ansprüchen wahrgenommen wird, wird unter anderem durch die entsprechend nachgereichte Zweitpublikation Schlossers bekräftigt, die einerseits seinen ersten Dialog fortsetzt und andererseits ebenfalls konkret auf die Argumente des Herderschen Textes antwortet. Abgesehen von dieser Weiterführung der Argumente konstruiert Schlosser hier nun auch ein explizites isodiegetisches Kontinuum zwischen den Textuniversen, in welchem Herders Figur Theages unter dem Namen Gorgias existiert und in seinen Reaktionen und Argumenten wiederum von Schlossers Figuren paraphrasiert und kommentiert wird. Mindestens die anonymen „Beyträge“ und Grosses „Helim“ versuchen sich dann inhaltlich und formal als homogene Fortsetzungen dieses intertextuellen Dialoges. Ein weiteres Indiz für die Etablierung eines eigenen intertextuellen Dialoges mit spezifischen Regeln und Ansprüchen dürfte sein, dass diese Folgetexte nur auf gleichartige Vorgänger Bezug nehmen, andere heterogene Seelenwanderungsschriften desselben Zeitraums – wie die Texte Eberlins, Riedels und Bahrds – dagegen in keiner Weise referenziert und also aus dem Diskurs ausgeschlossen werden.<sup>845</sup>

Zu den seit Schlossers Text gezielt wiederaufgenommenen Elementen des sich etablierenden intertextuellen Dialoges der 1780er Jahre gehört neben den in den vorangegangenen Kapiteln untersuchten Motiven und Begriffen – wie dem Glückseligkeitsgemälde, dem metaphysischen Reisetagebuch und der Theorie von der Fortentwicklung der Ideen – natürlich die Form des Figurendialogs mit den genannten poetischen und fiktionalen Eigenschaften. Darüber hinaus setzt Schlossers erstes „Gespräch“ aber schon eingangs ein deutliches Inter- und Metatextualitätssignal<sup>846</sup>, das zu einem programmatisch verbindenden Motiv aller am textübergreifenden Dialog beteiligter Schriften werden wird.

---

<sup>845</sup> Eberlin bezieht sich zwar auf Schlossers ersten Text, gestaltet seine Rezension aber monologisch und nichtfiktional. Auch bei Riedels „Neue[m] Lehrgebäude“, Weishaupts Docentenrede und Bahrds „Zamor“ sind etwaige Anschlussversuche an den spezifischen literarischen Dialog der 1780er Jahre nicht eindeutig zu eruieren. Formal dürfte Eberlin, Riedels und Weishaupts Texte schon deshalb ausscheiden, weil sie die Dialogizität auch äußerlich gar nicht erst aufnehmen. Weishaupts Docetenrede hat darüber hinaus eine völlig andere pragmatische Anlage, da sie zunächst gerade nicht als intertextuelle Fortsetzung von für die Öffentlichkeit gedachten Gedanken gedacht war, sondern als Mysterium für einen exklusiven Adressatenkreis (innerhalb des Illuminatenordens). Und da Riedels Schrift erst posthum veröffentlicht wurde, ist ein direkter Entstehungszusammenhang auch hier unwahrscheinlich.

<sup>846</sup> Metatextualität meint hier die Ebene von implizit oder explizit in einem (Seelenwanderungs-)Text enthaltenen Kommentaren zum eigenen Text in seinen spezifischen Eigenschaften als (Seelenwanderungs-)Text, zum Beispiel deskriptiv oder normativ bezüglich seiner Produktions- oder Rezeptionsverfahren. Intertextualität meint dagegen alle konkreten inhaltlichen und formalen Übernahmen aus anderen (Seelenwanderungs-)Texten, zum Beispiel durch Zitate oder inhaltliche und formale Transformationen. So gesehen gibt es Überschneidungsbereiche, bei denen die intertextuelle Elemente eines Textes auch als metatextuelle Aussagen gelesen werden können oder bei denen spezifische metatextuelle Mittel eines Textes wiederum gezielt von anderen Texten übernommen werden.

Schlossers Text beginnt mit den folgenden herausfordernden Worten von Cleomathus an Eugenius: „Du machst dem Buch Ehre das du liesest; es hat dich sanft eingewiegt. – Was ists? – Ho! über die Seelen-Wanderung. Das ist kein Wunder, daß du über die [...] eingeschlafen bist.“ Der ursprüngliche Anlass des intradiegetischen Gesprächs über die Seelenwanderung ist also bezeichnenderweise ein Buch zu diesem Thema – und damit wird der Seelenwanderungsdiskurs gleich von Anfang an als ein Diskurs gekennzeichnet, der vor allem auf der Ebene der literarischen Kommunikation abläuft, nur durch und in Literatur besteht. Auch die Mündlichkeit des an dieser Stelle einsetzenden Dialoges zwischen Eugenius und Cleomathus ist und bleibt letztlich nur eine schriftlich-literarische Imitation von Mündlichkeit.<sup>847</sup> Zudem ist der Gesprächsanlass gerade ein Buch, das von Cleomathus genauso benannt wird wie der Titel des realen Buchs über dieses Gespräch, das die Leser ab 1781 in den Händen halten: Schlossers erstes Buch „Ueber die Seelenwanderung“.<sup>848</sup> Dadurch wird eine Form der Metalepse bzw. des *Mise en abyme* nahegelegt, bei der das Buch im Buch auftaucht und dem Leser verdeutlicht wird, dass der literarische und der reale Seelenwanderungsdiskurs unabdingbar miteinander verknüpft sind und sich die fiktionale Fortschreibung der Seelenwanderungsdebatten nicht von der realen trennen lässt (und umgekehrt). Dass Bewusstsein um diesen intertextuellen Kommentarbezug aller (bisherigen) Seelenwanderungstexte untereinander, das Schlossers Text hiermit vorführt, wird durch die tatsächlich entstehenden Seelenwanderungstexte der Folgejahre und deren dialogische Verfahren nochmals gezielt aufgenommen und weiterentwickelt.

Das exemplarische Stellvertretersymbol für diese bewusste Hinwendung zum intertextuellen Dialog der Texte bleibt nun dieses metatextuelle Einstiegsmotiv selbst, das seinerseits durchgehend von den Schriften fortgesetzt wird. In Herders ursprünglicher Replik auf Schlossers Text beginnt die intradiegetische Unterhaltung allerdings zuerst noch in *medias res*: „Und was halten Sie, mein Freund, von der Seelenwanderung?“<sup>849</sup> fragt Charikles dort ohne jede weitere Bezugnahme. Erst drei Jahre später, nachdem Schlossers (fortgesetzte) Antwort erschienen ist und als die anonymen „Beyträge“ veröffentlicht werden,<sup>850</sup> modifiziert Herder den Gesprächsbeginn für den Wiederabdruck des Textes in seinen „Zerstreuten Blät-

---

<sup>847</sup> Zur Imitation von Mündlichkeit in Brief- und Briefromantheorie vgl. Matthias ROTHE: Lesen und Zuschauen im 18. Jahrhundert. Die Erzeugung und Aufhebung von Abwesenheit. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.

<sup>848</sup> Erst die Fortsetzung in SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweytes Gespräch wird mit dem zusätzlichen Untertitel als „Zweytes Gespräch“ gekennzeichnet.

<sup>849</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 12.

<sup>850</sup> Die anonymen „Beyträge“ gehen offenbar in den Druck, bevor Herder seinen ersten Seelenwanderungstext in seinen „Zerstreuten Blättern“ erneut abdruckt und hiermit auch seine Autorschaft offiziell bestätigt: Denn während die anonymen „Beyträge“ zwar Schlosser und Lessing als Autoren anderer Seelenwanderungsschriften benennen, wird der Seelenwanderungstext aus dem „deutschen Merkur (Jenner und Hornung 82)“ zwar erwähnt, aber von Herders Autorschaft in Bezug hierauf ist noch keine Rede (vgl. [anonym] 1785: Beyträge, S. 64).

tern“ von 1785, so dass er starke Ähnlichkeit zu dem Einstiegsmotiv bei Schlosser bekommt und damit den Charakter eines bestehenden literarischen Dialogs zwischen den Seelenwanderungsschriften betont. Der Gesprächsanlass sind nun die Bücher in Charikles' Studierzimmer, wie Theages bemerkt: „Welche Bücher! Griechisch, Latein. Englisch, gar Ebräisch; und wovon handeln sie alle? ... *Von der Seelenwanderung*. Darüber lässt sich nun freylich viel sprechen und schreiben.“<sup>851</sup> Das Seelenwanderungsthema erscheint nun selbst aus einer textimmanenten Perspektive nicht mehr als eine wie aus der Luft gegriffene Idee, sondern als ein fortgeführter schriftlicher Diskurs – an den Herders Text auch in der ersten Fassung schon gezielt anschloss.<sup>852</sup>

Auch das Gespräch in den anonymen „Beyträgen“ bezieht sich ausdrücklich auf die jüngsten Beiträge zur Seelenwanderungsdebatte – und unterstreicht hiermit nochmals das Selbstverständnis des Textes als Teil eines sich etablierenden literarischen Diskurses, der formal und inhaltlich auf der bewussten Fortsetzung der literarisch geführten Diskussion der 1780er Jahre beruht. Der Gesprächspartner des intradiegetischen Autor-Ichs erklärt diesem seinen Gesprächsbedarf zur Seelenwanderung wie folgt:

Ich komme vor drey Tagen zu Ihnen, finde Sie in voller Arbeit und Hitze ein Gedicht zu entwerfen [...], fand darin Anspielung auf die Metempsychose, und [...] bat [...] Sie um nähere Aufschlüsse darüber. Statt einer Antwort nehmen Sie von Ihrem Pulte eben diese drey Büchelchen, die ich Ihnen so eben wieder gebracht habe: Lessing Erziehung des Menschengeschlechts, Schlosser zwey Gespräche über die Seelenwanderung, und den deutschen Merkur (Jenner und Hornung 82) [sic] mit der Deutung: „Nehmen Sie hin, und lesen Sie: hintendrein denn etwa ein mehrers darüber.“<sup>853</sup>

Erneut wird hier die intradiegetische Lektüre seelenwanderungsbezogener Schriften als Anlass für den Dialog über die Seelenwanderung angegeben. Anders als zuvor handelt es sich in diesem Fall sogar ganz eindeutig um Referenzen auf den eigenen Text, da dem Dialog in den anonymen „Beyträgen“ ein Lehrgedicht mit dem Titel „Der Metempsychosist“ vorangestellt ist, auf welches sich der Gesprächspartner zu beziehen scheint.<sup>854</sup> Hier wird die Lektüre der vorangegangenen Seelenwanderungstexte sogar zur obligatorischen Bedingung für die Teilnahme am Diskurs erhoben: Der Dialog innerhalb der Beyträge gibt sich als der Kommentar zu jenem Gedicht zu erkennen, welches seinerseits nur als intertextueller Kommentar zu Lessings, Schlossers und Herders Seelenwanderungsschriften richtig zu verstehen ist.

---

<sup>851</sup> Johann Gottfried HERDER: Ueber die Seelenwandrung. Drey Gespräche. In: Ders.: Zerstreute Blätter. Erste Sammlung. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 1785, S. 215–308, hier S. 217, Hervorhebung i. O.

<sup>852</sup> Abgesehen von dem implizit aufgegriffenen Text Schlossers werden unter anderem die Seelenwanderungsschriften des Bischofs Berkeley, der jüdischen Rabbiner und Johan Baptista van Helmonts erwähnt in HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 109–112.

<sup>853</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 63 f.

<sup>854</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 1–57.

Gegenüber Schlosser, Herder und dem Anonymus ist Carl Grosse gezwungen, einen anderen Weg zu nehmen, wenn er das intertextuelle Fundament seines Textes zusätzlich durch intradiegetische Artefakte symbolisch verdeutlichen will: Denn er verlagert den Schauplatz seiner Seelenwanderungsgespräche in den frühen Orient und kann seine Figuren dadurch von der historischen Chronologie her nicht direkt über abendländische Quellen sprechen lassen, die im diegetischen Zeitverlauf erst später erscheinen würden. Trotzdem findet sich auch in Grosses „Helim“ eine Variante jenes metatextuellen Einstiegsmotivs. Anlass des Seelenwanderungsgesprächs ist hier ein „Denkmahl“, das „Grabmahl“ von Helims verstorbener Frau, das die drei Gesprächspartner besuchen;<sup>855</sup> und die beschreibenden Angaben zu diesem Denkmal erinnern wiederum mehr oder weniger deutlich an die emblematische Darstellung derjenigen Titelvignette, die der Anonymus vier Jahre zuvor seinen „Beiträgen“ als „Titelhieroglyphe“ beigegeben und in einleitenden Worten erklärt hat. So sprechen Grosses Figuren von „der Windung der geschuppten Schlange, die ihren Schwanz mit dem Munde faßt. [...] Vielleicht ist unser itziges Leben nur eine einzige kleine Schuppe der Schlange“.<sup>856</sup> Diesem steinernen Ouroboros am Denkmal ist laut den Figuren zudem „ein[ ] große[r] Büschel Rosen“ beigegeben und „ein einziger Lilienstrauß“, wobei „die Rose: Liebe, und die Lilie: Unschuld bedeute[n]“.<sup>857</sup> Und bei der vier Jahre älteren Titelvignette des Anonymus ist die Grundform ebenfalls eine sich selbst in den Schwanz beißende Schlange, die denkmalartig auf einem Sockel steht und von Rosen und Zypressen (anstatt von Lilien) flankiert wird. Die im Text nachgeschaltete emblematische „Erklärung [dies]er Titelhieroglyphe von ihrem Erfinder“ lautet entsprechend: „Die Schlange ist auf einem alten Steine errichtet [...]. Zwischen dem Steine und der Schlange gehn auf beiden Seiten Zweige hervor, die Bilder der Leiden und der Freuden in Zypressen und Rosen.“<sup>858</sup> In diesem Fall tauchen zwar nicht Bücher (oder literarische Diskurse) über die Seelenwanderung innerhalb der diegetischen Welt als Referenzen zur realen Welt auf, aber stattdessen kehrt der paratextuelle Bildbestandteil eines vorausgegangenen realen Textes als Teil der Diegese wieder. Auf diese Art unterstreichen die Texte den intertextuellen Zusammenhang ihrer inhaltlichen und formalen Elemente zusätzlich und geben ihm eine intradiegetische Gestalt.

---

<sup>855</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 45 u. 46.

<sup>856</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 48 f.

<sup>857</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 50. Die Titelvignette in Grosses Veröffentlichung dagegen (GROSSE 1789: Helim, unpaginierte Titelseite) zeigt ein Denkmal in Form eines kleinen Obeliskens, das abgesehen vom beigegebenen Kranz am Fußende und dem daneben trauernden Menschen keine Ähnlichkeiten mit dem im Text beschriebenen Denkmal erkennen lässt.

<sup>858</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. iii („Erklärung vorstehender Titelhieroglyphe von ihrem Erfinder“).



Diese kontinuierliche Wiederaufnahme und Fortentwicklung von Motiven, die regelmäßige Wiederkehr von inhaltlichen und formalen Elementen in anderen Gestalten ist das poetologische Programm der Seelenwanderung. So wie den Autoren aus sensualistischen Gründen bewusst ist, dass jeder individuelle Geist und alle geistigen Phänomene von den individuellen körperlichen Einrichtungen, Modifikationen und Kontexten abhängig sind, in denen sie auftreten, so leiten sie daraus ein gezieltes Prinzip zur Fortentwicklung der diskursiven Inhalte ab, das gleichermaßen auf der Fortentwicklung der formalen Gestalten beruht. Schlosser evoziert solche zeichen- und medientheoretischen Aspekte der Seelenwanderungsideen bereits (wenn auch mehr oder weniger scherzhaft) in der Widmung an die Helvetische Gesellschaft, die er seinem ersten Text voranschickt. Dort heißt es: „Wenn *Ihr Euch* des Abends erinnert, an dem wir [...] uns über die Hypothese von der Seelenwanderung unterredeten, so wirds *Euch* freuen, daß ich den Gedanken die wir damall einander mittheilten, einen Körper gegeben habe. Ich schenke *Euch* dieses kleine Werk [...].“<sup>859</sup> Entscheidend ist aber das Bewusstsein der Autoren der Seelenwanderungstexte dafür, dass ein Gedanke weder an sich noch in der manifesten Form eines singulären Körpers fortbestehen kann und Unsterblichkeit besitzt. Erst das fortgesetzte intersubjektive „einander [M]ittheil[en]“, Prüfen und Transformieren eines Gedankens trägt zu seinem Weiterleben bei; und diese Unsterblichkeitsbedingungen versucht der Diskurs der 1780er Jahre für den Seelenwanderungsgedanken in sich selbst zu etablieren.

#### 8.4 Ein Programm literaturbasierter Erkenntnisvermittlung

Der allgemeine Ausgangspunkt der Überlegungen in diesem Kapitel ist die Einsicht, dass die erkenntnistheoretischen und entwicklungspsychologischen Probleme und Lösungsmodelle der Seelenwanderungstheorie der 1780er Jahre bereits aus historischer Perspektive als eine Diagnose verstanden werden müssen, die auf die Probleme und Möglichkeiten menschlicher Erkenntnisgewinnung im Allgemeinen abzielen und als solche poetologisch und mediologisch zu interpretieren sind.

Aus dieser Perspektive stehen die Reden vom „Tagebuch“, von der „Reise-Beschreibung“ oder „Zettel“-Sammlung nicht nur auf allegorischer und metaphysischer Ebene für ein aus dem Bewusstsein ausgelagertes Gedächtnis, das alle Subjekte überlebt.<sup>860</sup> Diese Bilder sind vielmehr auch poetologisch und mediologisch auf die tatsächlich vorhandenen Schriftsysteme und literarischen Dispositive der Zeit und auf ihre historische Bedeutung für das individuelle und kollektive menschliche Wissen zu beziehen. Wie bereits mehrmals festgestellt, wird von den

---

<sup>859</sup> SCHLOSSER 1781: Seelenwanderung, unpaginierte Vorrede.

<sup>860</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 3, 9, 11; EBERLIN 1782: Seelenschlaf, S. 24; [anonym] 1785: Beyträge, S. 73, 148, 178.

Seelenwanderungstexten insgesamt vorausgesetzt, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, aus seinen perspektivisch beschränkten Einzeleindrücken allgemeingültige Vorstellungen von den Dingen herzuleiten und zusammenzusetzen. Dadurch sollen nicht nur noch nicht erlebte Gegenstände und Umstände vorgestellt und richtig beurteilt werden können, sondern auch bereits begangene individuelle Fehler in verallgemeinerter Form in Zukunft weitläufig vermieden werden können. In umgekehrter, deduktiver Richtung heißt das aber auch, dass es die aus den Einzelerfahrungen abstrahierten Allgemeinbegriffe im Zusammenspiel mit den „Worte[n], Vorstellungen, Ermahnungen“<sup>861</sup> oder Allgemeinbegriffe anderer Menschen wiederum erlauben, fremde Erfahrungen indirekt nachzuvollziehen, indem die verwendeten Allgemeinbegriffe (Zeichen) auf ähnliche Individualeindrücke und direkte erlebte Erfahrungen zurückverweisen.<sup>862</sup> Mit Hilfe der Einbildungskraft kann es auf diese Weise gerade auch dem Seelenwanderer gelingen, die fremden Erfahrungen und Vorstellungen anderer lebhaft in sich selbst und in enger Verbindung mit dem eigenen Erleben, Denken und Handeln zu (re-)produzieren, sie ganz nachzuvollziehen und in den eigenen Erfahrungsschatz zu integrieren, ohne diesen Erfahrungen direkt ausgesetzt sein zu müssen. Und wie ebenfalls aufgezeigt wurde, profilieren die Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre solche indirekten Wege der Erkenntniszunahme gerade deshalb, weil sie sich als Lösungen für das Problem der Unmöglichkeit eines vollständigen direkten Wahrheitszuganges innerhalb der empiristischen Weltanschauung verstehen. Pragmatisch gesehen bedeutet dies einerseits, dass zwar möglichst viele unterschiedliche Erlebnisse selbst gemacht und direkte Eindrücke gesammelt werden müssen, um einen ausreichenden Grundstock von verallgemeinerbaren und intersubjektiv anschlussfähigen Erfahrungen anzulegen. Andererseits bedeutet es aber auch, dass gerade eine möglichst breite Aneignung fremder Erfahrungen auf indirektem Wege sinnvoll und notwendig ist, um den Prozess der Ideenreicherung und -entwicklung durch Vergleiche und Abstraktionen voranzutreiben – und die mühevollen direkten Erlebnisse von Leid und Unglück dabei möglichst umgehen zu können.

Auch aus diesen Einsichten lässt sich nun eine gewisse Notwendigkeit zur programmatischen Einbeziehung von Literatur in den Erkenntnisprozess des Individuums und der Menschheit ableiten – insbesondere von literarisch vermittelten Erlebnissen und Erfahrungen. Tatsächlich erscheint die höchste Stufe des Erkenntniszuwachses in Schlossers Seelenwanderungstext – trotz der Betonung einer möglichst direkten und selbständigen Aneignung von Erfahrungen – im Bild

---

<sup>861</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25.

<sup>862</sup> Vor einem assoziations-theoretischen Erklärungshintergrund wird dieses Verfahren der Zeichenbildung und -verwendung beispielsweise erörtert bei BONNET 1770: *Palingenensie I*, S. 181 f.

einer finalen Lektüre. Demnach kann das erfahrungsgesättigte Subjekt durch diese finale Lektüre endlich auf die gesammelten Erfahrungen seiner Inkarnationen bzw. von verschiedensten (vergessenen) Subjekten zurückgreifen und gelangt so auf indirektem Wege zu authentischen und lebhaft prägenden Gesamteinsichten in die Welt.

*Eug.* [...] Würde er [der Freund R\*] nicht noch der alte R\* seyn, wenn er in jedem Land, jede Stimmung seiner Seele zurück gelassen hätte, mit aller Kinder-Reinheit seiner Jugend wieder in unsere Kreyße getreten, und da das treue Tagebuch seiner Reise, mit uns durchlaufen hätte?

*Cl.* Denn brauchte er gar nicht zu reisen; jede Reise-Beschreibung würde genug gewesen seyn.

*Eug.* Das heißt: das Compendium der Moral kann uns moralisch gut machen.<sup>863</sup>

Laut Eugenius' Vorstellung geht die Qualität und Verfügbarkeit der gesammelten Einzelaufzeichnungen in der finalen Lektüre über den Status von bloß individuell vorhandenen Erinnerungen hinaus. Wie bei einem öffentlich zugänglichen Text ist die Zugänglichkeit und Reproduzierbarkeit der dort gespeicherten Erinnerungen nicht exklusiv auf ein einziges Subjekt beschränkt, sondern die Lektüre steht einem größeren „Kreyße“ von Rezipienten zur Verfügung („mit uns“). Nicht nur R\* hat diese Erinnerungen „in jedem Land“ [...] zurück gelassen“ und mit jeder Inkarnation wieder vergessen, um so „mit aller Kinder-Reinheit“ neu an sie heranzutreten zu können; auch niemand anderes aus dem skizzierten Leserkreis dürfte sich an die geschilderten Erlebnisse als die eigenen erinnern. Das „treue Tagebuch seiner Reise“ wird von ihnen allen neu „durchlaufen“; alle dort beschriebenen Erlebnisse werden erst in der Lektüre und im Rückgriff auf die wenigen vorhanden eigenen Erfahrungen zusammengesetzt, erlebt, wiedererlebt und verglichen. Diese besondere Reisebeschreibung ist zweifelsohne auch deshalb jedem anderen Subjekt zugänglich, weil die dort enthaltenen Erinnerungen und Erkenntnisse (auf dem Wege der beschriebenen Seelenwanderungsverfahren) verallgemeinerbar und intersubjektiv gültig geworden sind. Das Ziel der Seelenwanderung ist offenbar weniger ein vollkommen gereiftes Subjekt als ein vollkommenes „Compendium“ des intersubjektiv gesammelten Wissens, das in einem stetigen Vergleichs- und Abstraktionsprozess mit entsubjektivierten bzw. objektivierten Ideen gefüllt worden ist.

Wenn nun aber eine derartige indirekte Aneignung, Reproduktion und Verinnerlichung von authentischen Erkenntnissen durch eine finale Lektüre möglich sein soll, dann müsste es auch generell möglich sein, direkte Erlebnisse und Erfahrung durch die entsprechende Lektüre zu ersetzen: „jede Reise-Beschreibung würde genug gewesen seyn“, schlussfolgert auch Cleomathus. Über die möglichen poetologischen und pädagogischen Konsequenzen dieser Implikation spekulieren die

---

<sup>863</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 11.

Figuren nicht.<sup>864</sup> Pragmatisch gesehen bedeutet sie aber, dass sich die Vervollkommnung der menschlichen Individuen – die laut Seelenwanderungstheorie sukzessive über die vergleichende Höherführung aller subjektiv vorhandenen Eindrücke, Vorstellungen und Begriffe geschehen soll – durch die Anwendung seelenwanderungsanaloger Verfahren befördern und beschleunigen lassen müsste: speziell durch die entsprechende Herstellung und Rezeption von „Reise-Beschreibungen“. Das in der Seelenwanderungstheorie dargestellte Wechselspiel aus Erlebnisaneignung und vergleichender Relektüre verweist auf einen idealen und universell gültigen Weg der Erkenntnisakkumulation, der grundsätzlich auf eine literarisierte Art der Weltaneignung und auf bestimmte, am Erlebnis orientierte literarische Techniken abzielt. Über das Bild der finalen Lektüre hinaus sollen die konkreten rezeptions-, produktions- und wirkungsästhetischen Implikationen der Seelenwanderungstheorie im Folgenden kurz skizziert werden.

*Rezeptionsästhetik:* Für einen sowohl indirekten als auch authentischen Erkenntnisgewinn in der Lektüre muss es offenbar keine Rolle spielen, ob die rezipierten Erlebnisse und Vorstellungen tatsächlich jemals die eigenen waren und real stattgefunden haben, solange sie in der Lektüre trotzdem als vorstellbare (und mögliche) eigene Erlebnisse (re-)produziert und anschaulich erfahren werden können. Die Grenze zwischen (wieder-)angeeigneten, vergessenen, fremden oder ausgelagerten Erfahrungen und direkten eigenen Erlebnissen bzw. zwischen imaginierten und realen Erinnerungen löst sich hier auf. Sie spielt vor allem dann keine Rolle mehr, wenn sich aus dem Konglomerat von direkt und indirekt erlangten Erkenntnissen der gewünschte pädagogische Effekt einstellt: die moralische Höherentwicklung des Subjekts. Maßgeblich für die Transformation fremder Erfahrungen in eigene ist offenbar erstens die Unvoreingenommenheit, Neutralität und Offenheit (oder „Kinder-Reinheit“) des Rezipienten, die regelmäßig erlangt werden muss, um Vorurteile zu vermeiden; zweitens ein gewisses psychisches Vermögen des Rezipienten zur Seelenwanderung bzw. zu dem analogen imaginativen Verfahren des Heraustretens aus der eigenen und des Hineinbegebens in andere, fremde Subjektperspektiven; drittens die Fähigkeit des Rezipienten zur lebhaften Aneignung und Verinnerlichung der so erlangten Eindrücke, die ebenfalls durch die geübte Einbildungskraft des Rezipienten und durch die gezielte Anregung dieser Einbildungskraft erreicht werden kann; und viertens das Vermögen zur Einnahme einer distanzierten, vergleichenden, reflektierenden und synthetisierenden Haltung gegenüber den gewonnenen Einzeleindrücken und unterschiedlichen Perspek-

---

<sup>864</sup> Cleomathus geht in Folge ausschließlich auf seine Auffassung von dem bereits in jedem menschlichen „Herzen“ vorhandenen „Compendium der Moral“ ein bzw. auf das angeborene moralische Gefühl – das nach Eugenius’ Ansicht jedoch noch weiter ausgebildet werden muss (vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 11 ff.).

tiven (im Zusammenspiel von Vernunft und Einbildungskraft), um diese zu einem einheitlichen, harmonischen und überindividuellen Gesamtgemälde der Welt zusammensetzen zu können.

*Produktionsästhetik:* Maßgeblich für die Möglichkeit einer authentischen Reproduktion und Aneignung fremder Erfahrungen ist aber auch auf Seiten der Herstellung solcher „Reise-Beschreibung[en]“ eine gewisse erfahrungsgesättigte Qualität der Aufzeichnungen, die sich vor allem in der vielfach betonten Lebhaftigkeit, Treue und Natürlichkeit der dargestellten Ideen niederschlagen muss.<sup>865</sup> Wahrscheinlich steht auch hier aber nicht die mimetische Abbildung der äußeren Welt im Vordergrund, sondern die Abbildung von bereits subjektiv verarbeiteten, durch eine Seele gewanderten Vorstellungen sowie die Abbildung ihrer Transformationseffekte auf die Subjekte. Denn schließlich sollen „Reisebeschreibungen“ bzw. „Tagebücher“ entstehen, also Erfahrungsspeicher, welche individuelle Lebens- und Erkenntniswege vor allem auf psychologischer Ebene und im Hinblick auf die Herkunft und Verknüpfung der Ideen verfolgen und darstellen. Die Seelenwanderungstheorie begünstigt also aus ihren eigenen erkenntnistheoretischen Prämissen heraus vor allem solche Aufzeichnungen, die speziell orientiert sind an der authentischen Darstellung des Entwicklungsganges eines inneren Menschen, an seinem individuellen sinnlichen und geistigen Erleben und Empfinden sowie an der inneren Auswirkung von Erlebnissen und Vorstellungen auf sein Handeln – und die idealerweise in der Summe der Darstellung dennoch bereits auf eine perspektivvergleichende, objektivierende Form abzielen. Mit anderen Worten plädiert die Seelenwanderungstheorie für die Herstellung erlebnis- und erfahrungsorientierter, ganzheitlich reflektierender Biographien des geistigen Innenlebens und seiner allmählichen Herausbildung, wie sie beispielsweise im zeitgenössischen Entwicklungs- und Bildungsroman gegeben werden. Der Produktionsprozess muss hierbei im Prinzip die gleichen Voraussetzungen erfüllen wie der Rezeptions- bzw. Reproduktionsprozess. Denn in der Theorie setzen sich die Seelenwanderungen bei der unendlichen Annäherung an Gott immer weiter fort, und folglich bedeutet auch die Lektüre der Reisebeschreibung nur einen höheren, weiterführenden Schritt im Erkenntnisprozess, der die vorhandenen Erfahrungen mit jeder Stufe nur erneut synthetisiert und potenziert.<sup>866</sup> Dieses Modell einer ständigen Produk-

---

<sup>865</sup> Vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 25 et passim.

<sup>866</sup> Obwohl die Reise bei Schlosser „[i]m Schosse Gottes“ (SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 46) endet, handelt es sich dabei doch immer nur um ein approximatives Ende. Laut den anonymen „Beyträgen“ erfolgt nach der finalen Einsicht in das irdische Reisetagebuch ein Aufstieg in überirdische Erkundungsgebiete, wenn die Seelenwanderer „mehrere Leben durchlebten[,] immer neue Gelegenheiten zu Erfahrungen aller Art, zu Entwicklungen und Ausbildungen erhielten, bis [...] sie fähig sind in einen andern Planeten überzugehn, nachdem ihnen hier ihr Tagebuch vorgelegt [...] und die ganze Reihe ihrer gemachten Erfahrungen [...] zur anschaulichen Uebersicht vorgestellt worden ist“ ([anonym] 1785: Beyträge, S. 148). Und in Carl Bahrds „Zamor“ stellt sich der Erfahrungsüberblick am Ende sämtlicher Erdenleben innerhalb einer Gat-

tion, Reflexion und Reproduktion von Ideen steht dem romantischen Konzept der Universalpoesie auffallend nahe, nach welchem bekanntermaßen gerade der poetischen Literatur, der neuen Domäne des Subjekts und der ästhetischen Reflexion diese Rolle des kritischen Potenzierens zukommt.<sup>867</sup>

*Wirkungsästhetik:* Da es im Bild der finalen Lektüre insgesamt mehr auf die Anschlussfähigkeit, Verallgemeinerbarkeit und Wahrscheinlichkeit der dargestellten Erlebnisse und auf ihre Mannigfaltigkeit ankommt als auf ihre Referenzierbarkeit und auf ihr Vorhandensein in Form von direkt übereinstimmenden Erinnerungen des Rezipienten, unterstützt die Seelenwanderungstheorie zudem gerade auch die Herstellung fiktionaler Literatur anstelle rein faktualer Historien, weil erstere dem Leser ein umso größeres Potenzial zur Erweiterung seines Erfahrungshorizonts bieten. Schließlich erreicht die Lektüre im Hinblick auf den Rezipienten gerade, daß dieser im Geiste „alle Stände, Alter, Nationen, Weltgegenden“<sup>868</sup> durchlaufen kann. Nur eingeschränkt unterstützen dürfte die Seelenwanderungstheorie dagegen die Herstellung phantastischer Erzählungen (im weitesten, nicht im engeren literaturwissenschaftlichen Sinne), die dem Leser ein empirisch nicht überprüfbares Bild von der Welt geben. Denn im Hinblick auf das Glückseligkeitsgemälde liegt das Ziel der Seelenwanderung eben nicht in einer beliebigen Konstruktion eines zusammenhängenden Welt- und Selbstbildes, sondern in der Konstruktion eines möglichst realistischen, wahrscheinlichen und harmonischen Gemäldes von der Welt, das sich mit allen direkten Erfahrungen decken soll. Andererseits dürfte die Seelenwanderungstheorie das Eingehen von phantastischen (bzw. wunderbaren oder übernatürlichen) Elementen in die Literatur jedoch gerade dann tolerieren, wenn es der Veranschaulichung und Verinnerlichung von entsprechenden Erfahrungen der realen Welt dient (wie zum Beispiel im Falle der Fabel). Denn wie betont wurde, heben die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre besonders die pragmatischen Effekte von Unsterblichkeits- und anderen Glaubensvorstellungen hervor, zu denen auch die Seelenwanderungsvorstellung gehört. Nicht zuletzt profitiert auch die Interpretierbarkeit der Seelenwanderung als innerweltliches Verfahren zur Ideenentwicklung von dem pragmatischen Nutzen eines ins Phantastische ausgedehnten Denkrahmens. Das wirkungsästhetische Gesamtziel muss es

---

tung schlicht als Voraussetzung für den Übergang zu höheren Seelenwanderungstufen dar, von denen es demnach insgesamt zehn geben soll: „Ihr [Menschen] habt jetzt auf eurer [fünften] Stufe das deutliche Bewußtseyn eures Selbst [...]. Wir [Mondbewohner] hingegen haben bei unserm Uebergange zur sechsten Stufe zugleich das Bewußtseyn aller unserer vorigen Zustände oder Stufen erhalten. [...] Diese Rückerinnerung [...] muß unserer ganzen Erkenntnißmaße ein Licht, einen Zusammenhang, eine Berichtigung, kurz, eine Vollkommenheit ertheilen, die erstaunend ist.“ (BAHRDT 1787: Zamor, S. 36 f.)

<sup>867</sup> Vgl. Friedrich SCHLEGEL: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jaques Anstett und Hans Eichner. Bd. 2: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801). München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1967, S. 182 f. (Athenäumsfragment Nr. 116).

<sup>868</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 29.

sein, mit Hilfe der Literatur ein Milieu von Ideen im Leser zu erschaffen, die es ihm auf assoziativen Wege ermöglichen, seinen eigenen begrenzten Kreis von Erfahrungen und daraus abgeleiteten Vorstellungen zu erweitern und folglich aus sich selbst heraus höher zu entwickeln. Denn schließlich negiert die Seelenwanderungstheorie in vielen Fällen die Möglichkeit einer echten Ideenübertragung.

Einen großen Teil dieser impliziten poetologischen Auflagen aus der Seelenwanderungstheorie setzt im Übrigen Carl Bahrtdt im erzählenden Teil seines Romans „Zamor“ im Anschluss an die dialogisch mitgeteilte Seelenwanderungstheorie bereits um: Auf diegetischer Ebene erlebt der außerirdische Seelenwanderer Zamor im neuen Körper eines irdischen Knaben die menschlichen Empfindungs- und Weltwahrnehmungsweisen und die Freuden und Leiden eines Erdenlebens, wechselt aber in ihrer Schilderung an seine Freundin auf dem Mond immer wieder in die distanzierende Position des nichtmenschlichen Beobachters, der diese subjektive Erfahrung des Menschseins ironisch relativiert und mit seinen Erfahrungen aus den übrigen Seelenwanderungen vergleicht.<sup>869</sup>

### 8.5 Die Frage der Unsterblichkeit in der Zeit der Ideenzirkulation

Die Vorstellung von der Vervollkommnung der menschlichen Erkenntnisse, die mit Hilfe der Seelenwanderung geschehen soll, hängt eng mit den Auffassungen von der Relativität und Entwicklung oder Historizität allen Wissens zusammen und gipfelt auch von daher in psychologischen und poetologischen Programmen, die die Verbreitung und Entwicklung von Ideen gezielt fördern wollen, um der Stagnierung der Erkenntnisse bereits im Diesseits entgegenzuarbeiten. Die Notwendigkeit zur Wanderung von Geistesinhalten in ideentheoretischer Hinsicht betrifft demnach nicht nur den individuellen Menschen und dessen dynamisches Verhältnis von eigener Seele und eigenem Körper auf der Ebene der Natur. Sie betrifft darüber hinaus überhaupt die allgemeinmenschlichen Organe und Einrichtungen zur Herstellung, Vermittlung und Aufbewahrung von Erkenntnissen, die sich der kollektive Mensch auf der Ebene der Kultur geschaffen hat. Dieser historische Gedanke von der allgemeinen Entwicklung von Geistesinhalten bei ihrer Wanderung durch verschiedene kulturelle Gestalten steht wiederum in engem Zusammenhang mit der spezifischen Schriftkultur des 18. Jahrhunderts und ihrer historischen Wahrnehmung. Besonders deutlich zeigt sich diese strukturelle Nähe zwischen der

---

<sup>869</sup> Vgl. beispielsweise BAHRTDT 1787: Zamor, S. 64 f.: „[I]ch bedaure die armen Erdensöhne, wenn es ihr Klima, oder ihre Körperbeschaffenheit mit sich bringt, daß ihre Empfindungen in so heftige und betäubende Leidenschaften übergehen, und ich bedaure mich selbst, wenn dieser Zustand, dessen ich mir in meinem neuen Körper jetzt zum erstenmal bewußt werde, anhaltend seyn oder jedesmal bei Anlässen zu starken Empfindungen zurückkehren sollte. / O wie feurig sind unsre [der Mondbewohner] Gefühle [...]! Und welche Stille herrscht gleichwohl dabei in uns! [...] Mit welcher Selbstmacht können wir, mitten im Rausche des Vergnügens, noch denken und handeln!“

Seelenwanderung und der Zirkulation von Schriften an einem Argument, mit dem die anonymen „Beyträge“ die Seelenwanderung als einen realen (metaphysischen) Prozess zu begründen versuchen:

Oder sollen wir durch die unendlichen Reihen der Gotteswelten nur einen flüchtigen Spaziergang machen? von einer zur andern überspringen, um aus jeder ein paar Rätsel, ein paar uns nur immermehr betäubende und verwirrtmachende Widersprüche aufzufangen? damit unsre Reisebeschreibung ganz das Gepräge von solchen habe, die, wahre Papier- und Buchstabenephemeren, nur von einer Messe bis zur andern, und kaum aus einem Buchladen bis in drey oder vier andre, ein paar Lesebibliotheken allenfalls mit eingerechnet, herum wandern?<sup>870</sup>

Die „Reisebeschreibung“ des eigenen Daseins, die hier als das zentrale Produkt aller gesammelten Eindrücke und Erkenntnisse eines Subjekts aufgefasst wird, soll demnach mit Hilfe der (erörterten) Seelenwanderungsprozesse zu einem geordneten, zusammenhängenden Ganzen gefügt werden. Sie soll so einen ewigen, dauerhafteren Sinn erhalten, der durch die singulären Eindrücke des je einzelnen Lebens mit seinen „Rätsel[n]“ und „Widersprüche[n]“ offenbar nicht (mehr) gegeben ist. Diese Flüchtigkeit, die den individuellen Erkenntnissen eines singulären Lebens als Eigenart anhaften soll, wird verglichen mit der Eigenart literarischer Eintagsfliegen, die nicht lange auf dem Buchmarkt überleben.

Demnach besteht der konkrete poetologische und mediologische Zusammenhang zwischen dem Seelenwanderungsthema und der Schriftkultur des späten 18. Jahrhunderts gerade in der Frage nach der Vergänglichkeit oder dem Überleben einzelner Ideenbestände. Die Geistesinhalte und (schriftlich fixierten) Ideenbestände sind dabei offenbar von einem Vergessen und von einer Sterblichkeit bedroht, das nicht mit ihrem Dasein an sich, sondern mit ihrer Zirkulation oder Nichtzirkulation, mit ihrem fortgesetzten Gebrauch zusammenhängt. Dies zeigt sich im Zitat vor allem in dem Potenzial der Ideen zum Weiterwandern durch verschiedene Formen und Gestalten, durch unterschiedliche Subjekte und individuelle Wissensarchive. Der Vergleich mit den Buchstabenephemeren veranschaulicht, dass die ständige Zirkulation von Schriften und Geistesinhalten als ein beständiger Prozess verstanden wird, der gewissermaßen unabhängig von einzelnen Elementen weiterläuft. Einzelne Geistesprodukte verenden demnach erst, wenn sie aus dieser beständigen Wanderung ausscheiden; wenn sie nicht mehr in der Lage sind, an ihr teilzunehmen, weiterzuwandern und sich im beständigen Kommen und Gehen von Einzelgestalten nachhaltig durchzusetzen.

Dieses Problem der nachhaltigen Zirkulation von einzelnen Geistesinhalten in dem intersubjektiven Austausch der Ideen gerät nicht zufällig gerade dann in den Fokus der historischen Aufmerksamkeit, als die Schriftkultur auf der Basis öffentlicher Institutionen, weltanschaulich-pragmatischer Verankerung, des postalischen

---

<sup>870</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 177 f.



Verkehrs und nicht zuletzt des maschinell unterstützten Vertriebs von Schriften eine solche technische, administrative Höhe und soziale Dynamik erreicht hat, dass sie in der historischen Wahrnehmung nicht mehr als eine lineare Akkumulation der Ideen, sondern als eine schnelllebige Zirkulation und Transformation der Ideen erscheint. Deren Gesamtgeschehen und -verlauf beginnt sich in gewisser Weise dem Zugriff einzelner (elitärer) Werke und Ideenproduzenten zu entziehen und verteilt sich stattdessen auf die schnell wachsende Summe aller teilnehmenden Kräfte, und es wird in zunehmendem Maße auch von der Nachfrage einer immer größer werdenden Leserschaft und von ökonomischen Interessen bestimmt.<sup>871</sup> Das Zitat diagnostiziert eine Teilmenge von ephemeren literarischen Ideen- und Wissensformen innerhalb dieser enormen Gesamtzirkulation, die in dem ständigen Wechsel von heterogenen, sich potenziell widersprechenden Perspektiven untergehen und vergessen werden, aber damit dennoch einen konstitutiven, wenn auch weniger beständigen und nur in unterschiedlichen Formen wiederkehrenden Anteil des Ganzen ausmachen. Die schriftliche Fixierung von Wissen allein wird nun also keinesfalls mehr als Garant einer absoluten, metaphysischen und überhistorischen Gültigkeit dieses Wissens erfahren; und aus ihrer materiellen Manifestation in Buchform folgt nicht mehr zwangsläufig die Unsterblichkeit des Geistes und der Ideen des Autors über dessen Leben und Anwesenheit hinaus. In dem Hinweis auf ephemere, kurzlebige Textformen schlägt sich also auch die verhältnismäßig junge Erfahrung nieder, dass geistige Erzeugnisse bereits zu Lebzeiten des Autors aus dem schriftgestützten kollektiven Bewusstsein und mithin vom Markt verschwinden können. In Anbetracht der Flut von Schriften und ihrer täglichen Zirkulation sind weder der einzelne Mensch noch die institutionalisierten Formen der Wissenstradierung wie Universitäten und Schulen dazu in der Lage, sämtliche Schriften zu lesen und alle enthaltenen Ideen zu verwerten.<sup>872</sup>

Aber schon der Vergleich der ephemeren Literatur mit der Sterblichkeit zeigt, dass Schriften ihren jeweiligen epistemologischen Wert und Unsterblichkeits- oder Sterblichkeitsstatus vielmehr erst relativ in der jeweiligen Benutzung durch den Menschen erhalten. Für die Unsterblichkeit, den nachhaltigen geistigen Wert und

---

<sup>871</sup> Vgl. die Beiträge in: Marcus SANDL u. Harald SCHMIDT (Hg.): *Gedächtnis und Zirkulation. Der Diskurs des Kreislaufs im 18. und frühen 19. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002; vgl. ferner die Beiträge in: Christa BÜRGER, Peter BÜRGER u. Jochen SCHULTE-SASSE (Hg.): *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit. Mit Beitr. von Reinhart Meyer u. a.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980; Manfred TIETZEL: *Literaturökonomik.* Tübingen: Mohr, 1995, S. 157–222, hier allerdings mit einem Schwerpunkt auf dem historischen Umgang mit dem Buchnachdruck und dem „ewigen Verlagsrecht“.

<sup>872</sup> Zu diesem Befund kommt auch Herder in Bezug auf das kulturelle Gedächtnis und spricht dem modernen Menschen daher neben der metaphysischen Unsterblichkeit auch die Möglichkeit der Unsterblichkeit durch individuellen Ruhm ab. In der unentwegten Zirkulation oder „Palingenesie und Metempsychose“ der „Gedanken“ besteht für ihn stattdessen die einzige Unsterblichkeit, und diese ist nur dem höchsten Allgemeinmenschlichen gegeben (siehe S. 335 f. in dieser Arbeit).

die fortschreitende Zirkulation einzelner Ideengebilde ist nicht deren materielles Vorhandensein in Form von Schriften auf dem Buchmarkt oder in monolithischen Archiven entscheidend. Entscheidend ist deren Vorhandensein und deren intersubjektive Verbreitung im kollektiven Bewusstsein, das Verstanden- und Gebrauchtwerden der Ideen, ihr lebhaftes, intentional bewegendes Vorhandensein im Denken und Handeln möglichst vieler unterschiedlicher Subjekte, für das der Grad der Verbreitung der Schriften in kollektiven wie individuellen Bibliotheken nur ein Indikator ist. Die ephemere Literatur steht damit in einem analogen Peripherieverhältnis zu den kulturell nachhaltigen Schriften wie das vergängliche körperliche Gedächtnis zur wandernden Seele und wie die temporären Ideen eines Lebens zu den ewig und intersubjektiv gültigen Erkenntnissen, die in das metaphysische Reisetagebuch eingehen. Aus der Seelenwanderungsperspektive taugen Speichermedien (seien es Subjekte oder Bücher) nichts, wenn sie stets die gleichen Ideengebilde archivieren, linear akkumulieren und nur tot bewahren, anstatt sie in Bewegung und im produktiven Austausch mit wechselnden Ideen zu halten. Alle geistigen Produkte müssen sich dynamisch erhalten, indem ihre Bestandteile immer wieder aus wechselnden subjektiven Perspektiven korrigiert, immer wieder den neuen Anforderungen der jeweiligen geistigen Umwelt und den anderen zeitgleich zirkulierenden Erkenntnissen angepasst werden. Wirklich unsterblich werden die auf diese Weise sukzessive verbesserten Ideengebilde erst dann, wenn sie sämtlichen von außen eindringenden Fragen und Ansprüchen standhalten und sich im positiven Gebrauch schließlich jederzeit und überall als wahr durchsetzen können. Wie gezeigt versuchen die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre, diesem dynamischen Verständnis von Kontinuität und Unsterblichkeit zu entsprechen und die Zirkulation der Ideen durch die Schriften gezielt einzusetzen, indem sie den theoretischen und poetologischen Boden bereiten für eine fortgesetzte intertextuelle Aufnahme und Weiterentwicklung des Seelenwanderungsdiskurses.

Im Bild der finalen anamnestischen Erinnerung durch die Lektüre des Reisetagebuchs äußert sich so gesehen keine prinzipiell positive, sondern eine kritische, platonische Auffassung von Schriftlichkeit im Sinne einer geistlosen, toten Auslagerung von Wissen und Erinnerungen aus den wissenden Subjekten.<sup>873</sup> Im Sinne der Seelenwanderungstheorien soll das verschriftlichte tote Wissen nun (neuplatonisch) durch konsequente Verinnerlichungs- und Verbreitungstechniken wieder

---

<sup>873</sup> Laut Carlo Brune ist Schrift „schlichtweg das Gegenteil dessen, was sich bei Platon mit dem Begriff der Anamnesis verbindet“, da es sich „[b]ei dem Speichermedium Schriftlichkeit [...] um ein geistloses im wortwörtlichen Sinne [handelt], eines, das [...] schwerste Mißverständnisse provoziert, [...] in dem der Schein statt Sein regiert“ (Carlo BRUNE: Vergessen und Verschieben. Die Bibliothek als ‚Krypta‘ des Vergessens bei Platon, Nietzsche, Derrida und Barthes. In: Barbara Sabel und Jürg Glauser (Hg.): Text und Zeit. Wiederholung, Variante, Serie. Konstituenten literarischer Transmission. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, S. 73–98, hier S. 79, vgl. ebd., S. 78–80).

möglichst großflächig in die Subjekte geholt, mit Geist gefüllt und geistig geläutert werden, bis die ursprünglichen, ewigen, wahren Ideen wiederhergestellt sind.

Ganz analog zu den Ergebnissen des Kapitels zu Locke und Leibniz basiert die hier geforderte Unsterblichkeit von Geistesprodukten also nicht auf einem substanzialistischen Verständnis von Kontinuität, bei dem einzelne Träger- oder Kernelemente für die Existenz und das weitere Fortleben sorgen. In den Seelenwandertexten der 1780er Jahre geht es um eine andere Art von Unsterblichkeit, die an den Prinzipien der beständigen Zirkulation von Schriften und des beständigen Austauschs von Ideen ausgerichtet ist. Die Langlebigkeit von Ideengebilden bemisst sich sowohl in der Seelenwanderung als auch auf dem Buchmarkt offenbar am Grad ihrer Ablösbarkeit und Unabhängigkeit von singulären Verkörperungen und statischen Manifestationen, an ihrer Übertragbarkeit auf und Reproduzierbarkeit in weiteren Subjekten, an ihrem innergeistigen Wiederverkörperungs- und Anpassungspotenzial, an ihrer intersubjektiven Präsenz. Mit der seelenwanderungsorientierten Auffassung von Unsterblichkeit geht es offenbar bereits in den 1780er Jahren um die Beschreibung eines allen geistigen Produkten nur auf dem dynamischen Wege inhärenten und je eigenen Lebensprinzips, welches von den einzelnen Trägern und manifesten Gestalten unabhängig ist und gerade über sie hinaus existieren kann. Es geht um die Modellierung eines kulturübergreifenden, organischen Lebensprinzips, das auch in der Gesamtsumme aller ephemeren und langlebigen, kommenden und gehenden geistigen Produkte gewissermaßen ein eigenes Geistesleben besitzen soll. Um dieses Eigenleben einzelner dynamischer Ideengebilde und um die detaillierte Naturphilosophie des gesamten kollektiven Geisteslebens, die im Kontext der Seelenwanderungsbegriffe entworfen wird, geht es im folgenden und abschließenden Kapitel.

### III. Poetologische Seelenwanderungsbegriffe im späten 18. Jahrhundert (Goethe, Günderrode, Herder, Hoffmann, Jean Paul, Moritz, Schiller)

Zu Beginn einiger Gespräche in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre wird auf die Gefahr einer Infektion mit dem Seelenwanderungsgedanken hingewiesen, die auch vor den aufgeklärtesten, rationalen Köpfen nicht halt zu machen scheint. Schlossers Figur Eugenius deutet nach seiner Lektüre eines nicht näher benannten „Buch[s] [...] über die Seelen-Wanderung“ darauf hin, dass diese Idee Schlaflosigkeit verursacht und wahrscheinlich nicht kurierbar ist: „Ich schlief nicht: Ich fürchte ich werde die ganze Nacht nicht schlafen. [...] Die Träumerei [...] hat meinen Kopf so eingenommen [...], daß ich sie wohl nie wieder los werde.“<sup>874</sup> In der 1782 erscheinenden Fortsetzung des Gesprächs berichtet sein Gesprächspartner Cleomathus, dass Gorgias (alias Theages in Herders Replik) als Reaktion auf Eugenius' Seelenwanderungslehre „ausseyte wie man bey eckelhaften, widerlichen Sachen zu thun pflegt“<sup>875</sup>. Eugenius erwidert hierauf:

Ohne Zweifel wird er aber wie ein geschickter Arzt der, wann ihm oder seinen Kranken etwas widerliches vorkommt, [...] gleich weiß ob die Fibern des Magens oder der Verdauungs-Saft, oder nur die Zunge und die Drüsen davon angegriffen worden sind; so wird der grosse Gorgias wohl auch gleich gewußt haben wo die Lehre der Seelen-Wanderung seinen grossen Verstand, seine tiefe Wissenschaft angreift; welche seiner Ideen und Grundsätze davon verletzt werden, und wie der welcher so eine ungesunde Speise genossen hat, wieder davon befreyt werden kann.<sup>876</sup>

Auch wenn diese Aussage ironisch übertreibt: Als Idee stellt sich die Seelenwanderungslehre für den Geist dar, wie eine verdorbene, „ungesunde Speise“ für den Körper; sie verhält sich sogar wie eine eigenständige, sich selbst erhaltende und sich im befallenen Geist verbreitende Krankheit, die andere „Ideen und Grundsätze“, ja sogar die komplexen und unverrückbaren Ideenverkettungen der „Wissenschaft“ und selbst noch die Grundstrukturen des „Verstand[es]“ aus sich selbst heraus „angreif[en]“, „verletz[en]“ und schädigen kann. Cleomathus verspricht Eugenius in Folge die Mitteilung der „Arzney“ des Georgius, „und du wirst bald von deinem Traume geheilt seyn“.<sup>877</sup>

Nachdem einer der beiden Gesprächspartner in den anonymen „Beyträgen“ ebenfalls die aktuelle Reihe der Seelenwanderungstexte gelesen hat – „Gelesen? Verschlungen!“ –, treten derartige Verdauungsprobleme erneut auf, obwohl er seine Speise (anders als Gorgias) nach eigenen Worten als „verdau- und genießbar“ erfahren hat.<sup>878</sup> Er klagt über einen erweckten „Heißhunger“ in Bezug auf dieses

---

<sup>874</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 1.

<sup>875</sup> SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweytes Gespräch, S. 55.

<sup>876</sup> SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweytes Gespräch, S. 55.

<sup>877</sup> SCHLOSSER 1783 [1782]: Zweytes Gespräch, S. 55.

<sup>878</sup> [anonym:] Beyträge 1785, S. 58 u. 59.

Thema und über „Gährungen die Menge“, die allesamt „durch die Lektüre dieser drey Schriften“ hervorgerufen worden seien, „und komm[t] eben deswegen, Ihnen meyne Noth zu klagen, und Arzney zu holen“, die er sich offenbar aus dem weiteren Ideenaustausch im Gespräch erhofft.<sup>879</sup> Obwohl der Gesprächspartner betont, dass er „nicht öffentlich“ als Arzt „[p]raktizir[e]“ (wie Gorgias), will er ihm nach mehrmaliger Aufforderung wenigstens privat eine Reihe von „Arkanen und Hausmittelchen“ zeigen, die er für die Behandlung dieser speziellen Ursache zum Teil „selbst erfunden, oder zum Theil aufgefunden“ habe, „ohne sie Ihnen als Scharlatan zum Gebrauch anzupreisen.“<sup>880</sup> Stattdessen will er sie vor allen Dingen „als ehrlicher Mann anatomiren; auch die nun einmal Verschluckten, nach den Kräften meiner Chemie, auflösen, damit Sie doch wissen, was Sie eingenommen haben“.<sup>881</sup> Hierauf beginnt dann die mehr oder weniger systematische Vorstellung und Auseinandersetzung der Argumente für und gegen die Seelenwanderungsidee.

Die Seelenwanderungsvorstellung scheint also kontagiös zu sein: Sie infiziert die aufgeklärtesten Denker und nimmt deren Denken und deren Vorstellungen ein – so stellt sich zumindest die Sachlage in der Spätaufklärung von innen und von außen betrachtet dar. Denn das Erscheinen der vielen Aussagen und Texte zum Thema gilt ja spätestens von Lessings Erziehungsschrift an selbst als Indikator einer besonderen und unerklärlichen Virulenz der Seelenwanderungsidee am Ende des 18. Jahrhunderts. Der überwiegende Teil dieser Texte befasst sich daher auch mit der Erörterung der etwaigen negativen und positiven Folgen dieser Ideeninfektion für die Moral, den christlichen Glauben und den Verstand. Die Leser werden mit den metatextuellen Verdauungsallegorien also nicht nur anschaulich davor gewarnt, dass sie es sein könnten, die sich durch die Lektüre an der Idee anstecken werden – diese Texte versuchen auch, die Medizin gleich mit der Krankheit zu liefern: Dass bestimmte überkommene, unreflektierte und vage geglaubten Ideen ansteckend und gefährlich für das aufgeklärte und selbständige Denken sein können, ist das Problem, dem wiederum mit der gezielten Verbreitung von gesundheitsfördernden, die Reflexion anregenden (Leit-)Ideen begegnet werden soll.<sup>882</sup>

---

<sup>879</sup> [anonym:] Beyträge 1785, S. 64.

<sup>880</sup> [anonym:] Beyträge 1785, S. 64 f.

<sup>881</sup> [anonym:] Beyträge 1785, S. 65.

<sup>882</sup> Die von der Aufklärung bekämpfte Krankheit wird vor allem in der kontagiösen Wirkung der wilden, ungezähmten Einbildungskraft und der von ihr leicht erweckten irrationalen Vorstellungen gesehen, zu denen auch die Idee von der Seelenwanderung gezählt wird (vgl. SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 1, 4 et passim). Malebranche spricht entsprechend von „la communication contagieuse de l’imagination“ (Nicolas MALEBRANCHE: De la recherche de la vérité, livre II, parties II et III [1674/75]. Hrsg. v. Cyril Morana. [Ohne Ort:] Editions Bréal, 2006, S. 28). Die behandelten radikalauflärerischen Seelenwanderungstexte versuchen demgegenüber gerade, den Nutzen der Ideenausweitungs- und Motivationsvermögen der „wahre[n] Einbildungskraft“ (GROSSE 1789: Helim, S. 166) und der richtig eingesetzten imaginativen Leitvorstellungen mit Hilfe der Seelenwanderungsidee zu profilieren. Gefährlich ist in ihren Augen nur

Verallgemeinert legen die Allegorien der Ideenanstechung bei Schlosser und dem Anonymus nahe, dass der Akt der Erkenntnisgewinnung nicht unbedingt in der Hand des erkennenden Subjekts liegen muss, sondern dass es bei dem innerpsychischen Prozess der Ideenaneignung zu einer Entkopplung der Ideen von der willentlichen, bewussten und rationalen Auseinandersetzung des Subjekts kommen kann und zu einer Verselbständigung der innergeistigen Verarbeitungsabläufe. Eine im Hinblick auf die vorgebrachten Heilungsmethoden implizierte Ursache für dieses Problem scheint metaphorisch gesprochen vor allem darin zu liegen, dass die einverlebten geistigen Speisen in der Regel nicht aus klar unterscheidbaren und aus in Reinform verfügbaren Nährstoffen bestehen, sondern dass sie aus unterschiedlichsten Bestandteilen zusammengesetzt sind, die zusammen in einem Stück verspeist werden. Dabei kommt es unweigerlich zu einer Vermengung der unterschiedlichsten fremden und eigenen Elemente im Verdauungsapparat und so auch zu jenen unvorhersehbaren, aus sich selbst heraus ablaufenden Prozessen der Aufspaltung, Neuzusammensetzung und Transformation von Ideen, die nicht mehr oder eben nur noch nachträglich durch ähnliche Verdauungsvorgänge zu beeinflussen sind. Denn auch die (offensichtlich an zeitgenössischen iatrochemischen Heilverfahren orientierten) „Arkanen und Hausmittelchen“ zur Linderung der geistigen „Gährungen“ greifen weniger operativ von außen in den Geist ein, als dass sie erst als ein Bestandteil der „[v]erschluckten“ Nahrung in die natürlichen inneren Abläufe der Ideenverarbeitung integriert werden müssen, in denen sie dann selbständig durch weitere Zersetzungs- und Verbindungsprozesse wirken können. Entscheidend für den Erfolg dieser heilenden Einflößung von Ideen ist auch dabei die Kenntnis ihrer geistigen Wirkstoffe und ihrer Zusammensetzung, die durch das „[A]natomieren“ und chemische „[A]uflösen“ erlangt wird.

## 1. Vorausgehende Modellierung natürlicher Stoffkreisläufe

Diese Skizze einer Physiologie, Anatomie, Chemie, Medizin und Dietätik des Geistes und der Ideenverarbeitung kann als der historische Versuch verstanden werden, naturanaloge Prinzipien für die Entwicklungsprozesse der organisierten Dinge der geistigen Welt zu beschreiben. Physiologische Aufnahmeprozesse und Verdauungsstrukturen der körperlichen Ebene scheinen sich demnach auf einer höheren, geistigen Ebene fortzusetzen. Die Texte gestehen den Ideen dabei offenbar ein Eigenleben zu, das den historischen Auffassungen von der natürlichen Organisation lebendiger Körper und von deren Selbsterhaltungsprozessen entspricht. Tatsäch-

---

jede falsche, unreflektierte Vorstellung von Seelenwanderung (und jede undurchdacht angewandte Glaubensidee im Allgemeinen); nützlich dagegen ist in ihren Augen jede Vorstellung, die den Menschen zur kontinuierlichen Überprüfung seiner Perspektiven und Urteile und zu einer nachhaltigen Ausrichtung seines Denkens und Handelns anregt.

lich erlangt die Seelenwanderung als Begriff und als Denkfigur über die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre hinaus eine zentrale Rolle bei solchen Versuchen einer naturanalogen Bestimmung der Prinzipien eines eigenständigen, höheren Geisteslebens. Ein solches wird beispielsweise bei Karoline von Günderröde angedeutet:

[W]arum, wenn gleichwohl diese Gedanken und Begriffe dahinsterven mit den Individuen, warum werden sie von denselben immer wieder aufs neue hervorgebracht [...]? [...] Die Erde [...] gebiert den ihr zurückgegebenen Lebensstoff in andern Erscheinungen wieder, bis, durch immer neue Verwandlungen, alles Lebensfähige in ihr ist lebendig geworden. [...] Und wie mir dünkt, Eusebio! so entspricht die Idee der Indier von der Seelenwanderung dieser Meinung; nur dann erst dürfen die Elemente nicht mehr wandern und suchen, wann die Erde die ihr angemessene Existenz, die organische, durchgehends erlangt hat.<sup>883</sup>

Wodurch die Seelenwanderung diesen besonderen und diskursübergreifenden Status bei der Beschreibung geistiger Verbreitungs- und Entwicklungsprozesse erlangt, mit welchen konkreten Vorstellungen und Modellen sie sich hierbei verbindet und welche Funktionen sie dadurch übernimmt, diesen Fragen soll hier durch eine diachrone Aufarbeitung der konkreten historischen Verwendungsweisen und Bedeutungen des Seelenwanderungsbegriffs im Hinblick auf wissenschaftliche Zusammenhänge nachgegangen werden.

Eine direkte Assoziation zwischen Seelenwanderungsbegriffen und metabolischen Transfer-, Assimilations- und Verwandlungsphänomenen wird nicht nur und nicht erst bei Locke, Leibniz und Baumgarten hergestellt. Wie Jochen Büchel dargestellt hat, werden Verdauungsprozesse am Ende der Frühen Neuzeit verallgemeinert entweder durch physische oder durch chemische Naturmodelle dargestellt.<sup>884</sup> Während die metabolisch gewendeten Seelenwanderungsfiguren bei Locke und Leibniz hauptsächlich vor dem Hintergrund von physischen Korpuskularmodellen verwendet werden, die jedes Lebewesen als eine vollkommene, ihre Teile selbst erneuernde Maschine beschreiben,<sup>885</sup> tauchen Seelenwanderungsbegriffe sonst vermehrt im Kontext von neuplatonischen und chemophilosophischen Verdauungskonzepten auf. So heißt es in einer Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts über die Rezeption der buchstäblichen Seelenwanderungslehre des Pythagoras:

Andere verstehen dieses von der *anima vegetativa* und *sensitiva*, und meinen, er habe damit sagen wollen: Wann der Leib zur Erden werde, und aus derselbigen Thiere hervor wachsen, oder Thiere das daraus wachsende Gras und Pflantzen fressen, so werden

---

<sup>883</sup> Karoline von GÜNDERRODE: Briefe zweier Freunde [ca. 1805]. In: Dies.: Sämtliche Werke und ausgewählte Studien. Historisch-Kritische Ausg. Hrsg. v. Walter Morgenthaler. Bd. 1: Texte. Basel u. Frankfurt a. M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1990, S. 350–362, hier S. 359 f.

<sup>884</sup> Vgl. Jochen BÜCHEL: Psychologie der Materie. Vorstellungen und Bildmuster von der Assimilation von Nahrung im 17. und 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Paracelsismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, bes. S. 22–25 u. 38–41 (physikalische Modelle) sowie S. 42–52 (chemische Modelle), passim.

<sup>885</sup> Siehe S. 40 in dieser Arbeit.

dieselbige der Natur und Form derselbigen theilhaftig. So erklärt es Ambrosius Rhodius in einem Dialoge *de transmigratione animarum Pythagorica* [...].<sup>886</sup>

Der Naturgelehrte Ambrosius Rhodius beschreibt demnach (im 17. Jahrhundert) den Übergang und die Erhaltung gewisser Eigenschaften von niedrigen in höhere Naturen über die Nahrungsaufnahme. Es wandern in diesem Fall die unteren aristotelischen Seelen, Formen oder Seelenvermögen zusammen mit der materiellen Nahrung in höhere Leiber und deren Formen, in deren Wesen sie gewissermaßen assimiliert und integriert werden.<sup>887</sup>

In einem Werk, das Franciscus Mercurius van Helmont 1690 zum Teil zusammen mit seinen „200 Quaestiones“ zur Revolution der Seelen veröffentlicht, greift die Schülerin der Cambridger Platoniker, Lady Anne Conway, ebenfalls die Form-Materie-Substanzenlehre des Aristoteles auf. Sie erklärt (ganz ähnlich zu der von ihr beeinflussten Philosophie des Leibniz)<sup>888</sup>, es gäbe keine „continual annihilation of real substances and a production of new ones in this world“ und (anstatt von Tod und Neuentstehung) eigentlich nur die ewige Erhaltung von bereits bestehenden Substanzen (bzw. Formen).<sup>889</sup> Auf einem Irrtum beruhe daher auch die Annahme, „[w]hen wood is burned, [...] the form of wood is destroyed or annihilated, and the new form of fire is produced in this material“.<sup>890</sup> Ähnlich wie Rhodius beschreibt Conway das vermeintliche Ende einer individuellen Form daher auch als deren natürlichen Übergang und Erhaltung in einer höheren Form: „For there are transmutations of all creatures from one species to another, as from stone to earth, from earth to grass, from grass to sheep, from sheep to human flesh, from human flesh to the lowest spirits of man and from these to the noblest spirits [...]“.<sup>891</sup> Als Beispiele für diese (innerhalb der orthodoxen kirchlichen Lehren undenkbaren) sogar Artgrenzen übergreifenden „transmutations“ von weiter existierenden Substanzen oder Einzeldingen nennt Conway mithin einerseits den Übergang von festen zu feinstofflichen Formen (wie von Holz zu Feuer), andererseits auch den Zerfall und die Assimilation der Stoffe als Nahrung. Diese Übergänge von niedrigkomplexen, materiellen zu höherkomplexen, geistigen Formen sind bei ihr eindeutig an der neuplatonischen *Scala naturae* orientiert. Conway verweigert sich

---

<sup>886</sup> Johann Jakob BRUCKER: Kurtze Fragen Aus der Philosophischen Historie, Von Anfang der Welt, Biß auf die Geburt Christi, Mit Ausführlichen Anmerckungen erläutert. Zweyter Theil. Ulm: Daniel Bartholomäi und Sohn, 1731, S. 177 f. Brucker verweist hier auf Ambrosius RHODIUS: *Dialogus de transmigratione Pythagorica*. Kopenhagen: Salomon Sartorius, 1638 (nicht paginiert).

<sup>887</sup> Zu Rhodius, zum Inhalt seiner Schrift und zu dessen Rezeption vgl. WÜBBEN 2007: *Gespenster und Gelehrte*, S. 269 f.; ZANDER 1999: *Geschichte der Seelenwanderung*, S. 299.

<sup>888</sup> Vgl. Allison P. COUDERT u. Taylor CORSE: Note on the text. In: Anne CONWAY: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Translated and edited by Allison P. Coudert u. Taylor Corse. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [Neudruck von: *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae*. Amsterdam: M. Brown, 1690], S. xxxviii–xxxix, hier S. xxxviii.

<sup>889</sup> CONWAY 1996 [1690]: *Principles*, S. 65.

<sup>890</sup> CONWAY 1996 [1690]: *Principles*, S. 65.

<sup>891</sup> CONWAY 1996 [1690]: *Principles*, S. 65.



damit generell gegenüber den scholastisch-thomistischen Positionen des Kreatio- nismus, die Gott zum beständigen Eingreifen und Neuschöpfen von Natur zwin- gen,<sup>892</sup> und erklärt die Entstehung von Neuem stattdessen mit einer ökonomischen (Re-)Kombinations- und Transformationsleistung der Natur. Selbst seelische und höhere geistige Eigenschaften entstehen demnach erst als ein Produkt aus der Summe der in das jeweilige eigene Wesen aufgenommenen unteren Substanzen.

1692 erscheint in London zudem ein anonymes „Essay of Transmigration, in Defence of Pythagoras“ (von Whitelocke Bulstrode), der mehrfach aufgelegt und auch im deutschen Raum sehr populär wird.<sup>893</sup> Dieser Aufsatz setzt sich ausdrück- lich mit möglichen Ursachen der Vielfalt und Veränderung der Dinge in der Natur auseinander und spricht sich dabei gegen einen permanenten göttlichen Kreatio- nismus und für eine naturinhärente „continual Circulation“ aus, für eine „Mutation of Things, that begets this Variety“.<sup>894</sup>

So that though Bodies resolve into Dust, yet this Dust remains still, and being quickened by a Solar Heat, shoots forth into some Plant; and this Plant becoming Food to Man or Beast, and Beast to Man, is assimilated into the Nature of the Eater, and becomes part of himself. [...] So if one would urge it, he might prove this way a *Transmigration* of Bodies, as well as Spirits, since the Bodies of the Dead become Food to the Living after a little Circulation of Time, passing through a few *Mediums*, and that Food becomes part of him that eats it.<sup>895</sup>

Noch deutlicher als bei Rhodius und Conway entsprechen diese Wanderungs- und Verwandlungsvorgänge einer alchemistisch geschulten Auffassung von Zerset- zungs-, Gärungs- und Verdauungsprozessen unter Einfluss von Hitze. Auch durch den Wechsel von fest- zu feinstofflichen Stoffen und umgekehrt komme es so zu einem kontinuierlichen Auf- und Abstieg der Körper und Geister auf der Jakobslei- ter der Natur.<sup>896</sup> Obwohl er von einer „Transmigration of Souls, or Spirits“ spricht, basiert diese auch für Bulstrode primär auf der Wanderung und Akkumulation der beiden unteren (vegetativen und sensitiven) aristotelischen Seelenkräfte, die im- mer zusammen mit den Leibern oder leiblichen Substanzen geschieht. Die Annah- me einer wandernden rationalen Seele versteht er – wie der überwiegende Teil der

---

<sup>892</sup> Vgl. ZACCHIA 2002: Beseelung des menschlichen Fötus, S. 79.

<sup>893</sup> Whitelocke BULSTRODE: An Essay of Transmigration, In Defence of Pythagoras, or, a Discourse of Natural Philosophy. London: Tho. Basset, 1692 [21693, lat. 1725]. Zur Biographie Bulstrodes und zur Popularität seines Textes vgl. ZANDER 1999: Geschichte der Seelenwanderung, S. 292.

<sup>894</sup> Vgl. BULSTRODE 1692: Transmigration, S. 5 f.: „He that considers [...] the perpetual Vicissitude and Change of Things, will easily believe, that either God makes new Matter and Form daily [...] or that Things pass, and are changed into one another, by a continual Circulation. But we all know that the Eternal having made the World [...] does preserve it now by his Providence [...]; so that we must be forc'd to acknowledge, not a new Creation, but a Mutation of Things, that begets this Variety.“

<sup>895</sup> BULSTRODE 1692: Transmigration, S. 108 f., Hervorh. auch hier i. O.

<sup>896</sup> Vgl. BULSTRODE 1692: Transmigration, S. 26 f.: „Minerals and Vegetables are destroyed by Fire, and evaporate likewise into the Air [...]. Here it was we found them at first, and here, in a little circulation of Time, we may perceive them again. Now being let loose from that Prison, where the Spirits of Forms were detained and specificated, a little Time restores them to their native Simplicity and Universality; and flowing in an Ocean, where the Celestial Influences are continually descending and Vapours ascending (like the Angels on Jacob's Ladder,) they receive new impresses of Virtue, to fit them for farther Service.“

Seelenwanderungsbefürworter der Neuzeit – ausdrücklich als eine Fehlinterpretation, von der er sich abgrenzt.<sup>897</sup>

Ganz ähnlich spricht auch der radikale Freidenker Theodor Ludwig Lau 1717 anstatt von einem substanziellen Tod und einer substanziellen Neuschöpfung von einem kosmischen Umlauf aller Dinge, der hinter der „Migratio Animarum“ in der Art einer stets gemeinsamen Wanderung und Wandlung der Körper und Seelen stattfindet:

[W]ie sich durch den Tod das Blut vom Körper und der Körper vom Blut trennen, so lösen sich zugleich Körper und Blut in jene Partikel auf, die sie vor dieser [...] Verbindung gewesen sind. [...] sie werden vom Schöpfer [...] zum Aufbau [...] eines neuen Körpers und einer neuen Seele verwandt; so daß gleichsam in einer endlosen Kreisbewegung [...] ein Körper in den andern, eine Seele in die andere und umgekehrt übergeht, wandert, umgewandelt, umgestaltet wird. [...] Es gibt keinen Untergang, kein Zu-Nichts-Werden. [...] Das Leben der Dinge ist ein ewiges. Die Wanderung der Seelen hört nie auf. Die Umwandlung der Körper vollzieht sich ununterbrochen. [...] Ich werde ein Stern, ein Engel, ein Dämon [...].<sup>898</sup>

An der oben angeführten Stelle, an der Leibniz in seinen um 1700 entstandenen „Neuen Abhandlungen“ positiv von einer Seelenwanderung spricht, die „nicht im strengen Sinne“ zu verstehen sei und stattdessen in einem direkten Bezug zu den Monaden und dem „stete[n] Fluß des Körpers dieser Seele“ steht, erwähnt er auch eine Seelenwanderungsvorstellung des „jüngere[n] van Helmont“.<sup>899</sup> Der neuplatonische und kabbalistisch beeinflusste Naturphilosoph Mercurius van Helmont ist um und noch nach 1700 äußerst populär durch die Verbreitung einer (vermeintlichen) Seelenwanderungslehre von der zwölffachen Wiederherstellung der Welt und der menschlichen Seelen (zum Zwecke der Erlösung der Verdammten), die er selbst als „Doctrine of the Revolution of Humane Souls“ verstanden wissen will – und von der klassisch-dualistischen Seelenwanderungslehre unterscheidet.<sup>900</sup> Anstelle einer dualistischen Trennung sieht er als gläubiger Christ ebenfalls eine beständige Verbindung zwischen der Seele und den (wechselnden) Partikeln des Leibes vor und erklärt daher, dass neben dem Umlauf der Seelen auch von einem Umlauf der Körper bzw. ihrer Teilchen in der Welt ausgegangen werden müsse, die in ihren elementaren Substanzen ebenfalls unzerstörbar sind: „If there be such a

---

<sup>897</sup> BULSTRODE 1692: Transmigration, S. 7; vgl. ebd., S. 5: „I do not intend this Migration of the Rational Soul; but of the Sensitive and Vegetative Spirit; which Terms of Soul and Spirit, being often used as *Synonyma*'s, have given occasion, especially to the Ignorant, to mistake the meaning of *Phythagoras*.“

<sup>898</sup> Theodor Ludwig LAU: *Meditationes philosophicae de Deo[,] Mundo[,] Homine*, 1717 (Philosophische Betrachtung über Gott, die Welt und den Menschen), Kap. 3, Absatz 39–40. In: Gerhard Stieler (Hg.): *Materialisten der Leibniz-Zeit. Ausgewählte Texte. Zusammengefasst und eingeleitet v. dems. [Übersetzung d. lateinischen Textstellen v. Ingeborg Pape.]* Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften: Berlin, 1966, S. 81–108, hier S. 100 f.

<sup>899</sup> LEIBNIZ 1711 [1765]: *Neue Abhandlungen*, S. 244. Siehe S. 34 in dieser Arbeit.

<sup>900</sup> [Franciscus Mercurius van HELMONT:] *Two Hundred Queries Moderately propounded Concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls, and its Conformity to the Truths of Christianity*. London: Kettlewell, 1684. Einen ausführlichen Überblick zu van Helmont und seiner Theorie gibt ZANDER 1999: *Seelenwanderung*, S. 257–273. Zum Unterschied zur dualistischen Seelenwanderung vgl. ebd., S. 263 f. und WÜBBEN 2007: *Gespenster und Gelehrte*, S. 275.

Revolution of Souls, as is here queried about, why may there not also be a Revolution of Bodies, seeing the first matter, or substance of Bodies is incorruptible and is not annihilated, or evanished?“<sup>901</sup> Und auch van Helmont versteht die Körper der Lebewesen nicht als tote, unbeseelte Dinge, wie Descartes, sondern betont demgegenüber gerade den lebendigen (beseelten, dynamische, selbsterhaltenden) Status dieser Leiber: „Do not these words prove that the Body doth live, as in *Matt.* 10. 28. For if it do not live, how can it be killed?“<sup>902</sup>

Leibniz ist durch seinen engen Austausch mit Mercurius van Helmont vertraut mit dessen neuplatonischen Hypothesen und auch in seiner Monadenlehre höchstwahrscheinlich durch diesen beeinflusst,<sup>903</sup> und so ist es naheliegend, dass auch sein monadologisches Seelenwanderungsverständnis von van Helmont inspiriert ist. Zudem dürfte Leibniz in diesem Kontext sehr wahrscheinlich auch die iatrochemischen Assimilationstheorien und -experimente des Vaters von van Helmont kennen, dem älteren Johan Baptista van Helmont: wie zum Beispiel dessen berühmtes Weidenrutenexperiment, in dem der ältere van Helmont die Stoffaufnahme und -umwandlung einer Pflanze durch akribische quantitative Messungen bestimmt und dokumentiert hat.<sup>904</sup> Darüber hinaus steht die Seelen- und Körperwanderungstheorie des jüngeren van Helmont terminologisch und inhaltlich eng mit der alchemistischen Theorie der Archäenwanderung seines Vater in Verbindung, die ebenfalls von einer natürlichen Assimilation der Körper und ihren inhärenten geistigen Regulationsinstanzen (den „Archei“ oder Archäen) auf dem Wege der Nahrungsaufnahme und der Infektion ausgeht.<sup>905</sup> Auch über den jüngeren van Helmont hinaus wird dieser nichdualistische Archäenwanderungsbegriff im 18. Jahrhunderts noch synonym zu affirmativ gebrauchten Seelenwanderungsbegriffen verwendet.<sup>906</sup>

Unter einem Pseudonym veröffentlicht der pietistische Pfarrer und Konsistariarat Georg Christoph Brendel 1727 seine deutsche Übersetzung von Johann Konrad Dippels bereits 1711 pseudonym publizierter, ursprünglich lateinischer Dis-

---

<sup>901</sup> HELMONT 1684: *Two Hundred Queries*, S. 106 (Frage 123).

<sup>902</sup> HELMONT 1684: *Two Hundred Queries*, S. 109 (Frage 127).

<sup>903</sup> Vgl. Allison P. COUDERT: *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century. The life and thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998, S. 315–317; dies.: *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, S. 35 f. et passim.

<sup>904</sup> Vgl. BROCK 1996: *Geschichte der Chemie*, S. VI (Einleitung), sowie Hans WUßING: *Die große Erneuerung. Zur Geschichte der wissenschaftlichen Revolution*. Basel: Birkhäuser, 2002, S. 153.

<sup>905</sup> Zu Johan Baptista und Franciscus Mercurius van Hemonts Archäentheorie als Infektions- und Assimilationsmodell vgl. BÜCHEL 2005: *Psychologie der Materie*, S. 79–101; WÜBBEN 2007: *Gespenster und Gelehrte*, S. 276 f. Für eine ausführliche Darstellung der Theorie siehe S. 299 ff. in dieser Arbeit.

<sup>906</sup> Vgl. [Georg SCHADE:] *Die vernünftige Metempsychosis oder Archäen- und Seelenwanderung als das wahre innere und allgemeine Gesetz der Natur [...]*. Beilage in: [Ders.:] *Einleitung in die höhere Weltweisheit, [...] zweyter Versuch [...]*. Altona 1760, zitiert nach MULSOW 1998: *Monadenlehre*, S. 278 f.

sertation mit dem deutschen Titel „Die Kranckheit und Artzney Des Thierischen-Sinnlichen Lebens“, und fügt ihr eine eigene „Zueignungs-Schrift“ hinzu.<sup>907</sup> Inhaltlich beruht diese auf der gleichen neuplatonischen und alchemistisch-spiritualistischen Kosmologie wie Dippels Text, und wie dieser schreibt sie nicht nur sämtlichen Bestandteilen der Natur, sondern auch den Krankheiten bereits ein ontologisch autonomes Dasein mit eigenständigem Fortpflanzungsvermögen zu. Brendel vertritt die Position, dass eine Seelenwanderung nicht nur möglich, sondern auch völlig natürlich und alltäglich ist, wenn man sie als Zirkulation der körperlichen und geistigen Bestandteile der Natur versteht:

Was die Transmigration und Revolution der menschlichen Seelen betrifft, wird solche Lehre nicht nur von allen Nationen (die einigen Europæer ausgenommen) behauptet, sondern es bekräftiget dieselbe auch die ganze Natur, denn da ist weder Geist noch Körper, der nicht transmigrirere und revoltiret werde. Im Mineralischen Reiche wittern die Metallischen Dämpfe aus, und schlagen sich anderswo ein, [...] Im vegetabilischen Reich transmigrireret gleichfalls alles, z. E. wann [...] der Wein im Faß verdirbt, so fermentiret gleichsam der Wein-Geist, machet sich vom wässerig-salzigen Körper des Weins loß, evaporiret [...]. Aller Kräuter Geruch zeigt an, daß die Kräfften derselben aus denen Kräutern in die Luft transmigriren. Die Wurzel der meisten Kräuter deuten durch Herfürbringung ihrer Kräuter, Blüten und Saamen, so von ihnen abgebrochen werden, an, daß ihre Kräfften aus ihnen (denen Wurtzeln) in die Stämme, Zweige, Blätter, Blüten und Saamen, von dannen aber entweder wieder in das Erdreich, oder in die Mägen der Animalien transmigriren [...] Ist dieses aber nicht Metempsychosis vegetabilis? [...] Transmigrireret nicht das Wasser Dampffs-weise in die Luft? wird es nicht im Regen und Thau wieder herunter revoltiret [...] Ist dieses nicht Transmigratio & varia revolutio des Meer-Wassers? Transmigriren nicht die Kräfften der Vegetabilien durch Speiß und Tranck der Nahrung in die menschlichen und thierischen Leiber, und werden sie nicht allda in menschlich und thierisch Fleisch und Blut verwandelt? Werden nicht ihre todte Corpora per alvum & urinam wieder ausgeworfen [...]? Ja wachsen daraus nicht wieder Kräuter nach der allgemeinen Erfahrung? Ist dieses nicht Revolutio virium naturalium in aliena corpora? [...] was soll es nun hindern, dass nicht auch die Seelen der Menschen und Thieren aus einem Leib in den andern, und aus einem Ort in den andern transmigriren? Alle ansteckende flüchtige Kranckheiten oder exhalationes morbosæ transmigriren aus einem Leib in den andern, und aus einem Ort in den andern, Transmigriren nicht die fixen Kranckheiten per Transplantationem aus dem menschlichen in thierische und vegetabilische Leiber? Et ècontra transmigriren nicht per eandem Transplantationem die heylsame Balsamische Kräfften der Vegetabilien in die krancke menschliche Leiber und machen sie gesund? Summa, es ist die ganze Natur nichts anders, als eine continuirliche und perpetua Metempsychosis, Transmigratio & Revolutio, und zwar nicht nur der Geister und Kräfften, sondern auch der Leiber selbst; Warum sollen nun die Seelen ausgeschlossen seyn?<sup>908</sup>

Die aufgeführten Beispiele für Seelen- und Körperwanderung zeichnen minutiös eine Vielzahl von Stoffkreisläufen sowie korpuskularen Aneignungs-, Verarbeitungs- und Ausscheidungswegen in der Natur nach; wobei auf diesem stofflichen Wege

<sup>907</sup> POLYCARPUS Chrysostomus [= Georg Christoph Brendel]: Zueignungs-Schrift. In: CHRISTIANUS Democritus [= Johann Conrad Dippel]: Die Kranckheit und Artzney Des Thierischen-Sinnlichen Lebens [...]. Erstmals lateinisch zu Leiden in Holland [...] 1711 der Welt bekannt gegeben. Nachmahls uff Begehren [...] in die hochteutsche Sprache übersetzt von Polycarpo Chrysostomo. Franckfurt und Leipzig 1727, separat paginiert, S. 11–16. Zur Biographie Brendels vgl. Matthias SIMON: Georg Christoph Brendel und die Kirche in Thurnau. Ein künstliches Denkmal des Pietismus. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 25 (1956), S. 1–39; vgl. ZANDER 1999: Geschichte der Seelenwanderung, S. 308.

<sup>908</sup> POLYCARPUS 1727: Zueignungs-Schrift, S. 11–16.

auch höhere, nicht rein materielle Eigenschaften und Kräfte durch die Welt wandern und sich mit anderen verbinden.

Die Zusammenstellung solcher Fälle, in denen Stoff-, Form- und Kraftkreisläufe bei Zerfalls-, Ausdünstungs- und Verdauungsprozessen in alchemistischen Kontexten als Seelen- und Körperwanderungen beschrieben werden, soll nicht unterschlagen, dass sich die Autoren dieser Modelle mehrheitlich deutlich abgrenzen von der überlieferten Seelenwanderungslehre oder (wie Conway) entsprechende Termini gar zu vermeiden suchen. Es geht in ihren Darstellungen weniger um metaphysische Spekulationen, als um Versuche der Beschreibung und Modellierung empirischer und alltäglicher Abläufe in der Natur, bei denen es zu einer Ablösung und zu einem wahrnehmbaren Transfer von einzelnen Teilen, Stoffen, Eigenschaften, vegetativen und sensitiven Kräften, zu deren Eingang in neue Zusammenhänge und dadurch zur Entstehung von Neuem aus Altem kommt. Selbst wenn Brendel nahelegt, „dass [...] auch die Seelen der Menschen [...] aus einem Leib in den andern [...] transmigriren“<sup>909</sup>, dann muss aus dem direkten Kontext geschlossen werden, dass auch diese Wanderung primär als Übergang und Assimilation der leibseelischen Teile des Menschen und ihrer Eigenschaften in größere oder kleinere Systeme der umgebenden Natur zu verstehen sein dürfte – und nicht unbedingt als eine streng dualistische oder monolithische Wanderung des rationalen Intellekts im Sinne eines stets intakten, immateriellen Ganzen, das überdies ausschließlich in distinkte Menschen- oder Tierkörper eingehen würde.

Nun lassen sich deutliche Parallelen erkennen zwischen den seelenwanderungsnahen und -affirmativen Identitätsdebatten bei Locke, Leibniz und Baumgarten und diesen ursprünglich alchemistischen bzw. neuplatonischen Reden von ständigen Seelen- und Körperwanderungen in der Natur. Die neuen und deutlich affirmativ verwendeten Konzepte von Seelenwanderung, die sich am Ende der Frühen Neuzeit jenseits der weiterhin abgelehnten dualistischen Auffassung der überlieferten Seelenwanderungslehre etablieren, basieren allesamt auf einer veränderten, nicht mehr streng substanzialistischen Vorstellung von der Identität und Erhaltung von natürlich zusammengesetzten Dingen, Strukturen und Funktionen (bzw. Lebewesen), die am Austausch der Substanzen bei der Nahrungsaufnahme orientiert ist. Dabei ist weniger das Vorhandensein besonderer einzelner Substanzen für die Erhaltung der Dinge entscheidend, als das Bestehen funktionaler, sich selbst erhaltender leibseelischer Zusammenhänge zwischen den kommenden und gehenden und untereinander austauschbaren Bestandteilen. Die gesamte Welt und alle ihre Dinge bestehen demnach aus einer bestimmten Anzahl von untereinander austauschbaren und unzerstörbaren Korpuskeln, Atomen, Kräften, Agenzien, Mo-

---

<sup>909</sup> POLYCARPUS 1727: Zueignungs-Schrift, S. 15 f.

naden, Archäen, Substanzen oder Grundelementen, die nach festen Prinzipien durch die Welt wandern und dabei stets dynamische Organisationszusammenhänge mit anderen Teilen eingehen – woraus sich das Kommen und Gehen aller natürlichen Erscheinungen in der Welt ergibt. Obwohl dabei von einem nicht völlig auflösbaren, wenn auch dynamischen Zusammenhang zwischen Körper und Geist ausgegangen wird, kommt es zu verschiedenen, teilweise stärker materialistischen und mechanistischen und teilweise stärker spiritualistischen und (al-)chemischen Auffassungen von dem Wesen dieser elementaren Bestandteile und von ihren Organisationsprinzipien: ob dies nun geistige Agenzien mit dynamischen Körpern sind oder allein materielle Korpuskel, aus deren Zusammenspiel sich geistigen Funktionen ergeben. Und wo Locke und Baumgarten in den angeführten Beispielen eher die mikrokosmische Perspektive der zusammengesetzten Dinge, der Lebewesen und ihrer Erhaltung und Erneuerung als ganze Systeme im darunterliegenden Fluss der Bestandteile einnehmen, geht die makrokosmische Perspektive bei Leibniz und den alchemistischen Autoren eher auf die fließenden Grundkräfte, Teile und Monaden selbst und auf den Wechsel der größeren Organisationszusammenhänge in der Welt, die sie dabei durchlaufen. Wesentlich für alle affirmativen Modelle von Körper- und Seelenwanderungen im langen 18. Jahrhundert ist aber ihre deutliche Orientierung an Verdauungs- und Assimilationsvorgängen in der Natur, die als lebensbestimmende, mikro- und makrokosmische Konstitutionsprinzipien allen lebendigen Daseins verstanden werden. Besonders konzipiert werden diese Kriterien in den Worten versammelt, mit denen die Abhandlung „Über die Seelenwanderung“ in Jean Pauls „Selina“ einsetzt:

Da die Kraft, welche über die Welt organisch-dienender Kräfte herrschte, nicht untergeht, wenn ihre Diener sich verlaufen: – was die Menschen sterben nennen: – so bleibt ihr für eine Wiedereinsetzung und neue Regierung immer im Nothfalle die Seelen- eigentlich die Körperwanderung offen. Wir wollen diese nicht in dem engen Sinne der Indier, Aegypter und Talmudisten annehmen [...].<sup>910</sup>

Die natürliche Wanderung aller sich „organisch“ selbst und insgesamt als zusammenhängendes Weltgefüge erhaltenden Kräfte oder (vegetativen und sensitiven) Seelen ist in der organischen Selbsterhaltungsdynamik zwangsläufig immer auch eine Wanderung der Körper- und Körperteile – und auch für Jean Paul nicht mit herkömmlichen Glaubensvorstellungen zu verwechseln. Diese Auffassung vom Fluss des lebendigen Selbst im Austausch der Teile verdeutlicht Jean Paul kurz darauf mit einem Satz, der deutlich an die Kontexte bei Locke, Leibniz und Baumgarten erinnert:

Eigentlich macht jeder eine Seelenwanderung schon vor dem Tode durch seinen eignen Leib, der sich alle drei Jahre von Zeit zu Zeit in einen andern verwandelt; vom Körper aus

---

<sup>910</sup> JEAN PAUL 1987 [1827]: Selina, S. 1148 f.

der Kindheit ist[s] zum Körper im Hochalter vielleicht eben so weit als von beiden in einen Thierleib.<sup>911</sup>

Jedes kontinuierliche Dasein in der Natur besteht in diesem Sinne nur dynamisch in einer Wanderung des Selbst und der eigenen Teile durch ständige wechselnde Zustände. Gerade in Bezug auf die nicht untergehende „Welt organisch-dienender Kräfte“ wird auch hier deutlich, dass Zerfall, Tod und Wiederenstehung bestehender struktureller und funktionaler Zusammenhänge die alltäglichen und systeminhärenten Voraussetzungen jedes Lebens sind, um einem unnatürlichen und endgültigen Tod entgegenzuwirken: dem Stillstand und Ausscheiden des Selbst aus allen lebendigen Zusammenhängen, der vollständigen Vernichtung.

Gerade vor diesem Hintergrund verweisen auch die anonymen „Beyträge“ 1785 noch auf Zerfalls-, Ausscheidungs- und Assimilationsprozesse in der Natur, um „Beweise[ ]“ für die Seelenwanderung „[a]us der Analogie“ zu liefern:

Wandert nicht alles in der Natur? entsteht, wächst, lebt, pflanzt sich fort, vergeht, um in neuen Gestalten wieder hervorzugehn? ist nicht alles Transkorporation oder Verkörperung, Veraltung und Erneuerung, Tod und Lebendigwerdung, Umbildung, Wandelgang aus Gestalten in Gestalten? Viele tausend menschliche Körper [...] gehn jährlich in Verwesung, und aus diesen verweseten Körpern wird der Stof zu neuen und schönern zubereitet. Die Salze und Oele, woraus sie bestanden, lösen sich im lauen und feuchten Boden auf, die subtilsten Theilchen werden von der Sonne in die Höhe gezogen, von den Winden mit andern Materien in der Luft vereinigt, und fallen in Thau und Regen bald in dieser bald in jener Gegend herunter: die gröbern vermischen sich mit der Erde. Das Gras schießt vor Fettigkeit in lange Halme. Eine Heerde Küh und Ochsen frißt das in Klee verwandelte Fleisch verweseter Menschen, und jene bereiten uns daraus in ihren Eutern die Milch, diese verwandelt sich in unsern Körpern in Blut, und das Blut in Fleisch und andre Theile unsers Körpers [...]. Dieser Kreislauf, diese fortwährende Verwandlung und Wanderung, sich über alle Naturreiche erstreckend die vom Anbeginn der Welt her gewesen ist, wird nie aufhören. Einerley zusammengesetztes Ding wird nach und nach Mineral, Pflanze, Insekt, kriechendes Thier, Fisch, Vogel, vierfüßiges Thier, Mensch. [...] Eben so sind fremdes Blut, Fleisch und andere Materien, die vorher nicht zu unserm Körper gehört, zu unserm Ich gekommen und Theile von uns selbst geworden [...]. Wir setzen unvermerkt Theile zu unsern Körper durch Nahrung an, und sondern sie wieder durch Ausdünstung und andere Ausleerungen davon ab, so daß nach zehn Jahren wenig mehr von unserm gegenwertigen Körper übrig seyn wird.<sup>912</sup>

In dieser eher materialistischen Darstellung ist der Mensch explizit in kontinuierliche Transmigration, Zirkulation und Rekombination der Dinge mit integriert: Auch sein Dasein bereitet lebendig wie tot (bzw. in zusammenhängender oder zerstreuter Weise) beständig die Grundstoffe für die Entstehung und Erhaltung neuen Lebens – insbesondere auch für die Erhaltung anderen menschlichen Lebens. Die materiellen Zirkulationsprozesse des Lebens stehen hier als Analogie für entsprechende geistige Lebensprozesse und geistige Unsterblichkeiten ein. Wenn diese neuen, strukturdynamischen Identitäts- und Seelenwanderungsauffassungen ein Fortbestehen des oberen, intellektuellen, personalen Selbst des Menschen bzw.

---

<sup>911</sup> JEAN PAUL 1987 [1827]: Selina, S. 1150.

<sup>912</sup> [anonym:] Beyträge 1785, S. 135–137.

seiner Geistesinhalte implizieren sollen, dann wohl gerade im Hinblick auf die Erhaltung umfassender kosmologischer Bestandteile und kollektiver Bestehenszusammenhänge. Diese übersteigen die üblichen menschlichen und tierischen Daseinsformen und Perzeptionsweisen – gilt es ihnen doch in materialistischer wie geistiger Hinsicht, die Beschränkungen der Perspektive auf das individualmenschliche Dasein gerade zu vermeiden und zu überwinden.

Dass dem so ist und gerade in dieser kollektiven Nutzbarkeit die historischen Entsprechungen zwischen Körper- und Seelenwanderung liegen, wird besonders bei Georg Friedrich Meier deutlich, der eine ganz ähnliche Analogie für seinen „Beweis, daß die menschliche Seele ewig lebt“ verwendet.<sup>913</sup> Ähnlich wie die angeführten alchemistischen Texte die Unsterblichkeit der Seelen und ihre Zirkulation durch und mit den Leibern mehrheitlich aus dem Bemühen heraus ableiten, anstelle des kreationistischen Eingreifens höherer Mächte eine ökonomische naturinhärente Rekombinations- und Kurationsleistung aller irdischen Dinge zu denken, eröffnet Meier seine Beweisführung zur Unsterblichkeit der Seele mit Überlegungen zu einer Ökonomie der Natur, die Trost in Anbetracht der Endlichkeit des irdischen Lebens spenden sollen:

Sie [die beständig geschäftige Natur] samlet aus Kräutern, aus Wasser, aus den Körpern der Thiere allerley Theile, und führt aus denselben das Gebäude des menschlichen Körpers auf, und erhält dasselbe durch sie eine Zeitlang im baulichen Zustande. Der Mensch stirbt, und sein Körper zerfällt allmählig in lauter Stücken. Die niemals müßige Natur wendet diese Theile von neuem überaus gut an. Einige führt sie in eine Pflanze, andere in den Leib eines Thiers [...] Ich habe in diesem Leben so viele mühsame Beschäftigungen vornehmen müssen, um einen Körper zu ernähren, der über kurz oder lang im Grabe vermodern muß. [...] Allein da ich ein Theil des ganzen Weltgebäudes bin, so betrachte ich mich als einen Bürger, welcher nicht nur für sich, sondern auch für den ganzen Staat sorgen muß. Indem ich meinen Körper erhalte, so verschaffe ich der Natur Materialien.<sup>914</sup>

Von einer Seelenwanderung des Menschen ist dabei nirgends die Rede; aber von einer „Verwandlung, mittelst welcher er, stat einer Gestalt, in tausend andere Gestalten auf dem Erdboden erscheint“.<sup>915</sup> Auch Meier sind diese Transfer-, Verdauungs- und Austauschvorgänge Beweise für eine umfassende „haushalterische Klugheit der Natur, welche auch nicht einmal das Geringere der Menschheit unkommen läßt, sondern dasselbe erhält und [...] zu andern nützlichen Sachen in ihrer Haushaltung, welche sich über die gantze Welt erstreckt, anwendet“.<sup>916</sup> Wenn diese „sparsame Weise“ der Natur aber bereits für alle niederen materiellen Bestandteile des Menschen gelte, schlussfolgert Meier, werde sie natürlich „mit der Seele des Menschen, mit demjenigen Theile [...], welcher der wichtigste, würdigste

---

<sup>913</sup> Dieser Text wurde weiter oben bereits als eine der wesentlichen Grundlagen für die Zusammennahme aller Perspektiven und Vorstellungen in Schlossers Glückseligkeits- und Seelenwanderungstheorie vorgestellt.

<sup>914</sup> MEIER 21754: Beweis, S. 2–4.

<sup>915</sup> MEIER 21754: Beweis, S. 4.

<sup>916</sup> MEIER 21754: Beweis, S. 5.



und edelste ist, [...] noch viel sorgfältiger und sparsamer umgehen“.<sup>917</sup> Ganz deutlich steht in dieser Kosmologie nicht die Erhaltung der individuellen Person im Fokus, sondern die Erhaltung und Wiederverwendung ihrer Bestandteile zu anderen, größeren Zwecken im Gesamthaushalt der Natur. Nichts ist umsonst, alles wird irgendwo noch gebraucht und wiederverwertet in dieser Ordnung. Auf geistiger bzw. epistemologischer Haushaltungsebene folgt die Unsterblichkeit aller Geister für Meier daher auch notwendig aus dem Umstand, dass erst die Summe sämtlicher subjektiven Perspektiven und Vorstellungen zur vollständigen Ehre Gottes beitragen kann.<sup>918</sup> Die Erhaltung der Vorstellungen als Bestandteile eines zusammengenommenen, kollektiven Bewusstseinsprodukts aller Geister steht hier also im Vordergrund – ähnlich wie auch die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre zu einem transsubjektiv gültigen Vorstellungsprodukt aller individuellen Seelenwanderungen gelangen wollen. Das Individuum soll nur für das kollektive Ganze existieren.

Schiller spricht am Ende seiner Dissertation „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ von 1780 hinsichtlich des Todes des Menschen ebenfalls von einer besonderen „Sparsamkeit“, welche „die Weisheit [...] bei Gründung unserer physischen Natur“ haben walten lassen. Er setzt dann folgende abschließende Worte hinzu: „Die Materie zerfällt in ihre letzten Elemente wieder, die nun in andern Formen und Verhältnissen durch die Reiche der Natur wandern, andern Absichten zu dienen. Die Seele fährt fort, in anderen Kreisen ihre Denkkraft zu üben, und das Universum von andern Seiten zu beschauen.“<sup>919</sup> Auch diese Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele gründet sich also auf einem ökonomischen und korpuskuldynamischen Verständnis der Welt, deren materielle Grundelemente niemals völlig vergehen und die auf ihren Wanderungen „durch die Reiche der Natur“ immer eine „Absicht[]“, einen Zweck in den wechselnden „Formen und Verhältnissen“ erfüllen. Auch die Vermögen der dezidiert menschlichen Seele, die hier ausdrücklich als höhere, intellektuelle Erkenntnisvermögen behandelt werden, können in dieser strengen Ökonomie folglich nicht untergehen und müssen Bestandteil höherer Zirkulationen, Kräfte und Perspektiven werden.

Wenn die erste Strophe von Goethes Gedicht mit dem Titel „Gesang der Geister über den Wassern“ tatsächlich im Zusammenhang stehen sollte mit einer histori-

---

<sup>917</sup> MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 5 f.

<sup>918</sup> Vgl. MEIER <sup>2</sup>1754: Beweis, S. 88–90 u. 96, passim.

<sup>919</sup> Friedrich SCHILLER: Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen [1780]. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 8: Theoretische Schriften. Hrsg. v. Rolf-Peter Janz. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, S. 119–163, hier S. 162 f.

schen Vorstellung von Seelenwanderung, wie gerne nahegelegt wird,<sup>920</sup> dann dürfte sie ebenfalls nicht an einer dualistischen Trennung und Erhaltung des individuellen Intellekts orientiert sein, sondern ausschließlich die neue, kosmologisch-ganzheitliche Auffassung von einer Seelen- und Körperwanderung des Menschen in der harmonischen und zweckhaften Zirkulation aller Stoffe, Kräfte und Zusammenhänge betreffen: „Des Menschen Seele / Gleicht dem Wasser: / Vom Himmel kommt es, / Zum Himmel steigt es, / Und wieder nieder / Zur Erde muß es, / Ewig wechselnd.“<sup>921</sup>

Die oben angeführten alchemistischen Darstellungen von Seelen- und Körperwanderungen beziehen sich größtenteils auf einen Aufstieg der Formen durch die drei Reiche der Natur bzw. durch die Kette der Wesen, die von den Mineralien über die Pflanzen und Tiere zum Menschen und weiter bis zu höheren Geistern und Engeln reichen soll. Selbst in den Texten, in denen die Zirkulation der Stoffe in der Natur besonders hervorgehoben wird, kann damit eine kontinuierliche Verbesserung der Dinge impliziert sein: „[A]us diesen verweseten Körpern wird der Stoff zu neuen und schönern zubereitet“, gibt das Zitat aus den anonymen „Beiträge“ zu verstehen, obwohl es auch einen kannibalischen Stoffkreislauf skizziert.

Auch in Hippels „Lebensläufen“ ist die Rede von diesem Aufstieg durch alle Natureiche, dieser Aufstieg ist hier allerdings in die Annahme einer universalen entwicklungsgeschichtlichen Ordnung der Dinge eingebunden und umfasst explizit auch genau Entwicklungsstadien der Menschheit in sozialen, politischer und eschatologischer Hinsicht bis hin zur Erreichung eines paradiesischen theokratischen Harmoniezustandes auf Erden.<sup>922</sup> Der Sprecher sieht sich daher nicht nur „[d]urch die Geburt [...] in gewisse gesellschaftliche Verbindungen gesetzt“, die von ihm ein notwendiges politisches Engagement fordern,<sup>923</sup> sondern er fühlt sich bereits auf einer elementaren naturphilosophischen Ebene mit dem Kosmos verbunden:

Ich fühle zwar mich und meine Kräfte in gewissen Grenzen eingeschlossen, allein ich weiß auch, daß das Ende dieses Lebens nicht auch das Ende meiner ganzen moralischen Existenz sey; vielmehr hoffe und glaube ich, daß, wenn gleich mein Körper durch die Verwesung in seine ersten Theile aufgelöst und mit der übrigen Materie vermischt wird, ich dasselbe *Ich* und kein Fremder fortdauern werde.<sup>924</sup>

Wie dieses Fortbestehen des „Ich[s]“ vorgestellt wird, geht aus den folgenden Ausführungen hervor:

---

<sup>920</sup> Vgl. ZANDER 1999: Geschichte der Seelewanderung, S. 368; Hartmann HINTERHUBER: Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein. Wien: Springer, 2000, S. 73.

<sup>921</sup> Johann Wolfgang Goethe: Gesang der Geister über den Wassern. In: GOETHE: Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. 1, S. 318.

<sup>922</sup> HIPPEL 1859 [1781]: Lebensläufe, S. 128 f., 148 f., passim

<sup>923</sup> HIPPEL 1859 [1781]: Lebensläufe, S. 146.

<sup>924</sup> HIPPEL 1859 [1781]: Lebensläufe, S. 147.

Ich bin vielleicht sehr oft ein Ich gewesen. Man hat drei Reiche, das Mineral-, Pflanzen- und Thierreich [...]. Durch diese drei Reiche bin ich vielleicht schon durchgewandert. So wie ich leblos als Erde war, so hatte ich Saft als Pflanze, bis ich als Thier Blut bekam. Jetzt bin ich Mensch, bin Thier und Engel! – Die Seele ist Mittler zwischen Geist und Körper [...].<sup>925</sup>

Auch in diesem Fall wird die Seelenwanderung durch die Naturreiche als ein Prozess angedeutet, bei dem die physiologischen Bestandteile des Lebens mit jeder erreichten und ins Ich integrierten Naturform entsprechend ansteigen: „leblos als Erde, [...] Saft als Pflanze, [...] als Thier Blut“; von der toten Materie, den niederen vegetativen und sensitiven Seelenformen bis zur menschlichen Form und dem „Geist“. Dass die Seele als „Mittler zwischen Geist und Körper“ verstanden wird, bezieht sich vor dem Hintergrund anderer alchemistischer Bezüge des Textes vor allem auf die entsprechende Mittlerfunktion der Seele in der Alchemie. Diese kommt als solche auch in der symbolischen Bedeutung der Trias Körper/Seele/Geist bzw. Salz/Schwefel/Quecksilber (als den angenommenen festen und flüchtigen Bestandteilen jeden Materials) im chemischen Prozess vor.<sup>926</sup> Damit ist die ontogenetische Wanderung des Ichs durch die Naturreiche auch als ein umfassender chemischer Entwicklungsprozess der Natur zu verstehen, der die Seele und den Geist bzw. den ganzen Menschen in verschiedenen sukzessiven Stufen hervorbringt (die sämtliche unter ihm stehenden Naturformen umfasst); auch die Auffassung der Mineralien als „leblos[e]“, entseelte Körper entspricht einer derartigen alchemistischen Vorstellung.<sup>927</sup> Wie Erde, Pflanze und Tier ist auch der Mensch mit dem gewonnenen Geist nur ein Übergangselement in diesem fortgesetzten Prozess, bei dem alle bereits extrahierten Elemente wiederum zu Bestandteilen weiterer chemischer Prozesse und höherer Formen wie dem Engel werden. Aus dieser Perspektive scheint auch in Hippels Darstellung durch, dass es sich bei der Vorstellung einer Wanderung durch die Naturreiche konkret um hierarchische Verdauungs- und Assimilationsvorgänge auf der *Scala naturae* handeln soll. Der Text setzt fort:

Vielleicht werd' ich noch ein paarmal verwandelt, ehe ich das Bewußtseyn meines ganzen Gewesens erhalte und die Kette übersehe, welche ich hinaufging. Mein Körper steht auf. Nichts wird ganz vernichtet. Alles, das geringste Stäubchen nicht ausgeschlossen, ist zu etwas gut! – Die Vernunft ist ewig! ewig! Sie ist der Sitz des göttlichen Ebenbildes; und dieß Bild sollte Gott der Herr vernichten?<sup>928</sup>

Das „Bewußtseyn meines ganzen Gewesens“ entspricht der eschatologisch-epistemologisch Zielvorstellung vom allegorischen Bild der finalen Lektüre der eigenen Reisetagebuchs, die oben bereits bei den Texten der 1780er Jahre erörtert wurde. Die Auferstehung des Körpers gehört einerseits als christliche Vorstellung zu die-

---

<sup>925</sup> HIPPEL 1859 [1781]: *Lebensläufe*, S. 149.

<sup>926</sup> Vgl. Bernard JOLY: Seele. In: Karin Figala u. Claus Priesner (Hg.): *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. München: C. H. Beck, 1998, S. 329–330; Helmut GEBELEIN: *Alchemie. [Die Magie des Stofflichen]*. 2. Aufl. München: Diederichs, 1996, S. 68–71.

<sup>927</sup> Vgl. in beiden Fällen JOLY 1998: Seele.

<sup>928</sup> HIPPEL 1859 [1781]: *Lebensläufe*, S. 150.

ser finalen Stufe, die wie in den Seelenwanderungsvorstellungen der 1780er Jahre überhaupt als Endzustand eines sukzessiven eschatologischen Prozesses gedacht wird; andererseits macht sie die enge Verbindung mit dem Körper bei der Wanderung des Ichs durch die Naturreiche deutlich. Körper und Geist des finalen Menschen sind erst die Produkte des langen chemischen Naturprozesses, bei dem „[n]ichts ganz vernichtet [wird]“, alle materiellen wie seelischen Bestandteile und Zustände immer wieder einen höheren Nutzen finden. „Die Vernunft ist ewig“ bezieht sich auch daher zunächst weniger auf die Unsterblichkeit des individuellen personalen und rationalen Bewusstseins als auf Thomas von Aquins entsprechendes Urteil über die ewige Vernunft der göttlichen Vorsehung, in der nichts in der Welt ohne Nutzen sein kann.<sup>929</sup> Als „Sitz des göttlichen Ebenbildes“ jedoch ist die individuelle menschliche Vernunft auch Bestandteil der göttlichen Vorsehung und einer kollektiven Erkenntnis der Welt (durch alle geschaffenen geistigen Instanzen der Welt),<sup>930</sup> und kann als eine solche transsubjektiv auf den göttlichen Willen gerichtete Erkenntnis nicht vernichtet werden – wie schon in Meiers Unsterblichkeitsbegründung.

Wie schon aufgezeigt schlägt sich auch in der Darstellung der Seelenwanderung in Jean Pauls „Selina“ die Auffassung nieder, dass sie nur als gemeinsame Seelen- und Körperwanderung in den organischen Prozessen der Natur verstanden werden könne. Gegenüber dem „Rückgang der Seele in Tiere“ und der Wiederkehr der „Menschenseelen [...] als Neugeborne [Menschen, MH]“ – jener strukturellen Unterscheidung, die Herders Figuren schon im „Teutschen Merkur“ profilieren – wird auch dort die ausschließlich progressive Variante bevorzugt.<sup>931</sup> Das ist die Vorstellung, wonach

[...] die Seele sich von der organischen Pflanze herauf durch Leben und Beleben und gleichsam durch Bilden bilde; und so dann als eine Nomaden-Monade immer höher auf ihrer großen tour um und durch die Tierwelt entwickle, so daß von selber die durch Leben gesteigerte Kraft sich einen höhern Körper wählt und die Schlagweite des geistigen Funkens mit seiner Größe zunimmt. Ja, wenn nach Leibniz die Materie selber ihrem Wesen nach nur eine Völkerschaft schlafender Monaden ist [...]: könnten nicht diese Nomaden-Monaden auf dieser geistigen Völkerwanderung die einzelne immer an der Masse zu höhern Kräften läutern, so daß am Ende ein Engel einen Leib von Seelen umhätte?<sup>932</sup>

Hier sind es bereits ausdrücklich die Prinzipien oder „Kräfte[ ]“ des Lebens („Leben und Beleben“, „die durch Leben gesteigerte Kraft“) die aus sich selbst heraus

<sup>929</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Übers. u. komment. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. [Bisher] 36 Bde. Hrsg. vom Katholischen Akademikerverband, fortgeführt von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Salzburg: Pustet, fortgeführt vom Gemeinschaftsverlag Heidelberg u. München: F. H. Kerle sowie von Graz, Wien u. Köln: Styria, 1933 ff. Hier Bd. 13, Buch 2, Teil 1, qu. 91, Art. 1, S. 17. Vgl. ferner Karl MERTENS: Handlungslehre und Grundlagen der Ethik. In: Andreas Speer (Hg.): Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. Berlin: de Gruyter, 2005, S. 168–197, hier S. 195.

<sup>930</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa theologica, Bd. 7, Buch 1, qu. 93, Art. 1, S. 50.

<sup>931</sup> JEAN PAUL 1987 [1827]: Selina, S. 1151.

<sup>932</sup> JEAN PAUL 1987 [1827]: Selina, S. 1150.

für die „bilde[nde]“ Höherentwicklung ihrer selbst und mithin aller organischen Strukturen durch die Kette der Wesen sorgen, von der losen „Materie“, über die „Pflanze“ und „durch die Thierwelt“ bis schließlich zum „Engel“. Zur naturphilosophischen Modellierung dieser naturinhärenten Bildungs- und Reproduktionskräfte zieht Jean Paul Leibniz' Monaden heran, die sich als wandernde (leibseelische) Grundkorpuskeln und Strukturierungsinstanzen aller organischen Mikro- und Makrostrukturen der Welt auf ihrer Seelen- und Körperwanderung stets zu komplexeren Systemen mit gestiegenen Kräften (oder Vermögen, Funktionen) zusammenschließen. Am Engel, der „am Ende [...] einen Leib von Seelen umh[at]“, zeigt sich nochmals die Auffassung einer korpuskularen und dynamisch strukturierten Identität der Lebewesen, deren „organische[r]“ (selbsterhaltender) Zusammenhang der Bestandteile erst das jeweilige leibseelische Ganze ausmacht.

In Jean Pauls „Kampaner Tal“, das sich poetisch mit der „Unsterblichkeit der Seele“ auseinandersetzt und zu dem „Selina“ dann erst die Fortsetzung bildet, lassen sich dagegen bis auf eine Ausnahme keine direkten Bezugnahmen auf die Seelenwanderung ausmachen – wie dort überhaupt sehr sparsam auf konkretere Modelle von einem Leben nach dem Tode rekurriert wird. Die Figuren diskutieren untereinander:

„Wenn die Blumen Seelen haben, so müssen ihnen die Bienen, deren Ammen sie sind, wie liebe trinkende Kinder vorkommen.“ – „Sie haben [...] solche Seelen wie die gefrorenen Fensterblumen, oder der Baum von Petit [Anm. i. O.: Ein in Königswasser aufgelöstes Gold, mit einigen Loten Quecksilber vermennt, entspringt in der Phiole zu einem Baum mit Laub.], den ich Ihnen einmal gezeigt, oder wie die Rauten des Vitriols oder die Pyramiden des Alauns.“ – [...] „Ich [...] nehme einen mittlern Zustand der Blumenseelen nach dem Tode an: die Lilienseelen fahren wahrscheinlich in weibliche Stirnen, Hyazinthen- und Vergißmeinnichtseelen in weibliche Augen und Rosenseelen in Lippen.“ – [...] „Es kömmt der Hypothese sehr zustatten, daß ein Mädchen in der Minute, da es sich bückt und eine Rose bricht oder umbringt, von der übertretenden Seele merklich röter wird.“<sup>933</sup>

Auch hier wird der alchemistische Kontext sichtbar. Der Vergleich der Blumenseelen mit den „gefrorenen Fensterblumen“ und mit den übrigen drei chemischen Produkten bezieht sich auf das alchemistische Wissen um ein gewissen (überwiegend mineralischen) Stoffen innewohnendes Vermögen zur Bildung von optisch vegetativen Formen bei der Kristallisation und steht in Zusammenhang zum alchemistischen Begriff der Palingenesie – Kontexte, auf welche im folgenden Abschnitt näher einzugehen ist. Die Vorstellung vom Aufstieg oder Übertritt der Blumenseelen und ihrer spezifischen symbolischen Eigenschaften in entsprechende Glieder des weiblichen Körpers ist dagegen eine poetisch transformierte Variante des Wanderungs- und Aufstiegschemas der Natur, wie es sich in der Alchemie und in Teilen

---

<sup>933</sup> JEAN PAUL: Das Kampaner Tal oder über die Unsterblichkeit der Seele, nebst einer Erklärung der Holzschnitte unter den 10 Geboten des Katechismus [1797]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 4: Kleinere erzählende Schriften 1796–1801. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1988, S. 561–716, hier S. 590 f.

der monadologischen Naturphilosophie findet. Schon in Georg Friedrich Meiers seelen- und körperwanderungsaffinem Modell von einer vollkommen ökonomischen Ordnung der Natur heißt es: „Indem ich meinen Körper erhalte, so verschaffe ich der Natur Materialien [...]. Allein bald werden einige Theile von ihm, in einer Rose, die Belustigung des Gesichts und des Geruchs; bald werden sie, in einem Apfel, die Reitzungen des Geschmacks [...]“<sup>934</sup> Hieran wird noch deutlicher, dass es sich auch beim Übergang der Blumenseelen bei Jean Paul um Assimilationsvorgänge handeln dürfte, die in der Wiederholung zur Verfeinerung der körperlichen und geistigen Phänomene führen: Bei Meier wird ein Teil des Menschen zu einem Teil einer Rose und eines Apfels, und gerade in der erneuten Aufnahme und Verarbeitung verschaffen diese Teile dem Menschen höhere, sinnlich-ästhetische Genüsse.<sup>935</sup>

## 2. Exkurs: Der Begriff der Palingenesie zwischen Eschatologie, Biologie und Neurophysiologie

Insgesamt erwehren sich die bis hierhin erwähnten Autoren mit ihren Seelen- und Körperwanderungsmodellen gegen die unökonomisch und unsinnig anmutende kreationistische Vorstellung einer „continual annihilation of real substances and a production of new ones“<sup>936</sup> (Conway), die Gott ständig zu leisten habe, und versuchen „the perpetual Vicissitude and Change of Things“<sup>937</sup> (Bulstrode) in der Natur stattdessen mit einer ökonomischen Kosmologie zu erklären. Damit reagieren sie offenbar auf den Umstand, dass die hergebrachte Auffassung einer zeitlichen und genealogischen Kontinuität der Dinge neuerdings fundamental irritiert wird von der Wahrnehmung einer Variabilität und nachhaltigen Verwandlung der Dinge. Letzteres ist eine Wahrnehmung, die unweigerlich zusammenhängt mit der zunehmenden Erweiterung der Wahrnehmungsräume und Kategorien am Ende der Frühen Neuzeit bzw. mit der zunehmenden epistemischen, technologischen, sozialen, politischen, religiösen und philosophischen Mobilisierung der individuellen wie kollektiven Verhältnisse.<sup>938</sup> Der Umstand, dass die Dinge in einer ständigen Auflösung begriffen sind, wird um 1700 herum offenbar so evident, dass er in den Seelenwanderungsmodellen zum prinzipiellen Status und zum Wesen der Natur

---

<sup>934</sup> MEIER 21754: Beweis, S. 4.

<sup>935</sup> Bei Jean Paul deutet der Vergleich des Verhältnisses zwischen Blumen und Bienen mit dem Verhältnis zwischen Ammen und Kindern auf ein metabolisches Geschehen hin, und auch das Blumenbrechen verweist auf einen Übertritt der Seele durch den Duft derselben. Später heißt es: „[...] Feuerasseln leuchten nachts; man muß sich hüten, sie nicht aus den Blumenkelchen mit den Düften ins Gehirn zu ziehen.“ (JEAN PAUL 1988 [1797]: Kampaner Tal, Anm. auf S. 606.)

<sup>936</sup> CONWAY 1996 [1690]: Principles, S. 65.

<sup>937</sup> BULSTRODE 1692: Transmigration, S. 5.

<sup>938</sup> Zur historischen Mobilisierung der Verhältnisse aus kultur- und wissenschaftlicher Perspektive vgl. Staffan MÜLLER-WILLE, Hans-Jörg RHEINBERGER: Vererbung. Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts. Frankfurt a. M.: Fischer, 2009, S. 17 f.

erklärt wird. Eine echte Beständigkeit und Unsterblichkeit gibt es in der Natur demnach nur auf strukturellen Tiefenebenen hinter der Oberfläche der Dinge. Nicht Gott muss seine Schöpfungskräfte also nach einer kontingenten Natur richten, sondern die Natur ist von Gott bereits mit eigenen Kräften versehen worden, die zugleich für den Erhalt der Dinge und den Wechsel der Erscheinungen sorgen. Bestehende Zusammenhänge überdauern gerade nur im beständigen Fluss der Bestandteile und sind so geschaffen, dass sie sich im Wechsel der Gestalten und Umstände dynamisch adaptieren und immer höher entwickeln können. Diese Seelenwanderungsmodelle setzen sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts durch. „Die Erde [...] gebiert den ihr zurückgegebenen Lebensstoff in andern Erscheinungen wieder, bis, durch immer neue Verwandlungen, alles Lebensfähige in ihr ist lebendig geworden“<sup>939</sup>, wurde Karoline von Günderrode zu Beginn des Kapitels zitiert. Die Welt ist demnach um 1800 so geordnet, dass sie ihre sämtlichen Lebenselemente durch eine ständige Rekombination im Verlauf der Geschichte vollständig permutiert.

Die Vorstellungen von einer natürlichen Seelenwanderung der Dinge fungieren gewissermaßen als naturphilosophische Übergangsmodelle zwischen einem statischen Verständnis der Natur, in die Gott von außen individuelles Leben und Bewegung einhaucht, und einem dynamischen Verständnis der Natur, die aus sich selbst heraus bewegt und lebendig ist und ein echtes eigenes Schöpfungsvermögen besitzt. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts ist zumindest innerhalb der akademisch anerkannten Lehren noch kein ausformuliertes Konzept vorhanden, mit dem die Erzeugung von Dingen und Lebewesen als ein selbständiges Erhaltungs- und Reproduktionsprinzip der Natur begriffen und auf entsprechende empirische Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt werden kann.<sup>940</sup> Im scholastisch geprägten christlichen Denken sorgt Gott allein für die Erhaltung der Schöpfung und für das Fortbestehen der natürlichen und der kulturellen Ordnung. Und auch wenn die gängigen Zeugungstheorien vom Ende des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts bereits nicht mehr kreationistisch von einem direkten göttlichen Eingreifen ausgehen, sondern (wie Lady Conways Substanzenlehre) von einer Präexistenz aller natürlichen Dinge, so wird auch diese ursprüngliche Zeugung noch allein auf den göttliche Schöpfungsakt am Beginn aller Zeiten zurückgeführt. Auch die naturalisierte Vorstellung von einer Aneignung und Vererbung von Eigenschaften in der Natur, die – analog zum juristischen Vererbungsprozess – unabhängig von der An-

---

<sup>939</sup> GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 359 f.

<sup>940</sup> Die Hervorbringung eines neuen Lebewesens wird bis zum Ende der Frühen Neuzeit entsprechend als ein jeweils einzigartiges und für den Menschen kontingentes Ereignis begriffen, zu dem eine Vielzahl äußerer (und nicht den Dingen inhärenter) Faktoren korrekt zusammentreffen müssen: Sternkonstellationen, richtiger Ort, passendes Klima, ein zweigeschlechtlicher Zeugungsvorgang und weitere lokale Umstände. Vgl. insgesamt MÜLLER-WILLE/RHEINBERGER 2009: Vererbung, S. 31–61.

wesenheit des ursprünglichen Erbgebers auch noch nach Generationen und durch naturinhärente Gesetze vollzogen wird, existiert bis hierhin noch nicht.<sup>941</sup>

Direkt vor dem Aufkommen eines öffentlich anerkannten naturalistischen Modells der Reproduktion in der Mitte des 18. Jahrhunderts existieren zwei Begriffe, mit denen eine Wiederherstellung von Organismen nach deren Tod gedacht werden kann: einerseits der theologische Begriff der Wiederauferstehung der Toten, andererseits der alchemistische Begriff der Palingenesie. Der sprachliche Ausdruck „Reproduction“ bezieht sich seit seiner ersten Erwähnung in der Mitte des 17. Jahrhunderts zunächst allein auf die theologische Vorstellung von dem Akt der Wiederherstellung der ganzen leibseelischen Menschen, den Gott bei der Auferstehung der Wesen am Tag des Jüngsten Gerichts vollbringen wird.<sup>942</sup> Dabei benennt der Ausdruck ausdrücklich eine Wiederherstellung im Sinne einer substanziellen Transformation von mehr oder weniger stark zerfallenen Wesen, und er wird dementsprechend abgegrenzt von einer Wiederherstellung im Sinne einer vollständigen Vernichtung aller Wesen und von ihrer Neuschöpfung aus dem Nichts – ähnlich wie auch Anne Conway gegen die vollständige Vernichtung der Dinge argumentiert.<sup>943</sup> Erst einhundert Jahre später entlehnt dann Georges Buffon diesen (bereits zwischen Theologie und Naturphilosophie angesiedelten) Reproduktionsbegriff, um damit die Selbsterhaltungsfunktionen aller Lebewesen zu bezeichnen. Der sich zuvor auf ein spekulatives und übernatürliches Geschehen beziehende Reproduktionsbegriff wird von ihm naturalisiert und erweitert und bezieht sich dann in seiner „Histoire naturelle“ 1749 nicht nur auf das empirische Phänomen der natürlichen Wiederherstellung von Körperteilen (das seit seiner Entdeckung 1741 mit Begeisterung vor allem am Süßwasserpolyphen untersucht wird)<sup>944</sup>, sondern umfasst dabei zusätzlich auch die Teilphänomene der Nahrungsaufnahme, des Wachstums und der Fortpflanzung.<sup>945</sup> 1780 verwendet Johann Friedrich Blumenbach diesen Reproduktionsterminus im Sinne eines natürlichen Regenerationsvermögens seines „Bildungstribs“, den er als formende Kraft aller Lebewesen

---

<sup>941</sup> Vgl. MÜLLER-WILLE/RHEINBERGER 2009: Vererbung, S. 31–61.

<sup>942</sup> Darauf hin weist bereits Peter MCLAUGHLIN: *What Functions Explain. Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 2001, S. 174 f.

<sup>943</sup> McLaughlin erwähnt nicht, dass der Theologe John Pearson den Reproduktionsterminus ausdrücklich deshalb einführt, um seine „proper Notion of the Resurrection“ von einer seiner Meinung nach inkorrekten Vorstellung der „Resurrection [...] *from the dead*“ zu unterscheiden, wie Pearson betont. Irrig ist für Pearson die Vorstellung einer völligen Neukreation („a pure and total production“) nach vorangegangener Vernichtung („annihilat[ion]“) der Wesen, und richtig ist ihm die Vorstellung von einer substanziellen Transformation („a substantial change [...] or proper mutation“) und Wiederherstellung („reproduction“) bereits bestehender, zerstörter oder verdorbener („corrupted“) Wesen durch Gott (John PEARSON: *An exposition of the creed. The Fourth Edition, Revised and now more Enlarged*. London: John Williams, 1676 [1659], S. 254 f.).

<sup>944</sup> Vgl. Tanja van HOORN: Hydra. Die Süßwasserpolyphen und ihre Sprößlinge in der Anthropologie der Aufklärung. In: BEETZ/GARBER/THOMA 2007: *Physis und Norm*, S. 29–48.

<sup>945</sup> Vgl. MCLAUGHLIN 2001: *What functions explain*, S. 177 f.



(bzw. aller organisierten Dinge) postuliert.<sup>946</sup> Und auch Herder trägt 1784 mit der Veröffentlichung seiner vielbeachteten „Ideen“ weiter zur Etablierung des naturalisierten Reproduktionsbegriffs im Sinne grundlegender organischer Schaffungskräfte bei.<sup>947</sup>

Diese Transformation des Auferstehungskonzeptes von einem übernatürlichen und einmalig wirksamen Wiederherstellungsprinzip am Ende der Zeiten zu einem naturinhärenten und ewig wirksamen, repetitiven Wiederherstellungsprinzip allen Lebens in der Natur wird allerdings noch von einem anderen Begriff vorbereitet: dem alchemistischen Begriff der Palingenesie.<sup>948</sup> Alchemisten leiten aus der Entstehung von Pflanzen aus vergrabener Pflanzenasche und aus der Entstehung von pflanzenähnlichen Strukturen bei der Kristallisation von Eis und Metallen ab, dass eine sogenannte „Palingenesie“, d. h. eine „Wiederherstellung“ oder „Wiederzeugung“ von natürlichen Strukturen und organischen Körpern aus den zuvor aufgelösten, losen Bestandteilen „durch Chymische Kunst“ möglich ist – und also auch prinzipiell auf natürlichem Wege.<sup>949</sup> Trotz der fortgeschrittenen Marginalisierung der Alchemie wird die Palingenesie bis ins späte 18. Jahrhundert mit alchemistischen Anklängen als eine mögliche natürliche Erklärung für die künftige Wieder-

---

<sup>946</sup> Johann Friedrich BLUMENBACH: Über den Bildungstrieb (Nisus formativus) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduction. In: Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur 1:5 (1780), S. 247–266. „Generation, Nutrition und Reproduction“ (ebd., S. 250) bzw. „Zeugung, Ernährung und Wiederersetzung“ eines Wesens sind ihm „blosse Modificationen einer und eben derselben Kraft, die im ersten Fall baut, im andern unterhält, im dritten reparirt“ (S. 252). Die natürliche Vererbung von künstlich angeeigneten Eigenschaften hat er bereits als festen Bestandteil in seine Theorie des individuellen Bildungstriebes und der „Reproductivkraft“ übernommen (vgl. S. 260–263).

<sup>947</sup> Vgl. Johann Gottfried HERDER: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 6. Hrsg. v. Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1989, S. 171 f.: „Präformierte Keime, die seit der Schöpfung bereit lagen, hat kein Auge gesehen; was wir vom ersten Augenblick des Werdens eines Geschöpfs bemerken, sind wirkende *organische Kräfte*. Hat ein einzelnes Wesen diese in sich: so erzeugt es selbst; [...] in Tieren, wo der lebendige Reiz und ein zähes Leben durch alle Glieder herrschet, mithin fast alles Produktions- und Reproduktionskraft ist, bedarf die Frucht der Belebung oft nur außer Mutterleibe.“

<sup>948</sup> McLaughlin meint, „the notion of reassembling a disassembled organism [...] never happens in our lifeworld experience, and it was certainly not experienced by seventeenth-century scientists“ (MCLAUGHLIN 2001, S. 174), weil er nur die theologische Wiederauferstehung in Bezug auf die historische Herausbildung des natürlichen Reproduktionskonzeptes in Betracht zieht. Der alchemistische Palingenesiebegriff betrifft aber die zumindest teilweise direkte Erfahrung solcher Phänomene.

<sup>949</sup> [anonym:] Wiederherstellung Wiederzeugung Palingenesia. In: Zedler (Hg.): Universal Lexicon. Bd. 55. 1748, Sp. 2097: „*Wiederherstellung Wiederzeugung Palingenesia*, heisset eine Wiedererweckung oder Hervorbringung einer verbrannten Blume oder Pflanze, aus ihrer Asche, durch Chymische Kunst [...].“ Eine ausführlichere historische Quellensammlung u. Beschreibung von Palingenesien im alchemistischen Sinne findet sich bei Pierre-Antoine-Joseph DUMONCHAUX: Medicinische Anecdoten, 1. Theil, Frankfurt/Leipzig: Göbhardt, 1767, S. 146–159. Viele weitere historische Quellen sind dahingehend dokumentiert in Joachim TELLE: Chymische Pflanzen in der deutschsprachigen Literatur. In: Medizinhistorisches Journal 8 (1973), S. 1–34. Zur Verwendung des alchemistischen Palingenesiebegriffs im Kontext der angeführten Naturbeobachtungen und Experimente vgl. zudem Jacques MARX: Alchimie et Palingénésie. In: Isis 62:3 (1971), S. 275–289, S. 276 ff. Der Palingenesieterminus stammt ursprünglich aus der stoischen Philosophie, wo er die Wiederentstehung des Kosmos nach dem Weltenbrand aus einem Keim bedeutet, vgl. MARKWORTH 2005, S. 78–87; BARRY 2007, S. 1; ZANDER 1999, S. 609 f.

auferstehung der Leiber verwendet:<sup>950</sup> Noch 1795 stellt sich Ernst Friedrich Ockel „die Auferstehung als eine den Gesetzen der Natur analogisch erfolgende Palingenesie“ vor.<sup>951</sup> Darüber hinaus hat der Palingenesiebegriff auch eine Nähe zum Begriff der spirituellen Wiedergeburt, da alchemistische Transformations- und Erneuerungsverfahren schon seit dem 17. Jahrhundert innerhalb pietistischer Diskurse als Metaphern für die spirituelle Wiedergeburt verwendet werden.<sup>952</sup> Aufgrund dieser semantischen Mittelstellung zwischen spirituellen, eschatologischen und natürlichen Wiederherstellungs- und Vervollkommnungskonzepten wird die Palingenesie im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zu einem Begriff für ein teleologisches Gestaltungsprinzip der Natur und Kultur, das in einer Verschmelzung von Natur- und Heilsgeschichte für eine ständige Wiederherstellung, Reproduktion und sukzessive Auferstehung aller Dinge aus sich selbst heraus Sorge trägt.

In Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ ist es dann genau dieses palingenetische Prinzip, das wieder eine hintergründige Ordnung in jene epistemologische Problemlage bringen soll, die oben mit Conway und Bulstrode schon als ein Auslöser der neuen naturalistischen und nichtdualistischen Seelenwanderungsbegriffe beschrieben wurde: die Auffassung einer sich rapide verändernden und vergänglichen Welt.

Grausenvoll ist der Anblick, in den Revolutionen der Erde nur Trümmer auf Trümmern zu sehen, ewige Anfänge ohne Ende, Umwälzungen des Schicksals ohne dauernde Absicht! Die Kette der Bildung alleine macht aus diesen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Menscheng Geist unsterblich und fortwirkend lebet. [...] Goldene Kette der Bildung also, du die [...] durch alle Individuen bis zum Thron der Vorsehung reichet, seitdem ich dich ersah und in deinen schönsten Gliedern [...] verfolgte, ist mir die Geschichte nicht mehr [...] ein Gräuel der Verwüstung [...]. Das Maschienenwerk der Revolutionen irret mich also nicht mehr [...]. Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und zieht palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.<sup>953</sup>

Konfrontiert mit ständigen Umwälzungen kosmischer Ausmaße auf der Erde, die jeden Zusammenhang früher oder später auszulöschen scheinen und jeden Versuch einer Geschichtsschreibung hinfällig erscheinen lassen, konstatiert Herder als Historiograph die Notwendigkeit eines inneren Regulationsprinzips, das diese

---

<sup>950</sup> Zum Eingang des Palingenesiebegriffs in die identitätstheoretischen Auferstehungsdebatten des 18. Jahrhunderts aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive vgl. VIDAL 2002: Brains, bodies, selves, S. 948.

<sup>951</sup> Ernst Friedrich OCKEL: Palingenesie des Menschen nach Vernunft und Schrift, oder dargestellte Uebereinstimmung dessen, was beyde über Unsterblichkeit, Auferstehung und den künftigen Lebenszustand lehren. Königsberg u. Leipzig 1795, S. 176. Vgl. ferner Theodor Christoph LILIEN-THAL: Die gute Sache der in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enthaltenen Göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. Eilfter Theil. Königsberg: J. H. Hartungs Erben, 1764, § 86, S. 231–235; [anonym:] Aristogiton an Phädrias. Palingenesie. In: Hyperboreische Briefe 3 (1788), S. 14–17.

<sup>952</sup> Zu letzterem vgl. Fred EHRMAN: Alchemical Images of Rebirth in Pietist Hymns. Overcoming the Duality of Heaven and Earth. In: Colloquia germanica 28:3/4 (1995), S. 219–243; Burkhard DOHM: Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus. Tübingen: Niemeyer, 2000, bes. S. 381 ff.

<sup>953</sup> HERDER 1989: Ideen, S. 343–345.

scheinbaren Kontingenzen und Brüche zu einem sinnvollen Kontinuum verbindet. Dieses „palingenetische“ Regulativ einer diskontinuierlichen Entwicklung bestimmt für Herder sämtliche lebendigen Phänomene in Natur und Kultur: Neben dem Phänomen des „Menschengeist[s]“ und der „Humanität“, auf das hin sich für ihn sämtliche Arten der Natur entwickeln, führt er andernorts unter anderem auch das „periodische[ ] Wiederkommen“ und die dadurch bedingte Weiterentwicklung „der Künste und Wissenschaften“ im Kontext seines Palingenesiebegriffs an, aber auch „die Gesetze [...] menschlicher Gedanken, wenn diese aus der Vergessenheit ins Gedächtnis wiederkehren“.<sup>954</sup> Vor allem um 1800 herum setzt sich die allgemeine Tendenz durch, den Palingenesiebegriff nun als geistesbezogenes Synonym zum immer stärker körperbezogenen Begriff der Reproduktion zu verwenden und damit vor allem auch geistigen und kulturellen Phänomenen und Organisationszusammenhängen ein ihnen inhärentes Vermögen zuzuschreiben, sich von selbst in der Geschichte zu reproduzieren: So ist dann von einer „Palingenesie der Wissenschaften“<sup>955</sup>, einer „Palingenesie von Begriffen, Maaßregeln und Absichten“<sup>956</sup> oder von einer „Palingenesie oder Wiederherstellung der Unabhängigkeit der italienischen Staaten von auswärtiger Macht“<sup>957</sup> die Rede.

Maßgeblich für die Verbreitung der historischen Vorstellungen und Begriffe einer naturalisierten „Reproduktion“ und einer sukzessiven „Palingenesie“ der Dinge sind speziell die Schriften des Schweizer Naturforschers Charles Bonnet, der sich sein Leben lang mit Experimenten zur Fortpflanzung und Regeneration von Kleinstorganismen befasst hat.<sup>958</sup> Bonnet kennt und verwendet den Reproduktionsterminus zunächst ähnlich wie Buffon als ein naturinhärentes Erhaltungs- und Wiederherstellungsprinzip im Sinne der „thierische[n] Reproduktionen“ aller Lebewesen.<sup>959</sup> Dieser Begriff erfährt durch ihn aber schnell eine neurophysiologische Ausweitung auf ideentheoretische Gegenstände: Ausgehend von Bonnet wird der Ausdruck „Reproduction der Ideen“ ab 1755 benutzt, um alle willkürlichen und unwillkürlichen Erinnerungsleistungen des menschlichen Geistes im Sinne eines

<sup>954</sup> HERDER 1998: Tithon und Aurora, S. 228.

<sup>955</sup> Johann Michael Kosmas Peter DENIS: Einleitung in die Bücherkunde. Zweyter Theil. Literargeschichte. 2. verb. Aufl. Wien: Johann Thomas Edlen von Trattnern, 1796, S. 152 u. 425.

<sup>956</sup> LW.: Nouveau Memoires de l'Ar. R. des Sc. et B. L. Année 1785. Berlin, bey Decker 1787. Rezension in: Allgemeine deutsche Bibliothek 85:2 (1789), S. 334–345, S. 344;

<sup>957</sup> [anonym:] Halle, b. Gebauer: Die allgemeine Welthistorie – in einem vollständigen und pragmatischen Auszuge. Verfasset von Joh. Friedrich Le Bret. Neue Historie XXVII B. 1790. Rezension in: Allgemeine Literatur-Zeitung 1 (1792), Sp. 411.

<sup>958</sup> Vgl. Virginia P. DAWSON: Nature's enigma. The problem of the polyp in the letters of Bonnet, Trembley and Réaumur. Philadelphia 1987.

<sup>959</sup> BONNET 1770: Palingenesie I, S. 370, vgl. S. 370–436. Vgl. auch den Titel von Charles BONNET: Betrachtungen über die organisirten Körper worin von ihrem Ursprunge, von ihrer Entwicklung von ihrer Reproduktion u.s.w. gehandelt wird, und alles, was die Naturgeschichte davon gewisses und interessantes liefert, kurz zusammengefasst ist. Übers. v. Johann August Ephraim Goetze. Lemgo: Meyersche Buchhandlung, 1775 [Franz. Original: Ders.: Considérations sur les corps organisés, où l'on traite de leur origine, de leur développement, de leur reproduction, etc. [...]. Amsterdam: M. M. Rey, 1762].

Prinzips der selbständigen Wiederherstellung der Ideen zu bezeichnen und dieses Prinzip neurophysiologisch und assoziationstheoretisch zu begründen.<sup>960</sup> Weiter oben in dieser Arbeit wurde dieses „*Vermögen*, welches die Ideen [...] aufbewahrt und [...] sie aus sich selbst wieder hervorbringt“ bereits erläutert.<sup>961</sup>

Aber auch die Nähe dieses umfassend verstandenen Reproduktionsbegriffs zu jenem universell angewendeten Begriff der natürlichen Palingenesie ist durch Bonnet bedingt. Seinen monographischen Versuch, die gesammelten naturkundlichen Kenntnisse zu Genese-, Regenerations- und Reproduktionsprinzipien in der Natur zusammenzutragen, um sie systematisch zu erfassen und sie mit starker Orientierung an Leibniz' Monadologie als feste Bestandteile größerer anthropologischer, naturgeschichtlicher, geologischer, kosmologischer und eschatologischer Entwicklungszusammenhänge zu betrachten, betitelt Bonnet 1769 als „Philosophische Palingenesie“. Mit dem Attribut des „Philosophischen“ grenzt er sich dabei speziell von dem empirisch nicht überprüfbareren Palingenesieverständnis jener „neuere[n] Verfasser, die mehr Alchymisten als Physiker gewesen sind“, ab.<sup>962</sup> Aus den bei ihm mit akribischen experimentellen Anordnungen untersuchten und dokumentierten Reproduktionsprinzipien an Kleinstlebewesen extrahiert Bonnet hier eine entsprechend „neue philosophische Lehre von der *zukünftigen Wiederherstellung* und *Vervollkommnung* aller organisirter und beseelter Wesen“ nach dem Tode, und zwar in der Art, dass sämtliche Lebewesen der Schöpfung durch die beständige Wiederherstellung und Verbesserung ihres leibseelischen Selbst in Bezug auf die Gattungen synchron und schrittweise auf der Scala naturae nach oben steigen sollen.<sup>963</sup> Auch von daher bildet sein Werk eine weitere naturphilosophische und zudem radikalsensualistische Grundlage für die wachsende Popularität des neuen, naturalisierten Seelenwanderungsdiskurses. Bonnet geht dabei allerdings noch relativ stark von substanzial in sich geschlossenen und bereits

---

<sup>960</sup> Zu den ersten Anwendungen der Bezeichnung „Reproduction der Ideen“ vgl. die folgenden Stellen: [Charles BONNET:] *Essay de Psychologie, ou considérations sur les opérations de l'âme* [...]. London 1755. Rezension in: *Philosophische Bibliothek* 8, Heft 5 (1755), S. 385–419, S. 401; Heinrich Friedrich DELIUS: *Theorie und nützlicher Gebrauch des Satzes in der Artzneykunst; daß nämlich auf eine Empfindung eine Bewegung folge, so der Empfindung proportional ist*. In: *Hamburgisches Magazin* 16:2 (1756), S. 191–217, hier S. 202; Charles BONNET: *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Zusätzen vermehrt von Christian Gottfried Schütz. Zweyter Band. Bremen u. Leipzig: Johann Henrich Cramers, 1771, S. 320; Carl Christoph FERBER: *Grundriß der Vernunftlehre, zum Gebrauch der Vorlesungen*. Helmstedt: Johann Heinrich Kühnlins, 1774, S. 17; Justus Christian HENNINGS: *Kritisch historisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie*. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1774, S. 190.

<sup>961</sup> BONNET 1770: *Palingenesie I*, S. 168. Siehe S. 198 in dieser Arbeit.

<sup>962</sup> Vgl. BONNET 1770: *Palingenesie I*, Anm. auf S. 189 f.

<sup>963</sup> Zitat aus BONNET 1770: *Palingenesie I*, S. 357 f. Vgl. ebd., S. 233 f.: „Eben die Stufenleiter, welche wir gegenwärtig unter den verschiedenen Ordnungen organisirter Wesen entdecken, wird sich ohne Zweifel auch in dem künftigen Zustande unsers Erdballs wahrnehmen lassen [...]. Der *Mensch*, welcher alsdann an einen andern der Hoheit seiner Fähigkeiten angemessern Wohnort versetzt seyn wird, wird dem *Affen* oder dem *Elephant* jenen ersten Platz, welchen Er [sic] unter den Thieren unsers Planeten innehatte, überlassen.“

vollständig präformierten Lebewesen aus, anstatt eine fließende Durchdringung und Übernahme von leiblichen wie seelischen Bestandteilen, Organisationskräften und Eigenschaften zwischen den Spezies anzunehmen,<sup>964</sup> wie es in den radikal assimilationsorientierten Modellen der alchemistischen Seelen- und Körperwanderung auf der *Scala naturae* geschieht. Trotzdem ist Bonnets Palingenesie ein (moderater) Ansatz, die vormals statische Naturgeschichte zu dynamisieren: Die Dinge, Kategorien und Relationen der *Scala naturae* bleiben bei ihm die gleichen und können sich dennoch in linearen Schritten nach oben bewegen.

In Herders Schrift „Über die Seelenwanderung“ im „Teutschen Merkur“ erklärt die seelenwanderungskritische Figur Theages zehn Jahre nach Bonnets „Palingenesie“, er sei „in Absicht“ der Tiere immer schon „ein großer Seelenwanderer“ gewesen und „glaube gewiß, daß sie [die Thiere] zur Stufe höherer Wesen hinaufklimmen“, was „gleichsam die Evidenz der ganzen Schöpfung vor sich ha[be]“.<sup>965</sup> „Sämtlich und besonders spielen die Thiere noch ihre Fabel“ für den Menschen, und dieser sei „der allgemeine Satz, die *Moral* der Fabel“; „[g]erade als ob [...] die [f]ormenreiche Natur nur einen Typus, ein Protoplasma vor sich gehabt hätte, nach dem und zu dem sie alles bildete. [...] Die Menschenbildung.“<sup>966</sup> Noch etwas hermetisch ist mit dieser sogenannten „Seelenwanderung der Thiere“ bzw. „Anthropogenese und Palingenesie der Thiere zu Menschen“<sup>967</sup> bereits ein Teil der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ skizziert, die Herder dann ebenfalls in den 1780er Jahren veröffentlicht und die von der Ausrichtung der gesamten Natur auf eine künftige Form der Humanität erzählen. Die Seelenwanderung in diesem „thierischen“ Sinne läuft nun noch stärker als bei Bonnet auf einen entwicklungs-dynamischen Aufstieg der Geschöpfe auf der *Scala naturae* hinaus. Anders als bei Bonnet beinhaltet sie nun auch explizit eine Durchlässigkeit der Spezies füreinander und den Gedanken einer allmählichen Höherentwicklung der unteren „thierischen“ Eigenschaften zum Menschen, wonach „der Fond unserer sinnlichen Kräfte und Charakterzüge, unsre etwanigen Reste von bloß sinnlichen Geschicklichkeiten, Neigungen und Trieben, thierisch sey, und nachher von unsrer Vernunft nur überglänzt, nur geregelt werde“<sup>968</sup>. Dass die Tiere dagegen immer nur „in neue Formen ihrer Gattung“ wandern, nur „feinere Rehe, feinere Vögel [...] feinere Tieger, Affen und Wölfe“ werden und also immer in ihrer jeweiligen Gattung bleiben sollten,

---

<sup>964</sup> Vgl. z. B. BONNET 1770: Palingenesie I, S. 208. Entsprechend hebt RIEPPEL 1988: Reception of Leibniz's Philosophy, S. 144, heraus, dass Bonnets substanzialistische Auffassung den atomistischen (und strukturellen) Modellen wie bei Maupertuis und Diderot gegenübersteht, welche die *causa formalis* in der Materie sehen und auch bereits eine Transformation der Spezies durch die (beliebige) Kombinierbarkeit der Partikel annehmen.

<sup>965</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 98.

<sup>966</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 98, 99 u. 104.

<sup>967</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 100 u. 101.

<sup>968</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 102 f.

ganz „nach des seligen Linne Klassenbüchern“ der Natur, wie es noch Bonnet vorstelle, kritisiert Theages dagegen mit dem ungenannten Buffon als ein menschengemachtes Naturmodell; in der wirklichen Natur dagegen „verlieren sich die Classen aller Geschöpfe in einander!“<sup>969</sup>

In acht anonym veröffentlichten, satirischen Artikeln, die zwischen 1788 und 1790 unter dem Reihentitel „Aristogiton an Phädrias“ in den „Hyperboreischen Briefen“ erscheinen und hinter denen sich wahrscheinlich der radikalaufklärerische Schriftsteller und Jurist Karl von Knoblauch verbirgt,<sup>970</sup> werden die Vorstellungen von einer immateriellen Seelensubstanz, von Unsterblichkeit, Auferstehung, Palingenesie und einem Gott materialistisch zerlegt und allesamt als eine natürliche Zirkulation und Formation der Materie in der Welt beschrieben.<sup>971</sup> Unter dem Beitragstitel „Palingenesie“ werden speziell die zeitgenössischen theologischen Konflikte zwischen der Auferstehungsidee und dem neuen korpuskular-dynamischen Identitäts- und Naturbewusstsein satirisch auf den Punkt gebracht: „Izt besteht dein Leib [...] aus ganz andern Partikeln, als vor 30 Jahren, da du noch Kind warst. Ein Greis von neunzigen hat in seinem Leben drei nagelneue Leiber nach und nach gehabt: mit welchem soll er nun auferstehen?“<sup>972</sup> Und da selbst die „Theile“ seines letzten Leibes zuvor „vielleicht tausend andern Wesen zugehört [hatten]“, wessen „Eigenthum“ sollten sie dann sein?“<sup>973</sup> Auch aufgrund der sensualistischen Organisationsdifferenzen könne bei der Versetzung in andere Leiber nicht von einem konstanten Ich die Rede sein:

Vielleicht bin ich schon tausendmal hier gewesen, aber unter andern Gestalten, und nicht als ebend dasselbe Ich, was ich izt bin. [...] Das Ding, *Seele* genannt, mit einem ganz neuen Körper [...] vereinigt, giebt eine neue, von der vorigen verschiedene Kreatur. Diese Kreatur ist nicht Ich, und ich bin nicht sie.<sup>974</sup>

Für den Sprecher ist zwischen solchen Kreaturen nicht mehr Identität als zwischen ihm und Alexander dem Großen, „weil etwa ein Theil meines izzigen Wesens ehe-

---

<sup>969</sup> HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 104. Zur Ablösung des statischen Linnéschen Kategoriensystems der Natur durch Buffon vgl. JAHN 2000: Geschichte der Biologie, S. 247 f.

<sup>970</sup> Zu Leben und Werk vgl. Knoblauch zu Hatzbach: Knoblauch, Karl von. In: Allgemeine Deutsche Biographie 16 (1882), S. 307–308

<sup>971</sup> [anonym] [= Karl von Knoblauch?:] Aristogiton an Phädrias. Gott und die Welt. In: Hyperboreische Briefe 1 (1788), S. 279–283; [anonym:] Aristogiton an Phädrias. Palingenesie. In: Hyperboreische Briefe 3 (1788), S. 14–17; [anonym:] Phädrias an Aristogiton. Etwas von Reihen. In: Hyperboreische Briefe 3 (1788), S. 94–96; [anonym:] Aristogiton an Phädrias. Etwas von Polypen. In: Hyperboreische Briefe 3 (1788), S. 195–200; [anonym:] Aristogiton an Phädrias. Hofnungen [sic] oder Träume. In: Hyperboreische Briefe 4 (1789), S. 178–200; [anonym:] Aristogiton an Phädrias. Es ist ein Gott. In: Hyperboreische Briefe 5 (1789), S. 211–216; [anonym:] Aristogiton an Phädrias. Beschluß des Beweises von Gott durch die Thierschöpfung. In: Hyperboreische Briefe 5 (1789), S. 231–236; [anonym:] Aristogiton an Phädrias. Von der Kunst, ohne Kopf zu reden. In: Hyperboreische Briefe 6 (1790), S. 329–334.

<sup>972</sup> [anonym] 1788: Palingenesie, S. 14 f.

<sup>973</sup> [anonym] 1788: Palingenesie, S. 15. Zur dargestellten Auferstehungsproblematik in der Theologie vgl. VIDAL 2002: Brains, bodies, selves.

<sup>974</sup> [anonym] 1788: Palingenesie, S. 16 f.; vgl. S. 15 f.

mals die Individualität des seinigen konstituieren half<sup>975</sup>. Die Konzepte der Auferstehung, Palingenesie und der neuen Seelen- und Körperwanderung gehen hier eine materialistische Melange ein. Alles ist und wird demnach wieder Teil des Ganzen, aber substantielle Identität ist nur in den elementaren Teilen, nicht in den je temporären Zusammenhängen, die ein Ich konstituieren. Dass der Verfasser um die konzeptuelle Verflechtung seiner Korpuskelwanderung mit (alchemistischen) Stoffkreislauf- und Assimilationsmodellen weiß, demonstriert er dann in einem weiteren Artikel der Reihe. Der Beitrag befasst sich mit der satirischen Zuspitzung der Idee,

[...] daß die gegenwärtigen Menschen aus der Substanz ihrer Vorältern bestünden. Der aufgelöste Körper eines Mannes, zum Exempel, wovon ein Theil der Partikeln als Dunst in die Luft gehe, käme als Thau wieder herab, um jenen Theil zu befruchten, der Staub liebe. Hieraus nun entstünden Schampignons, Kohl, Zwiefeln, Salat. So hätte Kain vielleicht ein Stück Adams, Henoch die Seele Kains gespeist. Jeder von uns äße seine Urältern, trinke sie, und ziehe sie mit der Luft, die er athme, ein. / Diese Hypothese ist sinnreich. Es ist angenehm, sich einzubilden, daß man mit [...] einer Gemalin, die man liebte [...] sich vereinige.<sup>976</sup>

Im Bild dieser Generationenreihe wird trotz aller Satire und einer erneut kannibalisch anmutenden Einverleibung bereits das moderne Konzept der naturalistischen Vererbung formuliert, wonach die einzelnen Subjekte ohne ihr willentliches Zutun und durch die selbständige Weiterwanderung körperlicher Partikel auf stofflicher Basis miteinander verbunden sind und auf diese Weise generationenübergreifend durchgehende Eigenschaften miteinander teilen.<sup>977</sup> Obwohl der Ausdruck „Seelenwanderung“ hier nirgendwo fällt, wird der historische Kontext des Seelenwanderungsthemas noch zusätzlich evoziert durch den Gedanken an die Verbindung mit der Geliebten aus vorigen Zeiten, wie er bei Goethe, Schiller, Schlosser und Grosse beschrieben ist.<sup>978</sup> Dieser Gedanke eines ehemaligen Zusammenseins kann sich, wie der Autor zeigt, entgegen aller Metaphysik und entgegen der Vorstellung einer geistig-personellen Nähe auch auf die Korpuskulartheorie und auf metabolische Austauschprozesse beziehen.

### 3. Assimilation von Geistesinhalten

Wie gezeigt wurde, macht die Zirkulation der Seelen und Körper in den historischen Vorstellungen nicht am Menschen halt und lässt sich dort makrokosmisch

---

<sup>975</sup> [anonym] 1788: Palingenesie, S. 17.

<sup>976</sup> [anonym] 1789: Hofnungen oder Träume, S. 179.

<sup>977</sup> Zu den zeugungstheoretischen Kontexten bei Entstehung des naturalistischen Vererbungskonzepts im 18. Jahrhundert vgl. MÜLLER-WILLE/RHEINBERGER 2009: Vererbung, S. 31–61. Die Idee einer direkten Verbindung zu den Ahnen durch Seelenwanderung steht auch in Verbindung zu entsprechenden kabbalistischen Modellen, wie sie van Helmont z. B. christologisch ausführt (vgl. ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 265 u. 319).

<sup>978</sup> Vgl. Goethe an Wieland, Weimar im April 1776. In GOETHE : Sämtliche Werke, Abt. II, Bd. 2, S. 33; SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 44; Friedrich SCHILLER: Das Geheimnis der Reminiscenz. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 1. Hrsg. v. Georg Kurscheidt. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, S. 403–408, hier S. 404.

über ihn hinaus sowie mikrokosmisch durch ihn hindurch denken: Der Mensch geht mit seinen leibseelischen Bestandteilen genauso in den Wanderungs- und Transformationsprozessen der gesamten Natur auf wie sie in ihm selbst ablaufen. In Herders Schrift „Über die Seelenwandlung“ deutet Theages zudem an, dass und wie selbst noch die makrokosmischen Entwicklungs- und Vervollkommnungsvorgänge der Seelen- und Körperwanderung auf der *scala naturae*, die er zuvor (in einem metaphysischen Rahmen) geschildert hat, auch noch im Mikrokosmos des Menschenwesens gespiegelt und fortgesetzt werden:

Alles Leben der Natur, alle Arten und Gattungen der beseelten Schöpfung, was sind sie, als Funken der Gottheit, eine Aussaat von verkörperten Sternen [...]. O Freund, würde uns ein Auge gegeben, den glänzenden Gang dieser Gottesfunken zu sehen! wie Leben zu Leben fließt, und immer geläutert, in allen Adern der Schöpfung umher getrieben, zu höherm, reinern Leben hinaufquillt [...]! Von dem ersten Atom, dem unfruchtbarsten Staube, [...] durch alle Arten der Organisation [in Steinen, Metallen, Mineralien, Gewächsen, Pflanzen und Thieren, JGH] hinauf bis zum kleinen Universum von *allerley* Leben, dem Menschen, welch ein glänzendes Labyrinth! Aber der menschliche Verstand [...] siehet nur die Dinge von außen: er siehet Gestalten, nicht wandernde, sich emporarbeitende Seelen. [...] In meinen Adern [...] wallen diese zu höherm Leben hinauf, wie sie durch so mancherley Gänge und Zubereitungen getrieben, aus der ganzen Schöpfung in mich wallten. Ich bereite sie weiter, wie alles sie zu *mir* bereitete: keine Zerstörung, kein Tod ist in der Schöpfung, sondern Auflösung, Entbindung, Läuterung. So arbeitet der Baum [...] den Saft der Erde und der Luft [...] zu seiner Natur [...]. Aus jeder Knospe, an jedem Zweige dränget sie also Baumesgeister hervor: die vielgebährende Mutter Erde [...]. Das Reich der Thiere, unsrer stummen Mitbewohner, zerstört tausend Formen niedrigerer Art, um seine höhere Formen, zu beseelen: der Mensch endlich, der größte Ausarbeiter und Zerstörer der Schöpfung, er giebt und nimmt Leben, er ist [...] das Ziel seiner niedrigen Mitbrüder [...].<sup>979</sup>

Im Vergleich zum „kleinen Universum von *allerley* Leben“, dem Menschen, erscheint der gesamte Makrokosmos der Natur als ein Organismus, in dessen „Adern“ das „Leben“ – bestehend aus einzelnen Lebensformen – parallel zum Fluss des Blutes „fließt“ und dem Ganzen so die notwendigen Stoffe und Kräfte (bzw. die sogenannten Lebensgeister)<sup>980</sup> zuführt. Diese Parallelisierung einer makrokosmischen und mikrokosmischen Zirkulation von Lebensgeistern geht zurück auf die „idealisierte, der Sternenbewegung analog modellierte Kreisbewegung“, mit der das antike Konzept des kosmologisch-pneumatischen Spiritus in der Renaissance in die Medizin übernommen worden ist: Der den Kosmos als göttlicher Hauch durchflutende Spiritus oder Äther reguliert seitdem in kreisförmigen Bewegungen die Funktionen des Körpers.<sup>981</sup> Ganz im Sinne der galenischen Spirituslehre wer-

---

<sup>979</sup> HERDER 1785 [1782]: Seelenwandlung, S. 285–288. Eingefügt ist eine Passage der ersten Fassung aus HERDER 1782: Seelenwandlung, S. 107, die im Zitat bis auf wenige Ausnahmen identisch ist (vgl. ebd., S. 106–109).

<sup>980</sup> Descartes verwendet den Begriff der Lebensgeister im Sinne feinstofflicher, per Verdauung aus dem Blut gewonnener materieller Korpuskeln, die in ihrer Zirkulation durch den Körper sowohl wichtige bewusstseinsunabhängige Lebensfunktionen als auch alle willkürlichen Steuerungs- und Vermittlungsfunktionen für die (rational als Geist verstandene) Seele im Körper übernehmen (vgl. DESCARTES 1996: Die Leidenschaften der Seele, Art. 10–47).

<sup>981</sup> BÜCHEL 2005: Psychologie der Materie, S. 30, vgl. S. 30 f. Schon im 16. Jahrhundert beschreibt Julius Scaliger die leiblichen Vitalfunktionen als Wanderung einer chemisch tätigen Seele im tierischen Leib: „Die Natur ist nämlich dem Tier die Seele [...] bewegt das Herz, kocht im Magen,



den dabei die niedrigen Bestandteile „durch so mancherley Gänge und Zubereitungen“ bearbeitet, transformiert und „geläutert“ und gelangen so im Verlauf aller möglichen Ordnungsformen und Zustände „durch alle Arten der Organisation“ sukzessive „zu höherm, reinern Leben“, zu immer höheren, geistigeren Formen, Kräften.<sup>982</sup> Dass diese Zubereitung konkret als ein Prozess der Verdauung gedacht wird – im Sinne einer Aneignung, Assimilation und Transformation von Stoffen oder Lebenselementen in das eigene leibseelische Wesen –, klingt nicht zuletzt am Beispiel des Baumes an: Dieser „arbeitet“ den „Saft“ seiner Umgebung in seine „Natur“ um (wie in Johann van Helmonts Weidenrutenexperiment)<sup>983</sup>. Schon seine bekannte Schrift „Vom Erkennen und Empfinden“ aus den 1770er Jahren zeigt indes an, dass Herder den Begriff der „Läuterung“ diesbezüglich nicht von ungefähr aus alchemistischen Kontexten entlehnt,<sup>984</sup> sondern ihn ganz entsprechend zum vitalistischen Verständnis der Seelen- und Körperwanderung in der Alchemie verwendet:

Das Kraut zehrt Wasser und Erde und macht sie zur Pflanze. Das Tier zehrt Kräuter und macht sie zu Tiersäften: der Mensch Kräuter und Tiere und macht sie zu Organischen Teilen seines Lebens. So läutert sich alles hinauf: höheres Leben wird durch Aufopferung, Zerstörung und Assimilation des niedern Lebens in sich selbst.<sup>985</sup>

Erst durch kontinuierliche Verdauungsvorgänge, bei denen die niederen Formen und Kräfte immer wieder zerlegt und in höhere Formen eines jeweils komplexeren Lebenssystems zusammengebracht werden, ergibt sich demnach deren Höherführung innerhalb der Hierarchie der Organisations- und Lebensformen im Makro- wie im Mikrokosmos. Selbst noch der tote und „unfruchtbarste[ ] Staube“ wird so in immer lebendigere und fruchtbarere Zusammenhänge überführt, bis er auf diesem Wege schließlich an den geistigen Vermögen des Menschen teilhat. Diese sich je nach Komplexitätszusammenhang stärker materiell oder geistig ausprägenden Lebensformen sind die „wandernde[n], sich emporarbeitende[n] Seelen“.

Durch diese Analogisierung von makrokosmischen und mikrokosmischen Prozessen der Onto- und Psychogenese erhält die naturphilosophische Figur der See-

---

kocht in der Leber wieder und vollendet den Kochvorgang in den Venen: sie verdaut in den Teilen, wandert im Körper herum, ersetzt, vereint, stellt wieder her erneuert“. (Julius SCALIGER: *Exotericarum exercitationes liber quintus decimus de subtilitate ad Hieronymum Cardanum. Lutetiae: [M. Vascosani], 1557, f417r*, zitiert nach BÜCHEL 2005: *Psychologie der Materie*, S. 50.)

<sup>982</sup> Vgl. Gerhard KLIER: *Die drei Geister des Menschen. Die sogenannte Spirituslehre in der Physiologie der Frühen Neuzeit*. Stuttgart: Steiner, 2002.

<sup>983</sup> Zu diesem Experiment, in dem der Ältere van Helmont den metabolischen Prozess der Aneignung von Stoffen an einer isoliert wachsenden Weidenrute durch Gewichtsmessungen quantitativ nachgewiesen hat, siehe bereits S. 267 in dieser Arbeit.

<sup>984</sup> Unter „Läutern“ wird historisch ein Verfahren zur Reinigung von Erzen bzw. Metallen durch starkes Erhitzen verstanden, das nicht direkt mit dem Fegefeuer in Verbindung gebracht wird (vgl. [anonym:] *Läutern*. In: ZEDLER (Hg.): *Universal Lexicon*, Bd. 16, Sp. 212, sowie [anonym:] *Läutern*. In: ADELUNG: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch. Zweyter Theil*. 1796, Sp. 1950).

<sup>985</sup> Johann Gottfried HERDER: *Vom Erkennen und Empfinden, den zwei Haupträften der menschlichen Seele* [Fassung 1775]. In: Ders.: *Werke*. Hrsg. v. Wolfgang Pross. Bd. 2: *Herder und die Anthropologie der Aufklärung*. München u. Wien: Carl Hanser, 1987, S. 580–663, hier S. 593.

lenwanderung insofern eine neue geistige, erkenntnis- und ideentheoretische Bedeutungsdimension, als sich das physische Konzept der Verdauung nun auch explizit auf innerpsychische Gegenstände und Vorgänge erweitern lässt. Als universales Modell einer Zirkulation, Verarbeitung und Vergeistigung aller Dinge in der Natur betrachtet bezieht sich die Figur der Seelenwanderung dann auch auf die Fortführung dieser Prozesse innerhalb des Subjekts, auf die Aneignung, Verarbeitung und Entstehung von Geist und Geistesinhalten innerhalb des menschlichen Mikrokosmos und seiner intellektuellen Welt. Der Mensch mit allen seinen Organen ist in dieser Perspektive nur eine von vielen Einrichtungen der Prozessierung, Vergeistigung und Läuterung aller Dinge in der Natur, die sich und ihre Verdauungseinrichtungen kontinuierlich verarbeitet.

In seiner Schrift „Über die bildende Nachahmung des Schönen“ greift Karl Philipp Moritz diese metabolischen Erhaltungs- und Entwicklungsgesetze allen Lebens auf, um daraus Bildungsprinzipien für die Herstellung von Kunstwerken abzuleiten:

Daher ergreift jede höhere Organisation, ihrer Natur nach, die ihr untergeordnete, und trägt sie in ihr Wesen über. Die Pflanze den unorganisierten Stoff durch bloßes Werden und Wachsen – das Thier die Pflanzen durch Werden, Wachsen und Genuß – der Mensch verwandelt nicht nur Thier und Pflanze durch Werden, Wachsen und Genuß in sein innres Wesen; sondern faßt zugleich alles, was seiner Organisation sich unterordnet, durch die [...] *spiegelnde* Oberfläche seines Wesens, in den Umfang seines Daseyns auf, und stellt es [...] verschönert außer sich wieder dar.<sup>986</sup>

Das Prinzip der Assimilation der Dinge zur Erzeugung von höher Organisiertem dehnt Moritz hier gezielt auf die gesamten Aufnahme- und Produktionsfähigkeiten des ganzen leibseelischen Menschen aus: Aus der perzeptionellen Aneignung und Verarbeitung der jeweiligen Umwelt im eigenen Wesen bringt der Mensch demnach seinerseits neue, höhere, geistige Formen oder Produkte dieser Umwelt hervor, die er im Kunstwerk „außer sich wieder dar[stellt]“ und so als ein Element weiterer Zusammenhänge sowie darauf aufbauender Zirkulations-, Verarbeitungs- und Schöpfungsprozesse verfügbar macht.<sup>987</sup> Das künstlerische Produkt geht als ein noch höher organisierter Bestandteil in die Natur mit ein: „Das Schöne der bildenden Künste steht, sobald es einmal da ist, mit auf ihrer [der Natur] großen Stufenleiter, und will [...] in ihrem ganzen Umfange, als *zu ihr gehörend*, mitgedacht und empfunden sein.“<sup>988</sup> Das Kunstwerk soll als ein höheres Abbild und Produkt

---

<sup>986</sup> Karl Philipp MORITZ: Über die bildende Nachahmung des Schönen [1788]. In: Ders.: Werke in zwei Bänden. [Ausgew. und eingel. von Jürgen Jahn.] Band 1: Reisen eines Deutschen in Italien. Aufsätze und Abhandlungen. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1973, S. 255–289, hier S. 277.

<sup>987</sup> Vgl. MORITZ 1973 [1788]: Nachahmung, S. 279 f. (et passim): „Unser Naturgenuß soll durch die Betrachtung des Schönen in der Kunst verfeinert und unser Gefühl für das Schöne in der Kunst soll wechselseitig durch den Genuß der schönen Natur *gestärkt* und zugleich seine Grenzen ihm vorgezeichnet werden. [...] Allein der Anblick von dem reinsten Abdruck des höchsten Schönen in dem vollkommensten Kunstwerke, mußte dem Bildungstriebe den ersten Anstoß geben, bloß durch Gefühl der *Möglichkeit*, sich in einem Kunstwerke außer sich selbst zu stellen [...].“

<sup>988</sup> MORITZ 1973 [1788]: Nachahmung, S. 279, Hervorhebung auch hier i. O.

der Natur wiederum als Vorbild für den vorstellenden und handelnden Menschen gelten, in dem dieser „nicht das Kunstwerk, sondern die große Harmonie des [...] Ganzen nach[ahmt]“, auf diesem Wege „die unaufhörliche Bildung des Unvollkommenen zum Vollkommenen“ fortsetzt und so die Welt weiter zu ihrer harmonischen Bestimmung führt.<sup>989</sup> Die nicht zuletzt bereits bei Locke, Leibniz und Baumgarten formulierte Einsicht, dass der Zerfall und das Wiederkommen in der erneuerten Gestalt zum alltäglichen Prinzip jedes sich im Austausch der Bestandteile selbst erhaltenden und entwickelnden Lebens gehören, wird so zum universalen und poetologischen Prinzip allen körperlichen und geistigen, natürlichen und kulturellen Daseins erhoben. „Tod und Zerstörung selbst verlieren sich in den Begriff der *ewig bildenden Nachahmung des [...] Schönen*, dem nicht anders, als durch *immerwährend sich verjüngendes Daseyn*, nachgeahmt werden kann. / Durch dieß sich stets verjüngende Daseyn *sind wir selber*.“<sup>990</sup>

Dass alle menschlichen Ideen und die vom Menschen hervorgebrachten Kunstwerke eigentlich auf einer transsubjektiven Seelenwanderung und Verdauung von Geisteshalten basieren, greift auch der Schriftsteller August Klingemann in seiner systematisch von alchemistischen Motiven durchzogenen satirischen Erzählung „Nachtwachen“ auf, die er 1804 unter dem Pseudonym „Bonaventura“ veröffentlicht. Als die Erzählerfigur dort auf einer nächtlichen Friedhofsszene mit dem leidenden psychischen Zustand eines daherkommenden Suizidgefährdeten konfrontiert wird, erklärt sie diesem, dass das individuelle Leben im physischen wie im psychischen Sinne vom Prinzip der Verdauung abhängig sei.

Wie andere den Kopf oder das Herz, so nehme ich den Magen für den Sitz des Lebens an [...]. Der Mensch ist ein verschlingendes Geschöpf, und wirft man ihm nur viel vor, so giebt er in den Verdauungsstunden die vortreflichsten Sachen von sich, und verklärt sich essend und wird unsterblich.<sup>991</sup>

Hierin enthüllt sich bereits der groteske Gestus der gesamten Rede: die Invertierung von oben und unten, außen und innen, von metaphysischer Verklärung und physischer Verdauung im Bildgebrauch; und das Groteske der verwendeten Bilder wird zusätzlich verstärkt durch eine satirische Argumentationstechnik, die jeden Standpunkt stets in sein Gegenteil verkehrt. Das Leben sitzt demnach auch beim Menschen nicht (cartesianisch) im Kopf oder (aristotelisch) im Herzen, und es lässt sich dementsprechend auch nicht auf ein höheres intellektuelles oder zumindest empfindendes (sensitives) Seelenvermögen reduzieren. Im Gegenteil sind alle höheren geistigen und kulturellen Produkte nicht ohne die niedrigen körperlichen

---

<sup>989</sup> MORITZ 1973 [1788]: *Nachahmung*, S. 279 u. 288, vgl. S. 279 f.

<sup>990</sup> MORITZ 1973 [1788]: *Nachahmung*, S. 289.

<sup>991</sup> [August KLINGEMANN:] *Nachtwachen von Bonaventura* [1804]. Mit Illustrationen v. Lovis Corinth. Hrsg. u. mit einem Nachwort versehen v. Jost Schillemeit. Frankfurt a. M.: Insel, 1974, S. 145 f.

Ernährungs- und Verdauungstätigkeiten des vegetativen Lebens denkbar, wie weiter ausgeführt wird.<sup>992</sup> In Fortsetzung seiner grotesken Verzerrungs- und Umkehrverfahren bringt der Text im Zitat selbst noch Verklärung und Unsterblichkeit in einen festen Zusammenhang mit gewissen Magen- und Darmtätigkeiten. Hinter dieser Darstellung stehen zwar einerseits die satirischen und gesellschaftskritischen Beobachtungen des freien und brotlosen Schriftstellerstandes, wonach die kulturellen Errungenschaften eines sich aufgeklärt gebenden feudalen Staates meist zulasten unterdrückter niederer sozialer Stände und deren primärer Bedürfnisse gehen.<sup>993</sup> Andererseits steht dahinter aber eben auch die um 1800 bereits deutlich etablierte und nicht mehr (ausschließlich) metaphysische und substanzialistische Auffassung von einem naturinhärenten und fest an die dynamische körperliche Organisation wie an deren physiologische Austauschprozesse gebundenen Lebens- und Identitätsprinzips. Auch über das Groteske der Satire hinaus ist gerade die Unsterblichkeit des individuellen Lebens in einer Anthropologie des ganzen Menschen nicht ohne den Körper denkbar (und ohne dessen tägliches Sterben und Wiederauferstehen in der Verteilung der Nährstoffe):

Was denken Sie nun aber von jenem Leben, in das Sie diese innere Seele aller Bildung nicht mit hinüber nehmen, und wo sie nur geistig hineindringen wollen! [...] Freund, der Geist ohne Magen [...] ist nur der Schatzmeister dieses in ihm hängenden Säkels, und schneiden Sie ihm diesen ab, so ist's um ihn gethan.<sup>994</sup>

Auch 100 Jahre nach Leibniz wird also wieder (satirisch) vorausgesetzt, dass die dynamischen und strukturellen Erhaltungsprinzipien des Lebens zwangsläufig über das Diesseits hinaus in das Jenseits reichen und dort beibehalten bleiben müssen. Selbst wenn nun eine Seelenwanderung für möglich erachtet wird, dann nur innerhalb dieser grotesken Prämissen:

Giebt es eine Seelenwanderung, woran ich nicht zweifle, und fahren die abgeschiedenen Geister, wie denn das nicht unwahrscheinlich ist, eben so gut in Blumen und Früchte u. s. w. als in Thiere – wo liegt denn noch anders dieser Verbindungskanal der Geister, als in dem sie verschlingenden Magen, durch ihn steigen sie, nachdem das animalische wieder abgegangen ist, verflüchtigt in den Kopf empor, und es liegt so am Tage, daß wir die größten Weisen, einen Plato, Hemsterhuis, Kant u.s.w. bloß durch behagliches Hineinessen in uns aufnehmen können.<sup>995</sup>

Wie bei Herder stellt sich die Seelenwanderung nun als ein Höherführungs- und Vergeistigungsprozess dar, der sich auf einer physiologisch-metabolischen Ebene innerhalb des Mikrokosmos' des Menschen fortsetzt. Die „abgeschiedenen Geister“

---

<sup>992</sup> Vgl. KLINGEMANN 1974 [1804]: *Nachtwachen*, S. 146: „Für eine Mahlzeit schlagen die Dichter wie die Nachtigallen, bilden die Philosophen Systeme, [...] hämmern, klopfen, zimmern, ackern die Arbeiter, und der Staat frißt sich zur höchsten Kultur hinauf. Ja hätte der Schöpfer den Magen vergessen, behaupte ich, so läge die Welt noch so roh da wie bei der Schöpfung, und sei jetzt nicht der Rede werth.“

<sup>993</sup> Vgl. KLINGEMANN 1974 [1804]: *Nachtwachen*, S. 146: „Welche weise Einrichtung des Staats daher, die Bürger – wie die Hunde die man zu Künstlern ausbilden will – periodisch hungern zu lassen!“

<sup>994</sup> Vgl. KLINGEMANN 1974 [1804]: *Nachtwachen*, S. 146.

<sup>995</sup> KLINGEMANN 1974 [1804]: *Nachtwachen*, S. 146 f.

gelangen zunächst außerhalb des Menschen in niedrige, essbare Lebensformen wie „Blumen und Früchte“ und „Thiere“ (wahrscheinlich zusammen mit den zerfallenen Bestandteilen der ehemaligen Leiber ebenfalls auf dem physiologisch-assimilativen Wege). Der Gang durch den „verschlingende[ ] Magen“ führt dann mittels chemischer Vorgängen dazu, dass die aufgenommenen Formen erneut in ihre Bestandteile zerlegt werden und die enthaltenen höheren geistigen Anteile in Anlehnung an die Spirituslehre Galens „verflüchtigt“ von der Materie und von den „animalische[n]“ (sowie vegetativen) Elementen abgehen können. Wie Descartes Lebensgeister steigen diese Geister nun in den Kopf bzw. in die geistigen Regionen des Menschen empor, um dort zu der intellektuellen Organisation der Gegenstände beizutragen. Dabei soll das Modell von der Übertragung von Geistesinhalten im Zuge der Verdauung zugleich auch grotesk gewendet als horizontales Kommunikationsmodell zu gebrauchen sein: für einen „Verbindungskanal der Geister“. Der Akt der Aneignung der „größten Weisen, [...] Plato, Hemsterhuis, Kant u. s. w.“ bzw. fremder und komplexer Geistesinhalte, der üblicherweise als ein einigen wenigen Gebildeten vorbehaltenes und aufwändiges geistiges Studium verstanden wird, erscheint so im potenziellen Modus „ein[es] behagliches Hineinessen“, der als basales Prinzip des Lebens sämtlichen Subjekten zugänglich sein müsste.

Denken Sie hier an Beispiele: Göthe, der den Hans Sachs, die Romantiker und Griechen in sich vereinigt, ist ein so guter Esser, als Dichter, und hat wahrscheinlich diese Geister vorweggespeiset; Bonaparte mag den Julius Cäsar zu sich genommen haben, und nur der Geist des Brutus scheint dort noch ungegessen sich irgendwo aufzuhalten.<sup>996</sup>

Tatsächlich demontiert die Erzählerfigur mit ihrem Seelenwanderungs- und Verdauungsmodell auch das exklusive Autorschaftskonzept der Genieästhetik: Die Hervorbringung literarischer Meisterwerke erscheint weniger als der höhere schöpferische Schöpfungsakt eines Autorengeistes ganz aus sich selbst heraus, denn als ein Nebenprodukt relativ schlichter (geistiger) Verdauungsvorgänge, bei dem zuvor umfangreiche Ideenmengen der geistigen Welt mit dem strategischen Kalkül eines „Bonaparte“ oder „Julius Cäsar“ assimiliert, besetzt, beherrscht werden müssen, um aus deren rekombinierten Bestandteilen neue bzw. anders interpretierte geistige Produkte zusammenfügen zu können. Trotzdem wird das Genie auch hier nicht auf ein übermäßiges Studium reduziert, sondern als ein Lebewesen dargestellt, das (von Natur aus) einen besonders starken Appetit besitzt.<sup>997</sup> Verallgemeinert stellen sich hiermit weder der Geist eines Autors noch der Geist literarischer Werke als autonome und für sich bestehende, originäre Gebilde dar; und sie

---

<sup>996</sup> KLINGEMANN 1974 [1804]: *Nachtwachen*, S. 147.

<sup>997</sup> Dieser ‚vegetative‘ Begriff eines Genies im Sinne einer naturinhärenten Assimilations- und Reproduktionskraft dürfte wie die Ästhetik der gesamten „*Nachtwachen*“ von Edward Young beeinflusst sein. Vgl. EDWARD YOUNG: *Conjectures on Original Composition*. Faksimile-Nachdruck. Leeds: Scolar Press, 1966, S. 12 „An Original may be said to be of a vegetable nature; it rises spontaneously from the vital root of Genius; it grows, it is not made [...]“

gelangen auch nicht aus einer überirdischen Sphäre per Einhauchung, Eingebung oder direkter Schau in die Welt des Menschen. Im Gegenteil werden sie beiderseits als das jeweilige Ergebnis tiefer Verflechtungsbeziehungen und dynamischer Austauschvorgänge mit anderen Subjekten und geistigen Produkten ihrer jeweiligen irdischen Umgebung dargestellt – ähnlich zu jenem gezielten intertextuellen Verständnis einer Poetik, wie sie die Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre aus dem Seelenwanderungsmodell heraus aufgestellt und an sich selbst zur Anwendung gebracht haben.

Zu einem intersubjektiven Austausch von Geistesinhalten im Rahmen von Assimilationsprozessen kommt es hingegen auch in Karoline von Günderrodes eingangs zitiertem Text, der „die Idee [...] von der Seelenwanderung“ als die kontinuierliche Rekombination aller wandernden „Elemente“ und aller „Lebensstoff[e]“ in der Welt interpretiert.<sup>998</sup> Ähnlich wie bei Moritz' Darstellung wird dabei betont, dass der Untergang des Einzelnen stets ein höheres Leben für den ihn assimilierenden Organismus bedeutet:

[E]ben so über allem Zweifel ist mir auch das Andre, die Unsterblichkeit des Lebens im Ganzen; denn dieses Ganze ist eben das Leben, und es wogt auf und nieder in seinen Gliedern den Elementen, und was es auch sey, das durch Auflösung (die wir zuweilen Tod nennen) zu denselben zurück gegangen ist, das vermischt sich mit ihnen [...]. Aber anders sind diese Elemente geworden, nachdem sie einmal im Organismus zum Leben hinauf getrieben gewesen, sie sind lebendiger geworden [...] So gibt jeder Sterbende der Erde ein erhöhteres, entwickelteres Elementarleben zurück, welches sie in aufsteigenden Formen fortbildet; und der Organismus, indem er immer entwickeltere Elemente in sich aufnimmt, muß dadurch immer vollkommener und allgemeiner werden. So wird die Allheit lebendig durch den Untergang der Einzelheit, und die Einzelheit lebt unsterblich fort in der Allheit [...].<sup>999</sup>

Der Tod ist auch hier nur die Auflösung jedes Selbst in seine es zuvor konstituierenden Elemente, die nun, aufgenommen von einer höheren Organisation des Lebens, „im Organismus zum Leben hinauf getrieben“ werden, zu einem neuem und höherem, „entwickeltere[m]“ Leben, das sie diesem Organismus geben. Das Verhältnis der „Einzelheit“ zur „Allheit“ spitzt sich anders als bei Moritz nicht auf die Unterordnung des schwachen Individuums unter die Gattung zu,<sup>1000</sup> sondern bleibt hier umfassender gedacht im Hinblick auf sämtliche Produkte und Systeme,

---

<sup>998</sup> GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 359 f.

<sup>999</sup> GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 359 f.

<sup>1000</sup> Da die einzelne Lebensform nach Moritz' Blick auf die palingenetischen Prozesse der Natur immer nur als ein austauschbarer Bestandteil für die Erhaltung des nächsthöheren Ganzen existiert, muss sich das Individuum für ihn im körperlichen und geistigen Sinne auch gänzlich der Erhaltung und Entwicklung der eigenen Gattung unterordnen: „das Individuum muß dulden, wenn die *Gattung* sich erheben soll“ (MORITZ 1973 [1788]: Nachahmung, S. 283). In seiner teleologisch-evolutionistischen Haltung rechtfertigt Moritz damit auch die Unterordnung des „schwächern Teil[s] der Menschen“ unter die „Obermacht des Stärkern“ (ebd., S. 282) – wogegen Schlosser beispielsweise dieselbe Naturauffassung bei Shaftesbury explizit kritisiert, da der Mensch den Zweck und die Zusammenhänge des höheren Ganzen nicht einsehen könne (siehe S. 127 in dieser Arbeit).

die aus der Rekombination von Elementen im Kosmos hervorgehen können. Daher betrifft der Untergang des Individuums auch das Fortleben der Gedanken und Begriffe bzw. die bereits eingangs aufgeworfene Frage:

Warum hängt der Mensch mit solcher Stärke an Gedanken und Meinungen, als seyen *sie* das Ewige? warum kann er sterben für *sie*, da doch für ihn eben dieser Gedanke mit seinem Tode verlohren ist? und warum, wenn gleichwohl diese Gedanken und Begriffe dahin sterben mit den Individuen, warum werden sie von denselben immer wieder aufs neue hervorgebracht und drängen sich so [...] zu einer Unsterblichkeit in der Zeit?<sup>1001</sup>

Im Hinblick auf epistemologische Fragen führt die in diesem Text vorgebrachte Theorie der Wanderung alle Seelen, Elemente und Lebensformen ebenfalls zu ähnlichen relativistischen Positionen, wie sie die Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre aufgezeigt haben: Aus der vorgestellten Perspektive einer Seelenwanderung bzw. eines ewigen Blicks auf das irdische Geschehen und auf die Vielzahl sich ablösender Begriffe erscheint das Beharren des Einzelnen auf seinen festen „Gedanken und Meynungen“ als menschliche Anmaßung und Überheblichkeit und als eine Haltung, die es in einem ganzheitlicheren Blick abzulegen gilt. Trotz dieses Relativismus propagiert auch diese Seelenwanderungsperspektive keine Beliebigkeit, sondern geht im Gegenteil ebenfalls von der Existenz absoluter Wahrheiten aus:

In dieser Betrachtungsweise [...] ist mir nun auch deutlich geworden was die großen Gedanken von Wahrheit, Gerechtigkeit, Tugend, Liebe und Schönheit wollen, die auf dem Boden der Persönlichkeit keimen und ihn bald überwachsend sich hinaufziehen nach dem freien Himmel, ein unsterbliches Gewächs das nicht untergeht mit dem Boden auf dem es sich entwickelte, sondern immer neu sich erzeugt im neuen Individuum, denn es ist das Bleibende, Ewige, das Individuum aber das zerbrechliche Gefäß für den Trank der Unsterblichkeit.<sup>1002</sup>

Begriffe, Gedanken und Meinungen erlangen auch hier ein eigenes (vegetatives) Leben, das Nahrung aus dem „Boden“ der Umgebung zieht und sich so selbständig fortpflanzt; sie „keimen“, wachsen und „überwachsen[ ]“, erhalten eine eigene Unsterblichkeit durch und jenseits der einzelnen vergänglichen Subjekte. Wie die anderen Formen des Lebens sind Begriffe wie „Wahrheit, Gerechtigkeit, Tugend“ usw. hiernach nicht als statische Gebilde aufzufassen, sondern als sich entwickelnde Entitäten, die erst in der regelmäßigen Ablösung vom Individuum wachsen, im natürlichen Vergehen jeder subjektiven Beharrlichkeit. Das ständige Wiederkommen der Begriffe ist für ihre Unsterblichkeit entscheidend, aber gleichfalls nur als ein Wiederkommen im Wandel, in der Entwicklung, stets neue Bestandteile assimilierend, aber auch stets assimiliert und dadurch aufgehend und eingehend in anderen Organisationsformen, Umständen und höheren Vorstellungszusammenhängen, von denen es den „Trank der Unsterblichkeit“ erhält.

---

<sup>1001</sup> GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 359.

<sup>1002</sup> GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 361.

Zwar nicht um den Austausch, aber um die körperliche und geistige Aufnahme von Geistesinhalten geht es auch in Grosses Seelenwanderungstext „Helim“. Als die Figur Abdallah dort behauptet, die Vorstellung von einer aufsteigenden Seelenwanderung der Geister durch die Reiche der Natur sei „ein Gang, der nirgendwo mehr einen ähnlichen findet“, wird er von Helim mit folgendem Gegenbeispiel widerlegt:

Dies Klümpchen Erde, das ich hier mit dem Fuße zertrete, dient dieser Pflanze zur Nahrung. In einiger Zeit lasse ich sie pflücken; wir essen sie, und wer will es mir widerlegen, daß Du vielleicht bald mit diesem kleinen Erdtheilchen wieder ein ähnliches siehest oder den Blumenduft riechest, oder das Säuseln im Laube hörst?<sup>1003</sup>

Die Assimilation der Dinge bedeutet auch in dieser Darstellung eine Übertragung der Dinge und ihrer Eigenschaften in das eigene Wesen, in dem sie in einer höheren, geistigen Form weiterleben. Nur weil ein Ding bereits Teil eines individuellen Wesens ist, kann das Individuum es später auf höherer Ebene wieder in sich aufnehmen. Erst aus der körperlichen Aufnahme von Erde auf der Ebene des seelisch-vegetativen Daseins entwickelt sich demnach die Fähigkeit zur Aufnahme desselben Gegenstandes auf sensitiver Wahrnehmungsebene und so fort.

Wie bereits erläutert findet sich in Grosses Text auch die Theorie, wonach alle Geistesprodukte – und insbesondere Glaubensvorstellungen – als natürliche Gewächse zu betrachten sind. Diese „keimen, wachsen und dann blühen [erst]“ und können sich auf dem Wege der Verdauung auch selbst befruchten, indem „deren Früchte für sie selbst reifen“ und in den umliegenden Boden fallen, „womit sie [die geistigen Gewächse, MH] wieder zu einer künftigen Blüthe gedüngt werden“.<sup>1004</sup> Daraus ließ sich ebenfalls ableiten, dass Geistesinhalte wie Gewächse erst sukzessive entstehen und heranwachsen, indem sie sich die entsprechenden geistigen Nährstoffe aus ihrer Umgebung aneignen und daraus ihre eigene Struktur als sich dynamisches erhaltendes Lebewesen stärken. Einzelne gereifte Ideen können sich von einem solchen geistigen Gewächs ablösen und ihre eigenen Wege gehen, indem sie in einem neuen Boden selbst heranreifen und Früchte tragen, von anderen Gewächsen assimiliert werden oder später vom ursprünglichen geistigen Erzeuger nochmals aufgenommen werden. Auch in dessen gereiftem und verändertem Wesen können sie dann neue Verbindungen eingehen, neue Entwicklungen auslösen und neue Früchte tragen. Zusammen mit der im Text enthaltenen Theorie der natürlichen Verbreitung von Religionswahrheiten lies sich weiter ergänzen, dass Ideen genauso wie der individuelle menschliche Geist in Form von Keimen „in das Erziehungssystem eingewebt“ bzw. strukturell in der Natur angelegt sind.<sup>1005</sup> Primär die jeweiligen befördernden oder „behindernde[n] Umstände“ im Umfeld sol-

---

<sup>1003</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 170 f.

<sup>1004</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 109, 119, 109.

<sup>1005</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 63.



cher Ideenkeime entscheiden demnach darüber, ob letztere sich zu vollständigen Ideen und vollständigen personalen Geistesinhalten entwickeln, ob sie unter den Umständen „erstick[en]“<sup>1006</sup> oder ob sie „in jedem Kopfe gemodelt“ werden, „je nachdem sie in ihm andere antr[e]ff[en], mit denen sie sich freundlich vertr[a]gen oder unfreundlich herumschl[a]gen“.<sup>1007</sup> Nicht nur die Ideen des Menschen, sondern auch der Geist des Menschen erscheint so als ein dynamisch gestaltetes und stets im Fluss befindliches, aus einzelnen geistigen Lebensformen zusammengesetztes und sich transformierendes Ganzes, dessen Inhalte konstitutiv von den Elementen in seiner aktuellen Umgebung und vom steten Austausch mit dieser abhängig sind. Der individuelle Geist des Menschen ist nur ein kleiner Manifestationsort innerhalb eines großen Erziehungsgeflechts von kommenden und gehenden Ideen, an dessen Entwicklungen er durch die Einfuhr und Ausfuhr von Ideen in sein Wesen teilhat, unabhängig davon, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht.

#### 4. Infektion und Assimilation als Kommunikation

Ähnlich wie in Klingemanns „Nachtwachen“ nimmt sich auch Jean Pauls „Levana oder Erziehlehre“ eines Verbindungskanals der Geister über den Magen im Kontext der Seelenwanderung an, als es dort in einer satirischen Auseinandersetzung um die möglichen negativen Einflüsse von Ammen auf die Charakterbildung der von ihnen betreuten Säuglinge geht. Die „geistige Vergiftung durch ihre Sitten und ihre Pflege“ auf der einen Seite und „die körperliche Vergiftung der Milch durch Gemütbewegungen“ auf der anderen Seite seien möglich und müssten dabei beachtet werden, wenn letztere bei Ammen auch äußerst gering sei. Die Gefahr „einer andere[n], geistige[n] Giftmischung“ bestünde jedoch nicht:<sup>1008</sup>

Wenn, wie ich glaube beweisen zu können, schon von der Mutter in das neugeborne Kind keine teilweise Seelenwanderung möglich ist: wie viel weniger kann auf einem Nährmittel, das erst der Magen umarbeitet, Geist zu Geist überschiffen! Ebensogut könnte man mit den Karaiben glauben, daß Schweinefleisch kleine Augen, oder mit den Brasiliern, daß Entenfleisch trägen Entengang fortpflanze.<sup>1009</sup>

Die Gefahr (und Möglichkeit) einer Weitergabe von wesenhaften oder substanziellen charakterlichen Eigenschaften der Amme an den Säugling über die Muttermilch (als Stoff der Amme) wird hier ausgeschlossen. Schon die „teilweise Seelenwanderung“ bzw. der Übertragung von Teilen des charakterlichen Wesens der leiblichen Mutter auf das Kind erachtet der Sprecher als unmöglich – obwohl hier sogar eine direkte körperliche Verbindung zwischen Mutter und Kind vor der Geburt besteht. Demgegenüber erscheint die vergleichsweise indirekte Aufnahme und Verarbei-

---

<sup>1006</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 63.

<sup>1007</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 60.

<sup>1008</sup> JEAN PAUL: Levana oder Erziehlehre [1807]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 5: Vorschule der Ästhetik. Levana. Politische Schriften. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 6. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1995, S. 515–874, S. 645.

<sup>1009</sup> JEAN PAUL 1995 [1807], S. 645.

tung der fremden Stoffe der Amme durch den Magen des Kindes als eine zusätzliche Hürde, die den Übertritt der wesensfremden Eigenschaften der Nahrung verhindern soll. Der Magen des Kindes fungiert als Läuterungsinstanz, welche die wesensfremden Anteile aussondert und ausscheidet. Obwohl der Erzähler diese Angst vor einer Seelenwanderung oder Übertragung von höheren strukturellen und funktionalen Eigenschaften zusammen mit den verdauten Körperteilen abwertend mit einem animistischen Aberglauben nichteuropäischer Kulturen vergleicht, so ist sie doch auch hier präsent: Seelenwanderung wird als eine Übertragung von „Geist zu Geist“ auf dem Wege der Verdauung (von körperlichen Stoffen durch den Magen) verstanden.

Dieser Weg der Entstehung, Übertragung, Zerlegung und Neuaneignung von Geistesinhalten, der nicht rein geistig und genial-exklusiv sondern fundamental metabolisch konnotiert ist, erscheint nun jedoch auch als ein potenzielles Risiko. Wenn der Geist des Menschen und seine Geistesinhalte ebenfalls auf den untersten, vegetativen Prinzipien allen Lebens beruhen, dann ist ihre Entstehung und Aneignung nicht ausschließlich ein höherer, willentlich kontrollierbarer Bewusstseinsakt. Geist und Geistesinhalte sind vielmehr das Ergebnis einer Vielzahl von im Detail unüberschaubaren Ein- und Ausfuhrwegen und Umwälzungsvorgängen der körperlichen und geistigen Kräfte in der Welt, bei denen das einzelne Subjekt nur einen Schauplatz, Durchgangspunkt und ein temporäres Produkt unter vielen darstellt, denen es ausgeliefert ist und von deren Gesetzen es sich in keiner Weise völlig ablösen kann. Wenn geistige Eigenschaften im Modus der Nahrungsaufnahme ausgetauscht und so zu Bestandteilen des eigenen Selbst werden können, dann besteht – mit Jean Pauls „Levana“ betrachtet – auf diesem Wege nicht nur die Möglichkeit, sich gezielt fremde geistige Eigenschaften zum eigenen Nutzen anzueignen, sondern auch die Gefahr, sich mit fremden geistigen Eigenschaften zu infizieren.

Bei genauerem Hinsehen ist diese Gefahr der geistigen Infektion auch Teil der Darstellung in den erwähnten Texten Moritz', Klingemanns, Günderrödes und Grosses. Moritz leitet in seiner Nachahmungsschrift aus den organismischen Gesetzen zur dynamischen Selbsterhaltung den von außen bedrohlich anmutenden Willen jedes Daseinselementes zur Ausweitung des eigenen Lebensraums und zur möglichst vollständigen Assimilation der Umwelt ab: Jedes „Organ wünscht, sich nach allen Seiten bis ins Unendliche fortzusetzen. Es will [...] so weit es kann, selbst dies umgebende Ganze sein. Daher ergreift jede höhere Organisation, ihrer Natur nach, die ihr untergeordnete, und trägt sie in ihr Wesen über [...]“.<sup>1010</sup> Dem Goethe in Klingemanns „Nachtwachen“ scheint ebenfalls ein ans Pathologische grenzen-

---

<sup>1010</sup>MORITZ 1973 [1788]: Nachahmung, S. 277.

der, unnatürlicher Appetit zu eignen, mit dem sein (geistiger) Organismus im Sinne eines körperlichen Gewächses über alle Grenzen hinaus zu wuchern droht, um sämtliche andere geistige Lebensformen – wie die „Romantiker“ – im Zunehmen seiner kulturellen Präsenz schon im Entstehen zu verschlingen. In der Darstellung Günderrodes scheint das Subjekt sogar von seinen eigenen, sich vegetativ ausbreitenden Gedanken verdeckt zu werden und unter diesen zu verenden, wenn sie „auf dem Boden der Persönlichkeit keimen und ihn bald überwachsend sich hinaufziehen nach dem freien Himmel“<sup>1011</sup>. Und in Grosses „Helim“ heißt es im Hinblick auf den konstitutiven Einfluss des jeweiligen geistigen Umfeldes auf die Entwicklung präformierter Ideen sogar: „Wer weiß, wie viel trefliche Köpfe unter den Umständen erstickten.“<sup>1012</sup> Die Auffassung, dass die geistigen Produkte der menschlichen Kultur genau so ein Eigenleben besitzen sollen wie die Produkte der Natur, das sich unabhängig von der Schöpfungskraft eines Urhebers fortpflanzt, erneuert und entwickelt, eröffnet in der Wahrnehmung des ausgehenden 18. Jahrhunderts also nicht nur ein neues Vertrauen in universale teleologische Prinzipien. Diese angenommenen natürlichen Prinzipien der Welt sollen eine sich ständig verändernde, unübersichtliche und vom einzelnen Menschen kaum noch erfassbare Welt und die entsprechend vielfältigen Erkenntnisse des Menschen *von innen heraus* ordnen und vervollkommen. Auf der anderen Seite verleiht dieser universalistische Vitalismus den Dingen und Gedanken auch ein Potenzial, das stärker und langlebiger zu sein scheint als der Mensch und dessen höchste geistige Vermögen und Kontrollen. Es reicht in alle individuellen und kollektiven Bewusstseinssebenen hinein, steuert sie jenseits dieses Bewusstseins und erhält aufgrund dieser Unkontrollierbarkeit bedrohliche, pathologische Züge.<sup>1013</sup>

Ein direkter Kausalzusammenhang zwischen der Übertragung von Geisteshinhalten einerseits und der Assimilation von und möglichen Infektion mit fremden Ideen andererseits ergibt sich schon in der chemophilosophischen Archäustheorie

---

<sup>1011</sup> GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 361.

<sup>1012</sup> GROSSE 1789: Helim, S. 205.

<sup>1013</sup> Jonathan Gil Harris stellt fest, dass die Rede von der pythagoreischen Seelenwanderung schon in Ben Jonsons Komödie „Volpone“ von 1606 eine paradigmatische Rolle spielt, wenn dort internationale Handelsbeziehungen neuerdings als eine Bedrohung für die nationale Ökonomie aufgefasst werden (vgl. Jonathan Gil HARRIS: „I am sailing to my port, uh! uh! uh! uh!“: The Pathologies of Transmigration in Volpone. In: Literature and Medicine. 20:2 (2001), S. 109–132). Die Rede von der Seelenwanderung „provides [...] a richly suggestive model for the migratory nature of individuals and commodities in a mercantile universe where movement across the boundaries of national body politics [...] has become both a constitutive principle and an occasion for considerable anxiety“ (ebd., S. 110). Denn der wachsende globale Handel und die zunehmende Überschreitung der eigenen Grenzen bringe nun auch die Gefahr einer Kontamination mit dem Fremden, die sowohl das ökonomische Gleichgewicht des nationalen Körpers wie auch das Säftegleichgewicht des individuellen Körpers gefährden könne. Auch für Harris geht dieses neue, invasive Krankheitskonzept zurück auf Paracelsus' Theorie der Archäenwanderung (vgl. ebd., S. 126 f.), die im folgenden Näher beschrieben wird.

des Paracelsus. Der ältere Johan Baptista und der jüngere Franciscus Mercurius van Helmont bauen diese paracelsistische Philosophie mit ihrer Theorie der Archäen weiter aus und verbreiten sie am Ende der Frühen Neuzeit. Auch weil sich mit dieser Theorie natürliche und kulturelle Prozesse gleichermaßen auf der Grundlage sich wandernder leibseelischer Organisationsinstanzen erklären lassen, ist zu vermuten, dass sie als Teil der oben dargelegten alchemistischen Naturphilosophien und der Monadenlehren zu einer Grundlage der naturalistischen Seelenwanderungstheorien des 18. Jahrhunderts geworden ist. Schon für Paracelsus erfüllt der menschliche Alchemist im Makrokosmos nur einen Teilprozess in der universellen chemischen Läuterung der Dinge, die sich im Innern des Menschen weiter fortsetzt. Je nach Läuterungsort wird dabei ein jeweiliger Ausgangsstoff (die prima materia) in den jeweiligen Zielzustand (die ultima materia) transformiert:

Ein Exempel vom Brot: die äußere Kunst der alchimiae im Backofen vermag nit ultimam materiam, finalem zu machen, sondern mediam materiam. Das ist: die Natur macht die erste [materiam, MH] bis zur Ernte, dann alchimie: schneidets, mahlt's, bäckts, bis zum Maul; jetzt ist prima und media materia erfüllt; jetzt fängt alchemia microcosmi an. Die selbige hat prima materiam im Munde, das ist: das Brot, sie kauts, das ist das erste opus; darnach im Magen ist die ander materia, die däuet an dem, daß es zu Blut und Fleisch wird, da ist jetzt ultima materia. [...] So procediert, handelt die Natur mit uns, den Geschöpfen Gottes.<sup>1014</sup>

Der innere Werkmeister im chemischen Mikrokosmos des Menschen, den Paracelsus „archeus“ nennt,<sup>1015</sup> hat die Funktion, mit Hilfe der ständigen Einfuhr, Transformation und Ausfuhr von Stoffen aus seiner Umgebung ein Gebäude zu errichten und dieses gegen alle schädlichen Einwirkungen zu erhalten: den Leib des Menschen, der dem Archeus schon vor der Fertigstellung „in der Vorstellung“ als ein „Bildnis“ vorliegt.<sup>1016</sup> Alle natürlichen Dinge und deren einzelne Glieder beruhen für Paracelsus jeweils auf einem eigenen inwendigen Archeus, der sie jeweils durch die entsprechende Bearbeitung und Verwendung des eingehenden Werkmaterials nur nach Maßgabe der ihm je eigenen Vorstellung von seinem Werk baut und erhält.<sup>1017</sup> Den Vorstellungen, der Imaginationskraft und dem Glauben schreibt Paracelsus daher fundamentale Bedeutung für das Sein aller Dinge zu: So ist ihm der Glaube an positive oder negative Zielvorstellungen ein „Instrument“ jedes Werkmeisters und Menschen, welches sich je nach Gestalt positiv und nega-

---

<sup>1014</sup>Theoprastus PARACELSUS: Labyrinthus medicorum errantium. In: Ders.: Werke. Bd. II: Medizinische Schriften. Besorgt v. Will-Erich Peuckert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, S. 440–495, hier S. 463 f.

<sup>1015</sup>Vgl. PARACELSUS 1965: Labyrinthus, S. 464.

<sup>1016</sup>Vgl. PARACELSUS 1965: De causis morborum, S. 221.

<sup>1017</sup>Vgl. Theoprastus PARACELSUS: Opus Paramirum. In: Ders.: Werke. Bd. II: Medizinische Schriften. Besorgt v. Will-Erich Peuckert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, S. 1–186, hier S. 81 f.: „Alle Dinge wachsen und leben, und da sie nun essen müssen, so müssen sie einen Magen und die Kraft des Verdauens haben.“ Vgl. ebd., S. 106: „[S]o wisset, daß ein jeglich Teil im Leibe sich selbst sein eigener Magen ist [...]“ Vgl. auch BÜCHEL 2005: Psychologie der Materie, S. 89–92, 95, 97.

tiv auf das eigene Werk (und Selbst) auswirken kann.<sup>1018</sup> Und es gilt ihm folglich als eine Aufgabe der Herrschenden, die Vorstellungen derjenigen Bürger möglichst durch Arbeit zu kontrollieren, „die nicht über die Imagination herrschen können“.<sup>1019</sup> Jeder Teil einer Vorstellung und jede imaginierende Instanz erhält bei ihm daher einen ontologischen Status als ein eigenes Wesen, ein eigener Archeus und eine eigene Entität in der Welt. „Die Imagination ist ein Werkmeister aus sich selbst“.<sup>1020</sup>

Weil jedes Ding zur Erstellung und Erhaltung seiner (nur im vorgestellten Bilde gänzlich vorhandenen) Form ein passendes Werkmaterial benötigt, in dem das zu erstellende und zu integrierende Ding nach Form und Materie potenziell schon angelegt sein muss, gilt:

Alles, das unsere Nahrung ist, das ist das selbe, das wir sind; also essen wir uns selbst. [...] Laß dich das nit befremden. [...] Was ist die Nahrung? [...] eine Formerstattung. [...] Wenn nun der Wachsende aus der Speise wächst [...], daraus folgt: daß die Nahrung des [...] Bildes Form, in die sie geht und wächst und sie auftreibt, in sich hat. [...] So ist jegliche Form äußerlich in der Nahrung [...]. Wenn wir nun ausgewachsen sind, so müssen wir die Form erhalten, daß sie nit abgehe. [...] Drum müssen wir uns selbst essen, auf daß wir nicht [...] sterben.<sup>1021</sup>

Einverleiben und anverwandeln kann sich ein jedes Wesen nur das, was ihm bereits (in Teilen) entspricht und wesensverwandt ist; der Rest davon wird ausgeschieden. In den Seelen- und Körperwanderungstheorien des 18. Jahrhunderts kehrt diese Denkfigur in der kannibalisch anmutenden Vorstellung von der Assimilation der Stoffe ehemaliger Menschen in das eigene Wesen wieder. Und auch bei jenem Szenario in Grosses „Helim“ spielt sie eine Rolle, wonach das Subjekt ein jedes Objekt zunächst auf vegetativer Ebene physisch einverleibt haben muss, um es später auf sensitiver Ebene als Sinneseindruck in sich aufnehmen zu können. Da jedes Ding bei Paracelsus seinerseits einen inneren Werkmeister besitzt, treffen bei jedem Assimilationsvorgang mindestens zwei Archei aufeinander, die mehr oder weniger voneinander abweichende Vorstellungen von ihrem Werk besitzen. Indem sie im Dialog miteinander ihre Vorstellungen austauschen und versuchen, das Gegenüber von der je eigenen Vorstellung zu überzeugen, es für die eigene Sache einzunehmen, kommt es zur Assimilation des Fremden in den eigenen Vorstellungs- und Wesenshaushalt, zumindest aber zur Infektion des Fremden mit der eigenen Vorstellung und dem eigenen Wesen.<sup>1022</sup> Ein anschauliches Beispiel

---

<sup>1018</sup> PARACELSUS 1965: De causis morborum, S. 200, vgl. S. 195 f., 200 f., 216.

<sup>1019</sup> PARACELSUS 1965: De causis morborum, S. 239.

<sup>1020</sup> PARACELSUS 1965: De causis morborum, S. 222.

<sup>1021</sup> PARACELSUS 1965: Opus Paramirum, S. 33.

<sup>1022</sup> Diese paracelsistische Auffassung von Assimilations- und Infektionsvorgängen ist bisher fast ausschließlich im Hinblick auf die Modellierung der Ansteckung mit Krankheiten erforscht (vgl. Vgl. Walter PAGEL: Van Helmont's concept of disease - To be or not to be? The influence of Paracelsus. In: Bulletin of the History of Medicine. 46:5 (1972), S. 419-454, bes. S. 430 zu J. B. van Helmont u. S. 439 zu Paracelsus). Dass die assimilative Verdauung von Nahrung in der paracelsischen Philosophie ebenfalls auf den gleichen Prinzipien des Vorstellungsaustauschs be-

dafür ist die Erklärung der Tollwuterkrankung durch Paracelsus und durch den älteren van Helmont. Der Biss des Hundes kann die Aufmerksamkeit des Menschen demnach so sehr auf den Hund konzentrieren, dass die substanziellen Ideen des Menschen von der sich ausbreitenden Vorstellung des Hundes vergiftet werden: Der menschliche Archeus versucht folglich die exogene Vorstellung des Hundes an seinem eigenen Werk (und Leib) umzusetzen, und hierdurch treten die entsprechenden leibseelischen Symptome der Tollwut am Menschen auf.<sup>1023</sup> Die Archäentheorie repräsentiert damit nicht nur ein ontologisches Konzept von Krankheiten in der Frühen Neuzeit, dass diese zusammen mit allen denkbaren Phänomenen der Natur als selbständige und potenziell von außen eindringende Wesenheiten versteht (anstatt wie in der hippokratischen Medizin als Symptome eines endogenen Ungleichgewichts im menschlichen Säftehaushalt).<sup>1024</sup> Darüber hinaus werden die Vorgänge der Infektion, Assimilation und inneren Transformation kausal auf den Austausch von Vorstellungen zurückgeführt und mithin eng an Kommunikations- und Imaginationsvorgänge gekoppelt.

Genau in diesen Zusammenhängen von Ideenaustausch, Verdauung und Infektion, Zerstörung, Wachstum und Assimilation sind die vorgestellten Theorien von einer „vernünftige[n] Metempsychosis oder Archäen- und Seelenwanderung“<sup>1025</sup> in der Natur zu verstehen, die im 18. Jahrhundert gerade vor dem Hintergrund der etablierten und strukturell verwandten leibniz-wolffianischen Monaden- und Perzeptionslehre zunehmend populär werden.<sup>1026</sup> Sämtliche Erhaltungs-, Entwicklungs- und Assimilationsprozesse in der Natur basieren demnach auf der Kommunikation und dynamischen Vergesellschaftung der Geister oder bildenden Kräfte in den Dingen. Entsprechend beruht auch jeder höhere Austausch von Geisteshalten unter den Menschen auf einer allgemeinen Aneignung, Verdauung und Entwicklung von Sinneseindrücken und Vorstellungen von den Dingen. Alle Elemente des körperli-

---

ruht, lässt sich im Vergleich mit den Darstellungen bei BÜCHEL 2005: *Psychologie der Materie*, S. 97 f. et passim rekonstruieren.

<sup>1023</sup> Vgl. PAGEL 1972: Van Helmont's concept of disease, S. 446 f.

<sup>1024</sup> Vgl. Walter PAGEL: Paracelsus, Van Helmont, Virchow und die Wandlungen im ontologischen Krankheitsbegriff. In: *Virchows Archiv* 363:3 (1974), S. 183–211.

<sup>1025</sup> Vgl. [Georg Schade:] Die vernünftige Metempsychosis oder Archäen- und Seelenwanderung [...]. Beilage in: [Ders.:] *Einleitung in die höhere Weltweisheit [...]*. Altona 1760, zitiert nach MÜLSOW 1998: *Monadenlehre*, S. 278 f. Auch Schades Seelenwanderungstheorie ist mit einem universellen Anspruch konzipiert, um sowohl physikalische, biologische, chemische, politische als auch epistemologische Entwicklungsprozesse zu erklären (vgl. MÜLSOW 1998: *Monadenlehre*, S. 63–67, 116 f., 149–152, 158–162 et passim; ders.: Schade, Georg. In: *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 22. 2005, S. 494–495).

<sup>1026</sup> Auch Leibniz verwendet das Konzept einer sukzessiven Einnahme des eigenen Wesens durch eingepflanzte Vorstellungen. Vgl. LEIBNIZ 1985b: *Glückseligkeit*, S. 392: „Denn das Bild solcher fremden Vollkommenheit in uns eingedrückt, macht, daß auch etwas davon in uns selbst gepflanzt oder erwecket wird, wie denn kein Zweifel, daß wer viel mit trefflichen Leuten und Sachen umgethet, auch davon trefflicher werde.“ Zur strukturellen Verwandtschaft siehe die Darstellungen der Leibnizschen Philosophie in Kap. I.2 und II.3.1 in dieser Arbeit.

chen und des geistigen Lebens versuchen sich in diesen Modellen letztlich nach den gleichen dynamischen Austausch- und Assimilationsprinzipien zu erhalten und ihren Daseinskreis auszubreiten, indem sie andere geistige oder körperliche Elemente, Formen und Zusammenhänge infizieren und assimilieren bzw. von ihren Vorstellungen einnehmen und sich zu komplexeren Gemeinschaften mit gleich ausgerichteten Selbsterhaltungszielen zusammenschließen. In diesem Sinne sind Vorstellungen als eigenständige Wesenheiten zu verstehen, die geistige Repräsentationen der materiellen Welt auf unterschiedlich hohem, lebendigem und geistigem Komplexitätsniveau darstellen und durch ihre Tätigkeit in der Welt umzusetzen suchen. Sie manifestieren sich in unterschiedlichsten gemeinschaftlichen Daseinsformen vom Staubkorn bis zum Engel und Gestirn aus einer Reihe von funktional vereinten niederen Vorstellungen, Formen und Organen.

Ganz in diesem Sinne kommuniziert auch der Mensch (als Vorstellungs- und Formenkomplex) mit anderen menschlichen Geistern, verarbeitet seine Umwelt auf mehreren körperlichen und geistigen Ebenen und setzt seine sich wandelnden Leitvorstellungen körperlich in die Welt um. Die vom Menschen geschaffenen Werke und Institutionen repräsentieren ihrerseits bereits dessen manifest gewordene Vorstellungen, die der Gemeinschaft menschlicher Geister als höhere Kommunikationsmittel und Organe zum Austausch, Erhalt und zur Entwicklung dienen. Das Ziel ist die Vergemeinschaftung aller Geister zu einer einzigen Wesenheit, in der alle Vorstellungen untereinander und mit allen körperlichen Manifestationen harmonisieren.<sup>1027</sup> Selbst der individuelle Geist des Menschen stellt sich so nicht als homogene und monolithische Einheit dar, sondern als das Ergebnis einer komplexen Verknüpfung von permanent ein- und ausgehenden Ideen zu einer Gemeinschaft, die ihrerseits wachsen oder degenerieren, indem sie neue Zusammenhänge eingehen, Ideenbestandteile integrieren oder ausscheiden. Körperliche und geistige Entitäten bestehen und vergehen im Modell der Seelen- und Körperwanderung nur durch die kontinuierliche „Auflösung, Entbindung, Läuterung“<sup>1028</sup> von Kräften und Zusammenhängen in den unzähligen Verdauungs- und Transformationseinrichtungen der Natur.

Direkt an dieses Modell aus Assimilation und Kommunikation schließt auch die eingangs dargelegte Diskussion in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre an, in der die Gefahr der Ideeninfektion und der mögliche Heilungsverfahren das Thema ist. Wie erläutert wird dort die Aneignung von Vorstellungen und Erkennt-

---

<sup>1027</sup> Vgl. GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 360, zum Endpunkt der Seelenwanderung der Elemente: „[I]hr eigentliches wahres Daseyn würde die Erde erst dann erlangen, wann sich alle ihre Erscheinungen in einem gemeinschaftlichen Organismus auflösen würden; wann Geist und Körper sich so durchdrängen daß alle Körper, alle Form auch zugleich Gedanken und Seele wäre und aller Gedanke zugleich Form und Leib und ein wahrhaft verklärter Leib, ohne Fehl und Krankheit und unsterblich [...]“

<sup>1028</sup> HERDER 1785: Seelenwandlung, S. 287.

nissen durch Lektüre als ein nicht vollständig bewusst ablaufender geistiger Verdauungsvorgang beschrieben, bei dem sich einzelne Ideenbestandteile mit der geistigen Nahrung im Geist des Rezipienten festsetzen und dessen Ideenhaushalt unkontrolliert einnehmen oder zumindest durcheinander bringen können. Als Arznei werden dann ihrerseits andere Ideen vorgebracht, die selbst aus einzelnen Bestandteilen oder Wirkstoffen zusammengesetzt sind und daher nun auch bewusst „anatomir[t]“ und chemisch „auf[ge]lös[t]“ werden, „damit Sie doch wissen, was Sie eingenommen haben“.<sup>1029</sup> Diese obligatorische Zerlegung und Neuordnung der Ideen wird auch in den anonymen „Beyträgen“ als eine universelle chemische Aufgabe betrachtet:

Zwar unterscheidet sich der Weise eben dadurch vom gewöhnlichen Menschen, daß er sich nur von dem, was wahr ist, nicht von dem, was dafür ausgegeben wird, regieren läßt: – aber wie jenes von diesem, dieses von jenem in allen Fällen gehörig zu scheiden sey – [...] ist [...] nur dem höhern Chemisten einer vollkommnern Welt lösbar.<sup>1030</sup>

Um seinen Geist vor inneren Infektionen zu schützen und sich nicht von falschen Wahrheiten „regieren“ zu lassen, ist also eine gut funktionierende und fortgesetzte Verdauung aller angeeigneten Eindrücke und Vorstellungen von der Umwelt vonnöten. Diese geistige Verdauung trennt die Ideenbestandteile voneinander, ordnet und analysiert sie chemisch und scheidet sie aus oder verwendet sie weiter und setzt mit bestehenden Ideen zusammen, wenn sie produktiv in das eigene Geistesgebäude passen.

## 5. Ideenzirkulationen zwischen Subjekten

In Schillers „Philosophischen Briefen“ von 1786 schreibt die Figur Julius an Raphael, dass alle seelischen Zustände des Menschen eine parabelhafte Entsprechung in der Natur besitzen – so auch der Zustand der menschlichen Seele nach dem Tode:

Jeder Zustand der menschlichen Seele hat irgend eine Parabel in der physischen Schöpfung [...]. Ja ich fange an zu glauben, daß sogar das künftige Schicksal des menschlichen Geistes im dunkeln Orakel der körperlichen Schöpfung vorher verkündigt liegt. Jeder kommende Frühling [...] gibt mir Erläuterung über das bange Rätsel des Todes [...]. Die Schwalbe, die wir im Winter erstarrt finden und im Lenze wieder aufleben sehen, die tote Raupe, die sich als Schmetterling neu verjüngt in die Luft erhebt, reichen uns ein treffendes Sinnbild unserer Unsterblichkeit. / Wie merkwürdig wird mir nun alles! – Jetzt [...] ist alles bevölkert um mich herum. [...] Wo ich einen Körper entdeckte, da ahne ich einen Geist [...].<sup>1031</sup>

Es ist deutlich geworden, dass solche natürlichen Parabeln „des Todes“ und „unserer Unsterblichkeit“ in den 1780er Jahren nicht einfach mit metaphysischen Vorstellungen von einem Weiterleben der intellektuellen Seelensubstanz oder einer Wiederkehr der menschlichen Person in einem anderen Körper nach dem Tode

---

<sup>1029</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 65. Siehe S. 260 in dieser Arbeit.

<sup>1030</sup> [anonym] 1785: Beyträge, S. 68.

<sup>1031</sup> Friedrich SCHILLER: Philosophische Briefe [1786]. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 8. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, S. 208–233, hier S. 218 f.



gleichzusetzen sind. Sie beziehen sich vor allem auf ein zeitgenössisches naturgeschichtliches Wissen um die dynamischen und strukturbasierten Erhaltungs- und Reproduktionsprinzipien allen organisierten Lebens. Obwohl im Text keine eindeutigen Seelenwanderungs- oder Palingenesiebegriffe fallen, verwendet Schiller das entsprechende Modell von einem Aufstieg aller Geister in der Natur, der auf dem Wege einer kontinuierlichen Assimilation geschehen soll. Und wie die bisher angeführten Texte konzentriert er sich ebenfalls auf die Ebene der psychischen und epistemologischen Aneignungsprozesse beim Menschen:

Alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit. Alle [...] besitzen den gemeinschaftlichen Trieb, ihre Tätigkeit auszudehnen, alles an sich zu ziehen, in sich zu versammeln, sich eigen zu machen, was sie als gut, als vortrefflich [...] erkennen [...]. Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen ist augenblickliche Besitznehmung dieser Eigenschaften. Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblicke, wo wir sie uns denken, sind wir Eigentümer einer Tugend, Urheber einer Handlung, [...] Inhaber einer Glückseligkeit. Wir selber werden das empfundene Objekt.<sup>1032</sup>

Hier kehrt eine inzwischen bekannte paradoxe Überlegung wieder: Das, was ich in mein Wesen aufnehmen will (vegetativ, sensitiv oder intellektuell), soll bereits ein Teil meines Wesens sein. Bei Paracelsus bezog sich diese Überlegung darauf, dass ein Wesen nur diejenigen Dinge als Nahrung verdauen kann, in denen der künftige Teil desselben Wesens potenziell schon angelegt ist. Und in Leibniz' Glückseligkeitsphilosophie war die empfundene Lust der Seele an der Vollkommenheit eines anderen immer schon die empfundene Lust an der eigenen Vollkommenheit, weil jede Einschätzung von etwas Vollkommenen bereits auf dem Vorhandensein ähnlicher Vorstellungen von Vollkommenheit im eigenen Selbst (als Referenzpunkten) basieren muss.<sup>1033</sup> Wie bei Paracelsus und Leibniz bezieht sich diese Überlegung nun in Schillers Text primär darauf, die Vorstellungen als den konstitutiven Grund und die kausalursächliche Bedingung allen Seins (für den Menschen) hervorzuheben: Denn wie der Text darlegt, kann ein Subjekt eine Handlung ohne die Vorstellung von dieser intendierten Handlung nicht ausführen; ohne eine Vorstellung von Tugend wird ein Subjekt diese Tugend nie erreichen, und so fort. Jede neue Wahrnehmung eines Objektes formt neue Vorstellungen im Menschen (auf der Basis von bereits vorhandenen), geht damit in sein Wesen ein und transformiert seinen Geist im Hinblick auf künftige Wahrnehmungen, Einschätzungen und Handlungen. „Wenn wir z. B. eine Handlung der Großmut, der Tapferkeit, der Klugheit bewundern, regt sich da nicht ein geheimes Bewußtsein in unserm Herzen, daß wir fähig wären ein gleiches zu tun?“<sup>1034</sup> Das Wahrnehmen und das Vorstellen einer großmütigen Handlung potenziert, erweitert und verdeutlicht die Ideen von Großmut

---

<sup>1032</sup> SCHILLER 1992 [1786]: Philosophische Briefe, S. 219.

<sup>1033</sup> Siehe S. 301 (zu Paracelsus) u. S. 109 f. (zu Leibniz) in dieser Arbeit.

<sup>1034</sup> SCHILLER 1992 [1786]: Philosophische Briefe, S. 220.

in uns – und verstärkt damit unser Potenzial, selbst großmütige Handlungen ausführen zu können. „Wir selber werden das empfundene Objekt.“<sup>1035</sup>

Auch in Schillers Darstellung dieses (sensitiv-intellektuellen) Assimilationsvorgangs kommt es nun zu einer Art von Transfer der Seele in den Zustand des anderen Menschen. Legt man die bis hierhin erörterte Seelenwanderungssemantik zugrunde, so wird dabei gewissermaßen eine produktions- und rezeptionsästhetische Theorie der Seelenwanderung entwickelt:

Ja, unser Körper selbst stimmt sich in diesem Augenblick in die Gebärden des handelnden Menschen, und zeigt offenbar, daß unsere Seele in diesen Zustand übergegangen. [...] [W]o eine große Begebenheit [...] erzählt wurde, sahest du es da dem Erzähler nicht an, wie er selbst auf den Weihrauch wartete, er selbst den Beifall aufzehrte, der seinem Helden geopfert wurde [...]? Du hast Beispiele, Raphael, wie lebhaft ich sogar mit meinem Herzensfreund um die Vorlesung [...] eines vortrefflichen Gedichtes mich zanken kann, und mein Herz hat mirs leise gestanden, daß es dir dann nur den Lorbeer mißgönnte, der von dem Schöpfer auf den Vorleser übergeht.<sup>1036</sup>

Die Seele des wahrnehmenden und in seiner Vorstellung nachvollziehenden Menschen, der das Wahrgenommene und Vorgestellte am eigenen Leib empfindet, geht hier nicht (meta-)physisch in den beobachteten Menschen über, sie überschreitet nicht die Körpergrenzen. Vielmehr verbleibt sie an ihrem Ort und geht psychisch in den „Zustand“ des beobachteten Menschen über, versetzt sich also mit Hilfe der Vorstellungskraft imaginativ in die Lage des handelnden Menschen und empfindet nicht aus der eigenen, sondern aus der Situation des anderen heraus. In diesem Prozess des inneren Nachvollzugs kommt es zu besagter „Besitznehmung“ der bewunderten Eigenschaften des anderen, die mehr ist als eine flüchtige Vorstellung. Sie hat reale transformierende Auswirkungen auf das geistige Selbst des Betrachters, auf seine tatsächlichen Vorstellungen und Empfindungen. Die Beispiele des Erzählens zeigen dann, dass diese Übernahme von geistigen Eigenschaften auch ausschließlich in der Vorstellung stattfinden kann, wenn der bewunderte „Held[ ]“ oder „Schöpfer“ nicht anwesend oder real existent ist: Der Vortragende versetzt seine Seele erzählend in die Lage des handelnden Helden oder des Autors und erlebt und empfindet an ihrer statt. Durch den Übergang der Seele in einen anderen Seins- oder Vorstellungszustand geht der Ruhm imaginativ – aber eben nicht bloß imaginär – von dem Helden oder „von dem Schöpfer auf den Vorleser über[ ]“, und durch den beschriebenen geistigen Aneignungsprozess erlangt er wirklichen Anteil an deren Ruhm. Da der Vortragende zugleich auch ein exemplarischer Leser ist, kann dieses imaginative Prinzip zur Übertragung geistiger Eigenschaften implizit als ein allgemeiner rezeptionsästhetischer Appell an den Leser gelten. Das Ziel des Lesers sollte die Versetzung der eigenen Seele in den Zustand der handelnden Figuren und des schöpfenden Autors sein sowie der empfindende Nachvollzug dieser

---

<sup>1035</sup> SCHILLER 1992 [1786]: Philosophische Briefe, S. 219.

<sup>1036</sup> SCHILLER 1992 [1786]: Philosophische Briefe, S. 220.

Zustände, um an den im Kunstwerk dargestellten und manifest gewordenen hohen geistigen Qualitäten teilhaben zu können, sie sich anzueignen und auf diese Weise das eigene geistige Wesen und dessen Bestandteile zu erhöhen (im Sinne der metabolischen Seelenwanderung).

Schillers Text macht aber ebenfalls deutlich, dass dieses appellative Verständnis von Literatur (als Mittel zur Induzierung solcher ‚Seelenwanderungen‘ bzw. zur Verbreitung, Aneignung und Bildung von geistigen Qualitäten) auf der anderen Seite auch produktionsästhetische Konsequenzen hat:

Ich bin überzeugt, daß in dem glücklichen Momente des Ideals, der Künstler, der Philosoph und der Dichter die großen und guten Menschen wirklich sind, deren Bild sie entwerfen – aber diese Veredlung des Geistes ist bei vielen nur ein unnatürlicher Zustand, durch eine lebhaftere Wallung des Bluts, einen raschern Schwung der Phantasie gewaltsam hervorgebracht, der aber auch eben deswegen so flüchtig [...] dahin schwindet [...].<sup>1037</sup>

Vom idealen Autor wird erwartet, dass er sich dieser appellativen und menschenformenden Funktion seines Kunstwerks auch bewusst ist, dass er seine Rolle als Schöpfer und Verbreiter von Vorstellungen und Werten genauso ernst nimmt und sich also bemüht, nur entsprechend „große[ ] und gute[ ]“ Vorstellungen in Umlauf zu bringen. Dem Text nach hat der Autor dafür den gleichen inneren Seelenwanderungsprozess zu vollziehen wie der Leser: Zur Herstellung seiner Werke muss er sich voll und ganz in die Helden versetzen und so geistig selbst zu den Helden werden, die er entwirft, und seinen Geist nach ihrem Maßstab veredeln. Entscheidend für diese „Veredlung des Geistes“ ist offenbar, dass sie nachhaltig bleibt bzw. dass sie mit einer umfassenden Transformation einhergeht und einen längeren, tieferen Eindruck im Subjekt hinterlässt. Die Identifikation mit dem vorgestellten Menschen soll daher nicht allein durch ein kurzes Überschäumen der „Phantasie“, also von den wilden, niederen, physischen und unkontrollierten Seiten der Einbildungskraft und von „der despotischen Willkür niedriger Leidenschaften“ „gewaltsam hervorgebracht“ werden.<sup>1038</sup> Sie muss dagegen mit einer umfassenden Beteiligung des gesamten Menschen (auf der Ebene der Begriffe wie der Empfindungen) an dem Schicksal des anderen einhergehen – so lässt sich zumindest ableiten. Nur so reifen die entsprechend „großen und guten“ Vorstellungen im Autor heran, nur so können sie in sein Werk eingehen, und nur so können sie sich unter den Lesern verbreiten.

Produktion und Rezeption basieren also auf den gleichen Prinzipien der Aneignung, Verdauung und transformierten Wiederherstellung von Vorstellungen. Sie können sich so zu zwei abwechselnden Grundphasen einer ständigen Verbreitung und Erhöhung von Vorstellungen in der geistigen Welt des Menschen verbinden, indem aus dem Leser wieder der Produzent und Verbreiter neuer Vorstellungen

---

<sup>1037</sup> SCHILLER 1992 [1786]: Philosophische Briefe, S. 221.

<sup>1038</sup> SCHILLER 1992 [1786]: Philosophische Briefe, S. 221.

wird. Wie im Modell der Seelenwanderung auf der *Scala naturae* kommt es so idealerweise zu einer ständigen Assimilation und Höherentwicklung des bereits Assimilierten zwischen den Subjekten. Dasjenige Subjekt, das sich seiner Durchgangsstellung in diesen Prozessen der Vorstellungszirkulation bewusst wird, hat zu der natur- und kulturinhärenten Aufnahme und Läuterung der Ideen gezielt beizutragen, es hat sie gezielt zu fördern:

Die Glückseligkeit die ich mir vorstelle, wird meine Glückseligkeit, also liegt mir daran, diese Vorstellungen zu erwecken, zu vervielfältigen, zu erhöhen – also liegt mir daran, Glückseligkeit um mich her zu verbreiten. Welche Schönheit, welche Vortrefflichkeit, welchen Genuß ich außer mir hervorbringe, bringe ich mir hervor; welchen ich vernachlässige, zerstöre, zerstöre ich mir, vernachlässige ich mir [...].<sup>1039</sup>

Das Kunstwerk kann auch bei Schiller als ein künstlich produzierter Nährstoff oder als ein entsprechendes Ferment verstanden werden, das die Chemie des Geistes und die Zirkulation und Transformation höhergeistiger Vorstellungen gezielt anregen soll.<sup>1040</sup>

Für Schillers Modell der geistigen Aneignung gilt insbesondere, was in Ansätzen bereits an den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre hinsichtlich des Unterschieds zwischen Übertragung und Reproduktion beobachtet wurde. Während das neuplatonische Konzept von der Zirkulation der Geister und der wechselnden Assimilation ihrer Eigenschaften in der Natur die grundsätzliche Durchlässigkeit aller Subjekte und Dinge in- und füreinander nahelegt – eben ein Durcheinanderwandern der Seelen, Körper und Eigenschaften –, finden dabei laut der in Anschlag gebrachten monadologischen Subjekt- und Perzeptionstheorie gar keine echten Transferleistungen statt. So wie die Seele beim Übergang in den fremden Zustand physisch im Subjekt verbleibt, ist auch keine Rede von einer intersubjektiven Übertragung bei der „Besitznehmung d[e]r Eigenschaften“<sup>1041</sup>. Das Subjekt schöpft die anzueignenden Vorstellungen und Werte im Vorstellungsprozess vielmehr jeweils neu aus sich selbst heraus (und aus den bereits in ihm vorhandenen Vorstellungen). Anstelle einer Wanderung von Geistesinhalten kommt es also zu einer individualisierten Reproduktion der Geistesinhalte.

Es besteht hier also auf substanzieller Ebene eine geistige Isolation der Subjekte, wo es auf konzeptioneller und Vorstellungsebene zu einer Zirkulation von Geis-

---

<sup>1039</sup> SCHILLER 1992 [1786]: Philosophische Briefe, S. 222.

<sup>1040</sup> Vgl. [anonym:] Fermentation, Gährung. In: Zedler (Hg.) : Universal Lexicon. Bd. 9. 1735, Sp. 578–579, hier Sp. 578: „*Fermentation, Gährung* [...], durch welche die kleinsten Theilgen eines jeden Körpers so bewegt werden, daß sie in sich selbst gantz aufgelöset, dünn und zeitig gemacht, und so gleichsam in eine geistige Natur und Wesen, zu Erhaltung und Verderbung des Körpers, verwandelt werden [...]. Sie ist der Digestion sehr gleich, ausgenommen daß diese durch Hülffe der äusserlichen Wärme vollbracht wird. Jene hingegen geschieht aus ihren eigenen Kräfften, und durch das innerliche und natürliche Feuer derer vermischten Dinge.“

<sup>1041</sup> SCHILLER 1992 [1786]: Philosophische Briefe, S. 219.

tesinhalten kommen soll.<sup>1042</sup> Diese geistige Isolation der Subjekte und die entsprechende Abkehr von einem Übertragungsmodell zugunsten eines Reproduktionsmodells sind nicht nur auf die angegebenen metaphysischen Grundsätze zurückzuführen. Wie weiter oben erläutert erklärt sich diese Auffassung auch aus der ideenbasierten Wahrnehmungs- und Kommunikationstheorie im 18. Jahrhundert.<sup>1043</sup> Danach kommen die wahrgenommenen oder mittels Zeichen kommunizierten Dinge niemals direkt in geistiger Form in die Subjekte, sondern immer erst als materielle Bewegungen, die dann von der Seele in geistige, nur in ihr selbst vorhandene Vorstellungen übersetzt werden müssen.

Ein mimetisches Verständnis von Reproduktion genau in diesem ideentheoretischen Sinne entwickelt auch schon Johannes Nikolaus Tetens mit seinem Begriff von der intersubjektiven „Reproduction der Ideen“. Zunächst wird die Bezeichnung „Reproduction der Ideen“ ab den 1750er-Jahren dafür benutzt, um das Vermögen einer willkürlichen oder unwillkürlichen (und neurophysiologisch begründeten) Erinnerungsleistung innerhalb der Subjekte im Sinne einer selbständigen Wiederherstellung der Ideen zu benennen.<sup>1044</sup> Tetens verwendet diese Bezeichnung dann aber ab 1777, um damit nun auch die intersubjektive Nachahmung fremder Handlungen, die „Sympathie“, das „Mitgefühl“ und die „Verähnlichung“ zwischen Menschen ideen- und wahrnehmungstheoretisch zu erklären.<sup>1045</sup> Unter einer „Reproduktion von Ideen“ versteht er, dass der sinnliche „Eindruck von der fremden Aktion von außen [...] die Veranlassung ist, bey der die Vorstellung von der [entsprechenden eigenen, MH] Handlung [...] wieder erwecket wird“.<sup>1046</sup> Da „das *Nachmachen* [...] eine Vorstellung von dem [erfordert], was nachgemacht werden soll“, wird diese Vorstellung wenn nötig aus „Theile[n] der ganzen Aktion“ zusammengesetzt, „was einer Zusammensetzung von Bildern in der Dichtkraft ähnlich ist“.<sup>1047</sup> Das Prinzip der selbständigen (und gedächtnisbezogenen) Reproduktion von Ideen *innerhalb* eines Subjekts wird hier also erweitert zu einem Prinzip der *quasi-intersubjektiven* Reproduktion von Ideen, weil eine direkte Übertragung der nachzuahmenden Ideen nicht möglich ist. Das durch äußerliche, sinnliche

---

<sup>1042</sup> Mit KOSCHORKE 1999: Körperströme, S. 87–262, lässt sich davon sprechen, dass auf geistiger bzw. Vorstellungsebene Substitutionen für diejenigen Zirkulations- und Austauschprozesse geschaffen werden, die auf substanzieller Ebene abgeschafft oder minimiert werden.

<sup>1043</sup> Siehe S. 86 f. und 201 f. in dieser Arbeit.

<sup>1044</sup> Siehe bei Anm. 960 auf S. 284 in dieser Arbeit.

<sup>1045</sup> Johannes Nicolaus TETENS: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Erster Band. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1777, S. 664, 665, 677.

<sup>1046</sup> TETENS 1777: Die menschliche Natur, S. 676.

<sup>1047</sup> TETENS 1777: Die menschliche Natur, S. 671 u. 675. Tetens spricht in diesem Fall auch von einer „*Fiktion*, wo aus schon vorhandenen Materialien eine neue Vorstellung von einer Handlung, nach einem vorgelegten Ideal gebildet wird“ (ebd., S. 677).

Zeichen herbeigeführte mimetische Bemühen führt dabei im Erfolgsfall zu einer Herstellung von ähnlichen Ideen im Subjekt und aus diesem selbst heraus.<sup>1048</sup>

Wie dargelegt wird dieser erkenntnistheoretische Graben zwischen den Subjekten auch bei Schiller indirekt überbrückt durch das dargestellte Modell einer mimetischen Reproduktion der Ideen und der Eigenschaften des (bewunderten) Objekts im Subjekt. Demnach bleibt nur der Weg eines psychisch-imaginativen Hineinversetzens der Seele in das Andere, um sich die fremden Geistesinhalte produktiv anzueignen, und dieser Weg ist nicht mit einem (meta-)physischen Übertreten dieser Geistesinhalte verbunden. Wenn dabei ein reales, wahrnehmbares Subjekt oder ein Kunstwerk vorhanden ist, das wie bei Schiller beschrieben vom Betrachter bewundert wird, dann liefern diese nur die sinnlich-ästhetischen Anregungen zu diesem inneren Vorstellungsprozess. Sie führen dadurch zu einer mimetisch-schöpferischen Reproduktion und Rekombination von bereits vorhandenen Vorstellungen in dem perzipierenden Subjekt, haben aber nicht aktiv Teil an diesem innersubjektiv stattfindenden Prozess. Dennoch besitzen sie in ihren spezifischen ästhetischen Formen eine strukturierende, ordnende, läuternde Vorbildfunktion im Hinblick auf die induzierten Vorstellungen. Dabei ist es auch weniger entscheidend, ob das Objekt der Perzeption an sich tatsächlich tugendhaft, schön oder vorzüglich ist, solange es im Subjekt die entsprechenden Vorstellungen (und Handlungen) auslöst.<sup>1049</sup>

Nicht nur in Schillers Text hängt das Modell einer selbständigen Verbreitung von geistigen Eigenschaften in der Welt direkt mit dem Prinzip der Hochschätzung, Bewunderung oder Liebe anderer Subjekte und ihrer Vorbildfunktion zusammen sowie mit einem assimilativen und reproduktiven Durchgang durch diese Subjekte.

---

<sup>1048</sup> Schon bei Hume wird Mitgefühl („sympathy“) nicht per intersubjektiver Übertragung der entsprechenden Affekte ausgelöst. Was als Infusion der Affekte von außen erscheint, ist eigentlich eine innersubjektiven Reproduktion der Affekte, nachdem außerhalb der Subjekte nur sinnliche Zeichen übermittelt wurden. Diese lösen einen intellektuellen Begriff („idea“) von den Affekten des anderen im eigenen Subjekt aus, welcher dann augenblicklich in einen lebhaften Eindruck verwandelt wird, der sich wiederum zu einem gleichartigen Affekt steigert. Vgl. HUME 1958 [1739]: *Human Nature*, (Book II, Part I, Section XI), S. 317: „When any affection is infus'd by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it. This idea is presently converted into an impression, and acquires such a degree of force and vivacity, as to become the very passion itself, and produce an equal emotion, as any original affection.“

<sup>1049</sup> Anders als Schiller erklärt Lessing das (kathartisch verstandene) Mitleid (mit auf der Bühne dargestellten Personen) ausdrücklich nicht primär als ein Hineinversetzen in den Leidenden und „nicht [als] Furcht [...] für diesen andern“, sondern als „die Furcht, daß wir der bemitleidete Gegenstand selbst werden können“, als ein „auf uns selbst bezogene[s] Mitleid“ (Gotthold Ephraim LESSING: *Hamburgische Dramaturgie*. In: Ders.: *Werke*. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 4: *Dramaturgische Schriften*. Bearbeitet v. Karl Eibl. München: Hanser, 1973, S. 229–720, hier S. 578 f.). Wenn man so will, wird die ideenbezogene Isolation der Subjekte durch Lessing bereits so ernst genommen, dass ihm eine von den eigenen subjektiven Vorstellungen und Vorurteilen befreite Versetzung in den Zustand des Anderen nicht mehr als möglich erscheint. Die Reproduktion des anderen Zustands im eigenen Selbst gelingt eben (wie bei Schiller) nur noch auf Basis der je eigenen Vorstellungen.

Wie weiter oben gesehen betont schon Leibniz eine Fortpflanzung von Vollkommenheit in der Welt auf der Basis solcher perzeptionstheoretischen Prinzipien und setzt den perzeptiven Genuss der Vollkommenheit des Anderen mit Liebe gleich: „Denn die größte Lust ist in Liebe und Genießung der größten Vollkommenheit und Schönheit. Es wird auch [...] dem Liebenden und Genießenden selbst solche Vollkommenheit so viel dadurch tunlich eingepflanzt.“<sup>1050</sup> Auch in der bereits erwähnten satirischen Artikelreihe „Aristogiton an Phädrias“ eines anonymen Verfassers wird die seelen- und körperwanderungsaffine Theorie, „daß die gegenwärtigen Menschen aus der Substanz ihrer Vorältern bestünden“ und dass „[j]eder von uns [...] seine Urältern [äße], [...] und [...] sie mit der Luft, die er athme, ein[ziehe]“ positiv im Sinne einer leibseelischen Vereinigung mit dem bewunderten (aber abwesenden) Menschen interpretiert: „Es ist angenehm, sich einzubilden, daß man mit einem Vater, den man schätzt, einer Gemalin, die man liebte, einem großen Mann, den man bewundert, sich vereinige.“<sup>1051</sup> Die permanente Assimilation des Fremden wird hier einerseits als konstitutiv für die Entstehung und Erhaltung des eigenen leibseelischen Selbst verstanden und andererseits positiv als eine potenzielle Vereinigung mit wesensgleichen bzw. erwünschten Geistern und Substanzen interpretiert.

In dem satirischen „Neue[n] Lehrgebäude von der Seelenwanderung“, das Friedrich Riedel entwirft, beruht die treibende Kraft hinter derselben ebenfalls auf sympathetischen Subjekt-Objekt-Beziehungen in der Welt: „Die Seele eines jezt Verstorbenen wandert in ein anderes Ding, und zwar in dasjenige, welches der [...] Verstorbene nächst sich am meisten geliebet, es sey ein Mensch, oder ein Vieh, oder ein sogenantes lebloses Geschöpf [...]“<sup>1052</sup> Daraus „folgt, daß ein jeder Mensch [...] mit seinem höchsten Gute, d. i. mit dem ihm im Leben am meisten liebgewesenen Dinge vereinigt werde“.<sup>1053</sup> Seinen Witz zieht dieses Modell vor allem daraus, dass die Seelenwanderung der Verstorbenen zentral von deren (meist lächerlichen) vorherigen Leitvorstellungen bestimmt wird: Die Seele eines „Hobbesianer[s] fährt in den Leviathan“ von Hobbes, die Seele eines Gelehrten fährt „dermal-einst in eine Hyperbel, oder in den Schwanz eines Kometen“ und so fort.<sup>1054</sup> Da diese Menschen ihre Seelen schon im Leben mehrheitlich außer sich und in den Zustand der geliebten Objekte versetzt haben, erscheint die metaphysische Seelenwanderung nach dem Tode im Grunde nur noch als Fortsetzung dieser bereits im Leben vollzogenen imaginativen Ausrichtung der menschlichen Seelen und ih-

---

<sup>1050</sup> LEIBNIZ 1985b: Glückseligkeit, S. 395. Siehe auch S. 107 ff. in dieser Arbeit.

<sup>1051</sup> [anonym] 1789: Hofnungen oder Träume, S. 179.

<sup>1052</sup> RIEDEL 1787: Neues Lehrgebäude, S. 286 f.

<sup>1053</sup> RIEDEL 1787: Neues Lehrgebäude, S. 287 f.

<sup>1054</sup> RIEDEL 1787: Neues Lehrgebäude, S. 292 u. 293.

rer Vorstellungen auf einen Gegenstand. Hinter der satirischen Gesellschaftskritik steht also auch hier jenes stark psychologisierte Seelenwanderungsmodell.

Wie erwähnt ist die Idee der Seelenwanderung in den nichtsatirischen Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre überhaupt sehr eng verknüpft mit der Idee einer Vereinigung mit geliebten und bewunderten (aber abwesenden) Personen. So heißt es bei Schlosser bekanntlich:

Ich denke mir gerne, daß ich vielleicht in anderer Gestalt Socrates Freund, oder Rousseaus Liebling war; ich freue mich des Gedankens, daß meine geliebte[n] Gestorbene[n] noch etwa auf der Erde herum wallen, und vielleicht wieder auf hunderterley Art mit mir verbunden werden, enger verbunden als je [...]; ich freue mich, dass ich vielleicht bald [...] selbst in anderer Gestalt weiser, besser, edler werde!<sup>1055</sup>

Vor dem Hintergrund der inzwischen erarbeiteten wahrnehmungs- und vorstellungstheoretischen Dimensionen von Seelenwanderung (im Sinne einer geistigen Assimilation und Reproduktion von Geistesinhalten) ist nochmals zu unterstreichen, dass hierbei die pragmatische psychologische Funktion solcher Seelenwanderungsvorstellungen, die imaginativ erzeugte geistige Nähe zu räumlich und zeitlich entfernten Freunden, Denkern und Situationen entscheidender ist als der metaphysische Sachgehalt. In dem Maße wie „Socrates“, „Rousseau“ oder die „geliebte[n] Gestorbene[n]“ dem vorstellenden Subjekt mit Hilfe der Vorstellungskraft näher rücken oder nahe bleiben, geschieht eine tatsächlich empfundene Annäherung des Selbst und der eigenen Vorstellungen an sie. Diese Personen und die in der subjektiven Vorstellung mit ihnen verknüpften Eigenschaften können dadurch effektiv zu einem festen Teil des eigenen geistigen Wesens, Denkens und Handelns werden.<sup>1056</sup>

Aber auch das eigene Ich kann diese psychologisch-phänomenologische Wirkung auf andere erhalten, indem es selbst zum Betrachtungs- und Vorstellungsobjekt anderer wird und so in transformierter, geistiger „Gestalt“ als Idee eines anderen Subjekts wiederkehrt. Idealerweise lebt es dann seinerseits erhöht, „weiser, besser, edler“ im anderen fort und trägt so seinerseits zur Transformation und Höherentwicklung des Anderen, seiner Vorstellungen und Handlungen bei. Auch in diesem Sinne kann es zu einer Art selbständigen intersubjektiven Reproduktion von Vorstellungen kommen. Ausschließlich im Rahmen dieser perzeptionstheoretischen und phänomenologischen Bedeutungsdimensionen des Seelenwanderungsbegriffs am Ende des 18. Jahrhunderts ist auch der folgende Aphorismus Goethes zu verstehen: „Die schönste Metempsychose ist die, wenn wir uns im an-

---

<sup>1055</sup> SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 44.

<sup>1056</sup> Wenn es bei Herder zur „Palingenesie und Metempsychose“ der „Gedanken“ heißt, „wir sind mit uns selbst nicht allein; die Geister [...] unsrer Erzieher, Freunde, Feinde [...] wirken in uns“ (HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 209, siehe weiter unten auf S. 336 in dieser Arbeit), dann bezieht er sich ebenfalls genau auf diese konstitutiven Auswirkungen, die die Vorstellungen anderer und die eigenen Vorstellungen von den Anderen auf das eigene Subjekt haben.



dern wieder auftreten sehen.“<sup>1057</sup> Goethe scheint sich seiner Stellung als einer besonders gewichtigen Transformations- und Vervielfältigungsinstanz von Geistesinhalten in der zeitgenössischen Zirkulation der Ideen nur zu bewusst zu sein, wie sie ihm etwa in den „Nachtwachen“ Klingemanns kritisch attestiert wird. Der Aphorismus ist Ausdruck der bildungsbürgerlichen Reflexion über den transformierenden Einfluss und das Nachwirken des eigenen Selbst als Vorstellung und Vorbild im Denken und Handeln anderer Menschen, und er weist zumindest implizit auf einen notwendig verantwortungsvollen Umgang mit diesem hin.

Ein weniger elitäres und stärker verallgemeinertes Programm zur Aneignung und Verbreitung fremder Eigenschaften und Vorstellungen überhaupt lässt sich an Jean Pauls Seelenwanderungsbegriffen festmachen. In seinem zuerst 1796 und 1797 veröffentlichtem „Siebenkäs“ erlernt der erzählende Arzt Viktor eine neue Sichtweise auf andere Menschen, die er als eine „menschenliebende Seelenwanderung“<sup>1058</sup> bezeichnet. Sie erhält diesen Titel offenbar, weil sie es ihm erlaubt, die etwaigen schlechten charakterlichen Eigenschaften der Anderen nicht mehr nur zu verurteilen, sondern sie aus den individuellen Lebenszusammenhängen des betreffenden Subjekts heraus nachzuvollziehen, sie aus dem Empfinden wie aus dem Denken des Anderen heraus zu verstehen. In Bezug auf einen Patienten erklärt er das Verfahren dazu zunächst folgendermaßen:

[I]ch setzte mich nicht bloß in seine *äußere* Stelle – wie andere tun, die sich bloß mit *ihrer* eignen ganzen Seele, *ihrer* Wünschen und Gewohnheiten etc. in des andern *physische* Stelle denken –, sondern in seine *innere*, in seine Seele, in seine Jugend, seine Wünsche, seine Leiden, in seine Gedanken.<sup>1059</sup>

Ganz ähnlich wie in Schillers Text ist es hier das Ziel, sich vorstellend in die Lage des anderen zu versetzen, um an seiner statt zu empfinden und zu denken. Jean Pauls Darstellung betont, dass es bei dieser imaginativen Versetzung nicht um die projektive Verlagerung der eigenen „Wünsche[ ] und Gewohnheiten“ bzw. der eigenen seelischen und geistigen Inhalte in die „*physische*“ Gestalt des Anderen geht. Es geht nicht darum, sich vorzustellen, wie man sich selbst an der Stelle und Position des anderen verhalten hätte – und insofern handelt es sich auch nicht um eine klassisch-dualistische Auffassung von der Wanderung der Seele als Person in den Körper eines anderen. Stattdessen wird durch die imaginative Versetzung in den Anderen versucht, frei von mitgebrachten Vorurteilen, eigenen Neigungen und Vorstellungen in dessen „Seele“ zu gelangen, sich (vorübergehend) dessen Empfindungs- und Denkweise anzueignen. Nach den gelungenen Versuchen, „mein gemäßigeres System auch dem armen Notariat-Teufel“ von Anwalt und „den Juristen

---

<sup>1057</sup> GOETHE: Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. 13, S. 354.

<sup>1058</sup> JEAN PAUL 1987 [1796/1818]: Siebenkäs, S. 430.

<sup>1059</sup> JEAN PAUL 1987 [1796/1818]: Siebenkäs, S. 429.

an[zu]versuch[en]“, und sich nicht nur jeweils „ihre Haushaltung, ihre schuldlosen Weiber, ihren Schlaf, [...] ihre Krankheiten, ihre Tränen, ihre Geburt- und Trauertage“ vorzustellen, sondern mit dem individuellen Leben jedes Mannes auch „seine Kinder oder Eltern zu denken und die Liebe von und zu ihm“,<sup>1060</sup> gelangt Viktor offenbar zu der Einsicht, dass jeder Mensch mindestens aus seiner eigenen Perspektive heraus liebenswert ist. Denn er kommt zu dem Fazit: „Diese menschenliebende Seelenwanderung legt man in jeder Minute leicht zurück, ohne den *Luftball* der Phantasie und ohne die *Täucherglocke* des Tiefsinns.“<sup>1061</sup> Es bedarf also weder besonderes tiefgehender noch abgehobener Vorstellungen oder exklusiver Geistesqualitäten, um sich selbst in die Perspektive eines Anderen zu versetzen: Diese Fähigkeit soll jedem Menschen offenstehen mit Hilfe der für jeden Menschen konstitutiven Vorstellungskraft.

Ähnlich, aber noch radikaler als in den bisher angeführten Beispielen, in denen es um die sympathetische Aneignung des Anderen ging, verbindet sich dadurch mit dem psychologisch verstandenen Verfahren der Seelenwanderung ein allgemeiner moralischer Anspruch, wie er auch im Kontext der Glückseligkeitsphilosophie in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre eruiert werden konnte: Jeder Mensch hat sich demnach zu bemühen, die speziell ihm als Mensch gegebenen seelisch-geistigen Vermögen zu nutzen, um andere Blickwinkel einzunehmen, über sich hinauszuwachsen, seine Umwelt und seine Mitmenschen lieben zu lernen und um Liebe (und positive Vorstellungen) in die Welt zu setzen. Nicht die Annäherung an und Vereinigung mit bestimmten bewunderten oder von vornherein wesensverwandten Menschen, sondern die Vereinigung mit allen Menschen und die Aneignung möglichst vieler unterschiedlicher Vorstellungen wird hier zum Ziel erhoben. Erst jetzt erkennt Viktor,

[...] was die Eigenliebe eigentlich will, meine und jede – nichts als Wiederholungen des Ich sucht sie um sich zu haben [...] Die Menschen sind so sehr in ihre Ich eingesunken, daß jeder den Küchenzettel *fremder* Leibgerichte gähnend anhört und doch mit dem Intelligenzblatte der *seinigen* andere zu erfreuen meint.<sup>1062</sup>

Die „Eigenliebe“, die egozentrische Sicht jedes Menschen, ist gewissermaßen das gegenteilige Verfahren zur „menschenliebende[n] Seelenwanderung“. Die Eigenliebe sieht überall nur die eigenen Bedürfnisse und Absichten, versteht davon abweichende Handlungen und Vorstellungen anders denkender Subjekte nicht und sucht daher „nichts als Wiederholungen des Ich [...] um sich zu haben“: Am liebsten würde sie das eigene Ich und dessen Überzeugungen in alle anderen Menschen bringen, um bestehende Konflikte zu lösen. Erst als Viktor begreift, dass diese Eigenliebe individuell in jedem Menschen steckt und sich alle sozialen Konflikte folg-

---

<sup>1060</sup> JEAN PAUL 1987 [1796/1818]: Siebenkäs, S. 430.

<sup>1061</sup> JEAN PAUL 1987 [1796/1818]: Siebenkäs, S. 430.

<sup>1062</sup> JEAN PAUL 1987 [1796/1818]: Siebenkäs, S. 430 f.

lich erst aus einer Vielzahl gegeneinandergerichteter Intentionen ergeben, gelingt es ihm, seine Eigenliebe abzulegen. Die „menschenliebende Seelenwanderung“ ist das Einsehen in die Eigenliebe des Anderen. Im Vergleich zu dem Programm der Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre geht die (psychologisierte) Seelenwanderung also auch hier deutlich in Richtung einer Überwindung der individuellen personalen Eigenschaften und der nur subjektiven Vorstellungen.

Das gleiche psychologische Verständnis von Seelenwanderung im Kontext zwischen Eigenliebe und Menschenliebe findet sich in gewandelter Form auch in Jean Pauls „Jubelseniör“, der 1797 erscheint. In einem Abschnitt mit dem bezeichnenden Titel „Über den Egoismus“ erklärt der Erzähler dort:

Die sonderbarsten Translokationen nehm' ich vorzüglich mit dreierlei Menschen vor, mit Brobdignaks, mit Lilliputern und mit mir als dem Gulliver: ich versetze sie wie eine algebraische Größe mit allen Zeiten und Räumen und sehe dann nach, ob ich sie noch kenne. So hab' ich z. B. den königlichen Geist *Friedrichs* zu vielerlei gemacht, um ihn zu prüfen, zum Papst [...] – zum Mitarbeiter an der Literaturzeitung [...]. Noch lehrreicher ist's, wenn man mit sich selber diese Völker- und Seelenwanderung versucht. Ich erwählte mich in Frankfurt – um zu sehen, wie ich mich dabei betrüge – zum römischen Kaiser – zu einem Apostel – zu einem alten Ritter [...] Was war die Folge? – Demut und Gerechtigkeit. Ich nenne dieses die höhere *vergleichende Anatomie*, wodurch man [...] viele beschämende Ähnlichkeiten ausgräbt: man errät sich und den andern, [...] man hält dann die *waagrechte* Entfernung auf derselben Sprosse der Wesenleiter für keine *steilrechte* von mehrerern Sprossen und denkt dann ganz billig – wenigstens gegen Tote, Freunde und Fremde.<sup>1063</sup>

Der Erzähler demonstriert hier den pragmatischen psychologischen Nutzen einer Seelenwanderungsvorstellung, die regelmäßig praktiziert wird. Im ersten Teil des Imaginationsszenarios versetzt er fiktive Personen (Personen seiner Vorstellung) in andere Situationen und Zeiten, um zu erproben, ob sie unter diesen veränderten Umständen noch als dieselben Personen mit denselben Eigenschaften zu erkennen sind. Der zweite Teil kommt der „menschenliebenden Seelenwanderung“ aus dem „Siebenkäs“ noch näher: Hier wird zwar ausdrücklich das Ich mit seinen Eigenschaften in die Position und Lage anderer (historischer) Personen projiziert, aber dieses Verfahren dient demselben Effekt: Das Subjekt stellt sich vor, wie es unter den anderen Umständen handeln würde, und erkennt bei diesen Vergleichen, dass sich dabei „viele beschämende Ähnlichkeiten“ mit den historischen Personen ergeben – dass es die jeweiligen Umstände sind, die den individuellen Menschen zu dem machen, was er ist. Die vermeintlich naturgegebenen, ontologischen Unterschiede auf der *Scala naturae* stellen sich als eine grundsätzliche Gleichheit aller Menschen heraus, die nur durch die Verschiedenheiten des umgebenden Lebens überdeckt ist. „Demut und Gerechtigkeit“ gegenüber andersartigen Menschen anstelle eines „Egoismus“ sind die Folgen dieser „Völker- und Seelenwanderung“.

---

<sup>1063</sup> JEAN PAUL: Der Jubelseniör. Ein Appendix [1797]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 4. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1988, S. 409–560, hier S. 467–469.

Dass die positive Anwendung dieser psychologischen Auffassung von Seelenwanderung auch fehlschlagen kann, zeigt sich nicht zuletzt in E. T. A. Hoffmanns Erzählung „Signor Formica“, die 1819 als ein Teil der „Serapions-Brüder“ erscheint. Darin beklagen sich die Figuren darüber, dass auf den Theaterbühnen schon lange „kein eigentliches wahrhaftes deutsches Lustspiel“ mehr gespielt wurde, während es an den untersten „sogenannten Schubladen-Stückchen“ nicht fehle.<sup>1064</sup> Dazu heißt es:

[A]ufhören wird es nie, solange es eitle Schauspieler gibt, denen ja in der Welt nichts gelegener sein kann, als an einem und demselben Abend, Gestalt und Farbe auf das verschiedenartigste wechselnd, sich als chamäleonische Wunder anstaunen zu lassen. Recht in das Innerste hinein habe ich jedesmal über die sich apotheosierende Selbstgenügsamkeit lachen müssen, mit der nach überstandener Seelenwanderung dann der letzten Puppe das Ich des Schauspielers als schöner Schmetterling entfliegt.<sup>1065</sup>

Von außen betrachtet dienen die verschiedenen Rollen des darzustellenden Kunstwerks dem „eitle[n] Schauspieler“ nur als Präsentationsflächen seines eigenen Egos, das durch den Kostümwechsel zwar ständig äußerlich „Gestalt und Farbe“ ändert, aber sonst stets das gleiche bleibt und nach allen Verpuppungen als inhaltsloser, „schöner Schmetterling entfliegt“ (im Sinne einer klassisch-dualistischen Seelenwanderung). Die innere Seelenwanderung und Transformation des Künstler-Ichs in den Zustand des anderen, die Vorstellung und Aneignung des anderen (im Sinne der Forderungen aus Schillers und Jean Pauls Texten) misslingt hier völlig. Der Darsteller erreicht mit diesem Rollenwechsel keinen höheren psychischen Transformationseffekt für sich und die Zuschauer. Es kommt nicht zu einer gelungenen Nachahmung und lebendigen Reproduktion der im Kunstwerk dargestellten Figuren. Der Schauspieler verinnerlicht und transportiert keine höheren Ideen aus dem Aufführungswerk an den Rezipienten, und er genügt daher auch den ästhetischen Ansprüchen nicht.

Selbst Jean Paul verwendet seinen eigenen, positiven Seelenwanderungsbegriff aus dem „Siebenkäs“ im negativen, ironischen Sinne, als in den „Flegeljahren“ ein Gespräch mehrerer Figuren mit einem jungen und von seiner eigenen Bildung eingenommenen Grafen darin endet, dass der Graf auf niemanden mehr wirklich eingeht und jeder mehr für sich selbst als im Dialog spricht – „[k]einer antwortete mehr recht dem andern“.<sup>1066</sup> Als sich der die ganze Zeit über anwesende, aber schweigende Notar Walt endlich in einigen Worten des jungen Grafen mit seinem eigenen Denken wiederzufinden glaubt, „konnte sich der Notar nicht länger halten; eine solche schöne Seelenwanderung seiner Gedanken hatt’ er in dem hohen Jüng-

---

<sup>1064</sup> E. T. A. Hoffmann: Die Serapionsbrüder II. In: Ders.: Poetische Werke [in sechs Bänden]. Bd. 4. Berlin: Aufbau-Verlag, 1958, S. 422.

<sup>1065</sup> HOFFMANN 1958: Serapionsbrüder, S 422 f.

<sup>1066</sup> JEAN PAUL: Flegeljahre. Eine Biographie [1805]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 2. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1987, S. 567–1088, hier S. 750.

ling nicht gesucht“<sup>1067</sup>. Walt platzt nun endlich mit seinen eigenen Vorstellungen heraus. Dass der Graf auch seine Äußerung ignoriert und einfach weiterredet, übersieht Walt und glaubt sich stattdessen von nun an in enger Freundschaft mit dem Grafen verbunden.<sup>1068</sup> Die unterstellte „Seelenwanderung [d]er Gedanken“ dürfte hier also laut der Darstellung des Textes gar nicht stattgefunden haben; zudem versetzt sich hier keine der Figuren in das Empfinden und Denken des Gegenübers. Im Gegenteil projiziert Walt seine Vorstellungen nur auf die Person des Grafen, ohne sich dessen bewusst zu werden – und wendet damit ein Verfahren an, das im „Siebenkäs“ explizit von der „menschenliebenden Seelenwanderung“ unterschieden wurde. Von einer echten Seelenwanderung der Gedanken ist dagegen offenbar die Rede in Jean Pauls „Titan“, in dem der Erzieher Schoppe mit seinem Zögling Albano in enger Freundschaft verbunden ist und „sich Albano und Schoppe bei einer so gegenseitigen Seelenwanderung ihrer Ideen und einer so nahen Verwandtschaft ihres Trotzes und Adels weit lieber [hatten], als sie sich zeigten“.<sup>1069</sup> Hier leben die Ideen durch den Austausch und das wechselseitige Verstehen „gegenseitig[ ]“ im jeweils anderen fort, in einer synthetisierten und transformierten, die jeweiligen Differenzen produktiv übersteigenden Form.

Im Sinne einer negativen Auszeichnung verwendet auch Hegel 1801 einen psychologisch gewendeten Begriff Seelenwanderung, nachdem er sich über das Unverständnis des Philosophen Karl Leonhard Reinhold mokiert, das dieser seiner Ansicht nach im Umgang mit der Philosophie Schellings und Fichtes demonstriert hat. Er führt dann fort:

Was die *eigene Philosophie Reinholds* betrifft, so gibt er eine öffentliche Geschichte davon, dass er im Verlauf seiner philosophischen Metempsychose zuerst in die Kantische gewandert, nach Ablegung derselben in die Fichte'sche, von dieser in die Jakobische und seit er auch sie verlassen habe, in Bardilis Logik eingezogen sey [...].<sup>1070</sup>

Diese Verwendung des Seelenwanderungsbegriffs hat im Kontext eindeutig die Funktion, Reinholds Person und seinen geistigen Werdegang als Philosoph negativ zu karikieren. Tatsächlich trägt Reinholds Abkehr von der Transzendentalphilosophie Kants und der dann folgende schnelle Orientierungswechsel an den aufgezählten Philosophien schon zu Lebzeiten zum Niedergang seines öffentlichen Ansehens bei – nicht nur in Hegels Augen.<sup>1071</sup> An sich steht die „philosophische Metempsychose“ auch hier für das Aneignen, Prüfen und eklektische Rekombinieren verschiedenster Geistesinhalte zu einem eigenen System – und ist als solche erst

---

<sup>1067</sup> JEAN PAUL 1987 [1805]: Flegeljahre, S. 749.

<sup>1068</sup> Vgl. JEAN PAUL 1987 [1805]: Flegeljahre, S. 751.

<sup>1069</sup> JEAN PAUL 1999 [1803]: Titan, S. 233.

<sup>1070</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Erstes Heft. Jena: Seidler, 1801, S. 159 f.

<sup>1071</sup> Vgl. Alexander von SCHÖNBORN: Reinhold, Karl Leonhard. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 21. 2003, S. 368 f.

einmal nicht negativ besetzt. Die Betonung ist bei Hegel nun allerdings auf den besonders schnellen Wechsel dieser Geistesinhalte und Ansichten verlagert, der eine gewisse Wahllosigkeit im Aneignen und ein Unvermögen zum eigenständigen Denken und Fortsetzen der Philosophien anzeigen soll. Weniger die „philosophische Metempsychose“ als die Art ihrer Anwendung durch Reinhold erscheint also auch hier als das Problem.

Schon vor Hegel liefert allerdings wiederum Jean Paul das Schlagwort zu einer solchen Seelenwanderung durch die Philosophen. Wie bei dem Kontext der „menschliebenden Seelenwanderung“ im „Siebenkäs“ setzt sich der Erzähler im „Quintus Fixlein“ von 1796 philosophisch und psychologisch mit den Gegenständen und Auswirkungen der „Menschenliebe“ und der „Selbstliebe“ auseinander.<sup>1072</sup> Er befasst sich dabei insbesondere mit einem mimetisch begründeten Prinzip der Verbreitung der Liebe, das sehr deutlich an jenes Prinzip der Aneignung von Vollkommenheit bei Schiller und Leibniz erinnert.<sup>1073</sup> Dabei ist das Konzept des nicht-projizierenden, imaginativen Hineinversetzens in die Seele des Anderen, in seinen Zustand, sein Empfinden und Denken im Sinne der „menschliebenden Seelenwanderung“ ebenfalls deutlich präsent (und wird hier unter anderem als ein „[N]achfüh[en]“ bzw. als Nachföhlung bezeichnet).<sup>1074</sup> Zu den Begriffen der Selbstliebe, des Eigennutzes und des Mitleids föhrt der Erzähler dann fort:

Indessen war ich doch nie so unglücklich, daß ich jemals – selber in den frühern Jahren, wo die junge Seele die Seelenwanderung durch die Philosophen wie durch Tiere anstellt und bald in jenen Kopf, bald in diesen fährt – in den Körper des Helvetius gefahren wäre und mit ihm mich im schmutzigen Glauben an einen allgemeinen Eigennutz aller Menschen [...] gewälzet hätte.<sup>1075</sup>

Genau wie bei Hegels Darstellung erhält die Seelenwanderung hier als psychologisches Verfahren der Aneignung von fremden Geistesinhalten für sich allein betrachtet noch keine negative Bedeutung; abgewertet wird sie erst im Zusammenhang mit der erhöhten Frequenz und Beliebigkeit ihrer Anwendung durch den noch nicht selbständig denkenden Anwender. Gerade die Phase der Adoleszenz wird im Beispiel als ein solcher Zustand präsentiert, in dem „die junge Seele“ des Menschen genug Vorstellungskraft besitzt, um sich die unterschiedlichsten frem-

---

<sup>1072</sup> JEAN PAUL: Leben des Quintus Fixlein aus funfzehn Zettelkästen gezogen; nebst einem Mußteil und einigen Jus de tablette [1795/1800]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 4. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1988, S. 7–260, hier S. 220 u. 221.

<sup>1073</sup> Vgl. JEAN PAUL 1988 [1795/1800]: Quintus Fixlein, S. 220: „Alle *Liebe* liebt nur *Liebe*, sie ist ihr eigener Gegenstand. [...] Wir ahmen den fremden Zustand der Menschenliebe nach, wir oder andere mögen der Gegenstand der letztern sein [...]. Allerdings reget die Menschenliebe des andern in mir eine größere Liebe an, wenn ich ihr Gegenstand bin, als wenn andere es sind.“

<sup>1074</sup> Vgl. JEAN PAUL 1988 [1795/1800]: Quintus Fixlein, S. 222: „Die Liebe, womit uns der gute andere umfängt, ist so etwas Mystisches, daß wir uns gar nicht in seine Seele denken mögen, weil wir seinen guten Begriff von unserem Ich nicht teilen können [...] Denn eben darin beruhet der Nicht-Eigennutz, daß *meine* Natur trotz ihrer Selbstständigkeit in den Zustand einer *fremden* eingeht und daß *ein* Ich mehreren Ichs nachfühlt.“

<sup>1075</sup> JEAN PAUL 1988 [1795/1800]: Quintus Fixlein, S. 223.

den Ideen anzueignen, in dem es ihr aber noch an eigenständigem Reflexionsvermögen und Erfahrung mangelt, um diese fremden Ideen ausreichend zu prüfen, bevor sie beibehalten werden. Dass die auf der Vorstellungskraft beruhende Seelenwanderung ausdrücklich in den „Körper“ des Helvétius hätte gehen sollen anstatt in dessen Seele – wie noch im „Siebenkäs“ ausdrücklich gefordert –, dürfte vor allem dem radikalen Materialismus dieses französischen Aufklärungsphilosophen geschuldet sein, der generell keine immaterielle Seele zulässt und in diesem Sinne auch keine besitzen dürfte.<sup>1076</sup>

## 6. Ideenzirkulationen zwischen Texten

In Schillers „Philosophischen Briefen“ wurde bemerkt, dass das Verfahren, sich imaginativ in den Zustand anderer Menschen zu versetzen, insbesondere auch für alle bildenden Künstler, Philosophen und Dichter gelten müsse – und speziell in Bezug auf diejenigen Menschen (und Handlungen), die in deren Produkten zur Darstellung kommen und von dort aus als Vorbilder für die Autoren und Rezipienten wirken sollen. Sucht man nach solchen produktionsästhetischen Verwendungsweisen des Seelenwanderungsterminus' am Ende des 18. Jahrhunderts, dann lässt sich insbesondere die vorgestellte imaginative Seelenwanderung in Jean Pauls „Jubelseniör“ bereits als ein künstlerisch einsetzbares Verfahren betrachten, mit dem sich gezielt Möglichkeitswelten produzieren lassen: Dieses Verfahren sorgt nicht nur (wie intendiert) für die moralische Verbesserung des Vorstellenden. Als Voraussetzung hierfür bringt es vielmehr eine Reihe wahrscheinlicher Szenarien um reale und fiktive Personen hervor, die gerade auf die Konflikte und Wandlungen zwischen den inneren Eigenschaften und Intentionen der Personen und den äußerlichen Umständen und Einflüssen abzielen – und sich so als geeignetes literarisches Material verwenden lassen.

Unter dezidiert produktionsästhetischen Gesichtspunkten betrachtet Jean Paul das psychologische Seelenwanderungsverfahren aber auch in seiner „Ästhetik“. Die engeren Kontexte des Verfahrens sind dabei im Grunde dieselben wie schon im „Siebenkäs“, im „Jubelseniör“ und im „Quintus Fixlein“: Auch hier soll das Seelenwanderungsverfahren wieder eine Vermittlung leisten zwischen „der Ichsucht“ auf der einen Seite und „der Wirklichkeit“ auf der anderen Seite, zwischen einer ausschließlich auf das eigene Selbst und dessen individuelle Wahrnehmungs-, Empfindungs- und Denkweisen gerichteten Perspektive des Autors und der für den Autor undarstellbaren Mannigfaltigkeit der Welt und ihren Aspekten.<sup>1077</sup> Denn jeder künstlerische Versuch, entweder das eine oder das andere in einem Text

---

<sup>1076</sup> Vgl. Claude Adrien HELVÉTIUS: Diskurs über den Geist des Menschen. Aus dem Französischen mit einer Vorrede v. Johann Christoph Gottsched. Leipzig u. Liegnitz: David Siegert, 1760.

<sup>1077</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 31 u. 36.

wiederzugeben, entweder eine vollständig subjektive oder eine vollständig objektive Darstellung der Welt zu liefern, versagt in Jean Pauls Augen. Die Autoren des ersten Extrems (wie „Novalis“) bezeichnet er als „poetische[ ] Nihilisten“ der Wirklichkeit, bei denen „die Willkür der Ichsucht sich zuletzt auch an die harten, scharfen Gebote der Wirklichkeit stoßen und daher lieber in die Öde der Phantasterei verfliegen [muß], wo sie keine Gesetze zu befolgen findet“.<sup>1078</sup> Die Autoren des anderen Extrems nennt er „[p]oetische Materialisten“, und ihre Werke zählt er zu den „unpoetischen Repetierwerken der großen Weltuhr“, denen „der poetische Geist fehlt“ und bei denen die „prosaische Nachäffung der Natur [weit] abstehe von poetischer Nachahmung“.<sup>1079</sup> Im einen Fall droht die völlige Abwendung von der Wirklichkeit zugunsten eines ästhetischen Eskapismus; im anderen Fall ist der (transformierende) Mehrwert der Kunst gegenüber der Wirklichkeit nicht gegeben. Entscheidend ist für Jean Paul aber nicht die Nachahmung der inneren oder der äußeren Natur, sondern dass „eine doppelte Natur zugleich nachgeahmt wird, die äußere und die innere, beide ihre Wechselspiegel“<sup>1080</sup>. Die innere Wirklichkeit muss sich an der äußeren orientieren und die äußere Wirklichkeit ihrerseits an der inneren. Der Mensch soll sich möglichst realistische Vorstellungen von der Welt machen (mit Hilfe der Kunst) und dabei zugleich höhere, bessere Vorstellungen von einer Welt, die sich ihrerseits umsetzen lassen. Auch bei dieser „schöne[n] (geistige[n]) Nachahmung der Natur“<sup>1081</sup> kommt es also auf eine Transformation der Wirklichkeit in ihrer produktiven Aneignung durch die Subjekte an. Und dies ist wiederum ein Prozess, der nicht an einem einzigen Subjekt halt machen kann, denn: „Die äußere Natur wird in jeder innern eine andere, und diese Brotverwandlung ins Göttliche ist der geistige poetische Stoff [...]“<sup>1082</sup> Das ideale poetische Verfahren müsste also versuchen, diesen Prozess der Transformation der Wirklichkeit in seinem Verlauf durch wechselnde Subjekte wiederzugeben – und hier kommt die Vorstellung einer Seelenwanderung ins Spiel:

Will man sich einen größten Dichter denken, so vergönne man einem Genius die Seelenwanderung durch alle Völker und alle Zeiten und Zustände und lasse ihn alle Küsten der Welt umschiffen: welche höhere, kühnere Zeichnungen ihrer unendlichen Gestalt würd' er entwerfen und mitbringen!<sup>1083</sup>

Hierbei handelt es sich keineswegs um eine metaphysische Hoffnung, sondern um eine konsequent weitergedachte Variante des bereits dargelegten psychologischen Seelenwanderungsverfahrens. Der ideale Dichter sollte demnach die Fähigkeit zur lebhaften Vorstellung aller Zustände und Perspektiven der Welt besitzen. Und ob-

---

<sup>1078</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 32 u. 31.

<sup>1079</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 34, 36, 35, 37.

<sup>1080</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 43.

<sup>1081</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 40.

<sup>1082</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 43.

<sup>1083</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 32.



wohl einem Dichter hier und jetzt auch keine Seelenwanderung durch „alle Zeiten und Zustände“ vergönnt ist, so kann er mit Hilfe seiner Vorstellungskraft doch an analogen psychologischen Versetzungsprozessen und an der Herbeiführung ähnlicher Effekte arbeiten. Das Ziel dabei ist weder, die Welt als einen Komplex rein subjektiver und widersprüchlicher Eindrücke, Empfindungen, Phantasmen und Vorstellungen darzustellen noch sie zu einem von allem Subjektiven abgezogenen und bloß objektiv abbildenden Abstraktionsgrad zu verallgemeinern. Das poetologische Ziel ist es, den Rezipienten eine höhere, bessere und überindividuell umsetzbare Wirklichkeit als die jeweils gegebene nahezubringen, die sich gerade erst in einer fortgesetzten vergleichenden Neuzusammensetzung aller subjektiven Wahrnehmungen und Empfindungen ergeben kann: eine Wirklichkeit, in welcher alle individuellen Eindrücke weiterleben, weil sie gerade im Vergleich und in der produktiven Synthese aller dieser vielfältigen Einzelperspektiven potenziert werden.

Dennoch bleibt dies ein seelenwanderungsanaloger Prozess, den der einzelne Dichter als beschränktes Individuum niemals vollständig leisten kann. Wenn es Jean Paul hierbei um eine „Darstellung der Ideen durch Naturnachahmung“<sup>1084</sup> geht, dann scheinen weniger die Leistungen des Dichters als vielmehr Leistungen der Ideen (und Ideenbildungsprozesse) als solche im Vordergrund zu stehen, und zwar im Kontext allgemeiner natürlicher Prinzipien der Nachahmung bzw. der Reproduktion. Tatsächlich wird die poetische Bildungskraft (bzw. die produktive Einbildungskraft) mit ihren Gesetzen von Jean Paul explizit in Analogie zur organischen Bildungskraft in der Natur verstanden – wie es sich weiter oben bereits bei Herder, Moritz, Klingemann, Grosse und Günderröde andeutete: „Denn wie das organische Reich das mechanische aufgreift, umgestaltet und beherrscht und knüpft, so übt die poetische Welt dieselbe Kraft an der wirklichen und das Geisterreich am Körperreich.“<sup>1085</sup> Und so wie Jean Paul das Modell vom Aufstieg aller (monadisch-organischen) Lebenskräfte durch die Stufenleiter der Wesen unter dem Begriff der Seelen- und Körperwanderung verwendet,<sup>1086</sup> so geht er in seiner „Ästhetik“ auch von einer „Stufenfolge poetischer Kräfte“<sup>1087</sup> in der Welt aus, die auf analogen Transformationsprinzipien und Reproduktionskräften beruht. Die Aneignung, chemische Zerlegung und höhere, geistige, aber naturgemäße Neuzusammensetzung der vorhandenen Bestandteile zu einem lebendigen, sich selbst erhaltenden Ganzen im Gang durch die einzelnen Lebewesen – dies stellt auch für

---

<sup>1084</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 43. Vgl. hierzu Ralf SIMON: Den Tod erzählen. Jean Pauls Thanatologie (*Titan*). In: Claudia ALBES u. Christiane FREY: Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 235–254, hier S. 251 f.

<sup>1085</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 39.

<sup>1086</sup> Siehe S. 270 u. 276 f. in dieser Arbeit.

<sup>1087</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 47.

Jean Paul das universale und auf der geistigen Ebene gleichfalls intersubjektiv fortzusetzende Verfahren dar, „da jeder die poetische Schönheit nur chemisch und in Teilen bekommt, die er organisch zu einem Ganzen bilden muß, um sie anzuschauen [...]“<sup>1088</sup>. Von diesem Standpunkt aus ist die für die dynamische Konstituierung und Erhaltung der geistigen Subjekte und ihrer Geistesbestandteile nötige Einbildungskraft ihrerseits nur eine andere Form derjenigen elementaren Bildungskraft (oder Reproduktionskraft), die für die Erhaltung und Entwicklung der körperlichen Dinge in der Natur sorgt: „Die Phantasie oder Bildungskraft [sic] [...] ist die Welt-Seele der Seele und der Elementargeist der übrigen Kräfte; [...] [d]ie Phantasie macht alle Teile zu Ganzen [...] und alle Weltteile zu Welten, sie totalisiert alles, auch das unendliche All [...].“<sup>1089</sup> Diese produktive Einbildungskraft vergeistigt und totalisiert die Wirklichkeit nicht nur, indem sie die nie vollständigen sinnlichen Einzeleindrücke im Subjekt zu ganzen Vorstellungen von den Dingen zusammenfügt.<sup>1090</sup> Sie erlaubt es gerade auch, über diese einzelnen Perspektiven hinauszugehen, die Dinge und Subjekte in ganz andere Lagen zu versetzen, um zu neuen, besseren, totaleren Vorstellungen von den Dingen zu gelangen. Und da sie es zudem ist, die eine (reproduktive) Übertragung von Ideen zwischen den Subjekten gestattet, ermöglicht sie es auch, diesen Entwicklungs- oder Totalisierungsprozess der Ideen im intersubjektiven Austausch der Ideen immer weiter zu steigern.

Dies ist kein Prozess, der sich allein auf der Ebene des menschlichen Geistes abspielt. Der Mensch braucht und entwickelt seine höheren Ideen von den Dingen (aus den inneren Reproduktionen der Wirklichkeit), um diese Ideen in die Tat umsetzen zu können, um die Wirklichkeit nach ihnen gestalten zu können – wie es bereits am Konzept des Glückseligkeitsgemäldes in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre zur Sprache gebracht wurde. Erst über die Totalisierungsleistung des Menschen gelangt die Wirklichkeit so zur Vervollkommnung ihrer selbst. Schon in Moritz' Nachahmungsschrift heißt es zur Assimilationsleistung der gesamten Natur: „[D]er Mensch [...] faßt zugleich alles [...] durch die [...] *spiegelnde* Oberfläche seines Wesens, in den Umfang seines Daseyns auf, und stellt es [...] verschönert außer sich wieder dar.“<sup>1091</sup> Auch hier führt die Spiegelung der äußeren Natur in der Seele und im Geist des Menschen zu einer Verschönerung bzw. Vervollkommnung – und auch hier ist es weniger der einzelne Mensch mit seinem bewusst eingesetzten Vermögen als die poetische Bildungskraft der Natur als solche, welche die im geistigen Assimilationsverlauf verbesserte, verschönerte Natur (durch den individuellen Menschen) in Kunstwerken wieder veräußert:

---

<sup>1088</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 49.

<sup>1089</sup> JEAN PAUL 1995 [1804/1813]: Ästhetik, S. 47.

<sup>1090</sup> Vgl. Ulrike HAGEL: Elliptische Zeiträume des Erzählens. Jean Paul und die Aporien der Idylle. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 46.

<sup>1091</sup> MORITZ 1973 [1788]: Nachahmung, S. 277.

Weil nun aber dieser Abdruck des höchsten Schönen notwendig an etwas haften muß, so wählt die bildende Kraft, durch ihre *Individualität* bestimmt, irgendeinen sichtbaren, hörbaren oder doch der Einbildungskraft faßbaren Gegenstand, auf den sie den Abglanz des höchsten Schönen im *verjüngenden* Maßstäbe überträgt.<sup>1092</sup>

Wie erörtert hat das so veräußerte Kunstwerk die Funktion, diese höheren Prozesse der Vervollkommnung der Natur und der Ideen ihrerseits voranzutreiben: Es soll zur Verfeinerung der Ideen in den rezipierenden Subjekten beitragen und dadurch zu weiteren innerlichen und äußeren Reproduktionen und Erhöhungen der Natur führen.<sup>1093</sup> Aber auch in Schillers „Philosophischen Briefen“ erhöht und verbreitet das Subjekt seine Ideen von Vollkommenheit, Schönheit usw. in der Welt, indem es die Vollkommenheit eines anderen nachahmt, in sich reproduziert, sich in die Lage desselben versetzt. Die Werke der Philosophen und Künstler werden in diesem Sinne ebenfalls als die veräußerten Produkte dieser inneren Höherführung verstanden, die wiederum den Vervollkommnungsprozess der Rezipienten anstoßen sollen.

Wie setzt sich nun die Reproduktion der Ideen auf Seiten Rezipienten fort? Und wie führt die Rezeption der Kunstwerke ihrerseits zu einer Herstellung neuer Ideen und Kunstwerke? Mit dem psychologischen Seelenwanderungsverfahren liegt bereits ein Prinzip vor, dass das Hineinversetzen in und Verstehen von anderen subjektiven Zuständen ermöglichen soll. Ferner deutete sich an, dass das psychologische Seelenwanderungsverfahren (des Nachempfindens und Nach-Denkens fremder Sichtweisen) nicht nur einen moralischen und sozialen Nutzen im Verstehen anderer Menschen und ihrer Geistesinhalte haben kann: so schon in Schillers Beispiel vom Erzähler, der seine Seele in den Zustand des Protagonisten oder des Autors der Erzählung versetzt, um diesen Nachzuempfinden und Nachzudenken; aber auch in Hegels, Jean Pauls und Hoffmanns Darstellungen eines Hineinversetzens in andere Philosophen, fiktive Personen und auf dem Theater zu spielende Rollen. In allen diesen Fällen wird das Verfahren bereits auf das Verstehen von Texten bezogen und dient dann dazu, sich in die im Text enthaltenen Ideen, Empfindungsweisen, Gedankengänge und Handlungen hineinzusetzen, um sie an der Stelle der dargestellten Personen oder der Autoren empfinden und nachvollziehen und möglichst nachhaltig als eigene Ideen und Empfindungsweisen aneignen zu können.

Ein dezidiert hermeneutisches Verständnis von Seelenwanderung in Bezug auf die Rezeption von Texten skizziert Herder in seinem Nachruf „Über Thomas Abbt

---

<sup>1092</sup> MORITZ 1973 [1788]: Nachahmung, S. 270. Zur „dunkle[n] Ahndung“, mit der die Bildungskraft das Schönen bzw. das harmonischen Ganze der Dinge jenseits der „Denkkraft“ und aller willkürlichen Vermögen empfindet, vgl. ebd., S. 268–271.

<sup>1093</sup> Siehe S. 290 in dieser Arbeit.

Schriften“ von 1768. Der Nachruf versteht sich zugleich als eine allgemeine Abhandlung zu der Frage, wie mit den hinterlassenen Schriften eines Autors umzugehen und der Geist eines Autors als der höhere Erbteil seiner Schriften bestmöglich zu erhalten ist.

Leser! [...] lies mit mir, denn der Geist, der *Abbts* Körper überlebt, atmet in seinen Schriften: wisse ihre toten Worte zur Hülle zu nehmen um denselben zu erblicken, damit er in dich wücke, und dich wie mit einem Hauch, belebe. [...] Denn das, glaube ich, ist die wahre Metempsychosis und Wanderung der Seele, [...] daß der Geist dieses verstorbenen Weisen uns belebe [...] und uns aufruft, [...] *wie sie zu sein!* Dies glaube ich, ist das einzige Mittel, dem Tode zu trotzen [...].<sup>1094</sup>

Herders Überlegungen sind in diesem Text durchgehend von einem semantischen Oppositionsfeld aus Leben und Tod, Unsterblichkeit und Vergänglichkeit, Geist und Körper, Bedeutung und Wort strukturiert. Die Unsterblichkeit des Autorengeistes wird schon im Zitat recht deutlich von einer Leistung der Leser anstatt von metaphysischen Prämissen abhängig gemacht: Die richtige Lesart der Schriften „ist das einzige Mittel, dem Tode zu trotzen“. Und auch den weiteren Ausführungen zufolge erfordert dieser Zugang zu dem in den Schriften „atme[nden]“ Geist vom Leser eine entsprechend intensive und anspruchsvolle Herangehensweise an den Text: Anstelle des rein intellektuellen Memorierens toter Daten wird ein lebhaftes Verstehen und Nachempfinden der Inhalte gefordert –<sup>1095</sup> ganz ähnlich zu den entsprechenden erkenntnistheoretischen und gedächtnistheoretischen Ausführungen in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre.<sup>1096</sup> Die von Herder so genannte Seelenwanderung stellt sich als der gewünschte Effekt dieses hermeneutischen Lektüreprozesses dar, bei dem tiefgehende, weiterführende und nachhaltige Einsichten in die Schriften und das Denken des Autors gewonnen werden: im Sinne eines geistigen Kontakts oder Übergangs zwischen Autor und Leser. Trotzdem findet auch hier bei der „wahr[e] Metempsychosis“ offenbar keine direkte Übertragung von Geistesinhalten zwischen dem Autor, dem Text und dem Leser statt – auch wenn der endgültige Lektüreeffekt phänomenologisch als eine solche Wanderung erfahren und beschrieben, als eine passive Empfängnis des Lesers und aktive Beseelung durch den Geist des Autors dargestellt wird. Dieser Erfolg beruht auch dem weiteren Text nach wesentlich auf der hermeneutischen Leistung des Lesers.

---

<sup>1094</sup> Johann Gottfried HERDER: Ueber Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet. Erstes Stück [1768]. In: FHA, Bd. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Hrsg. v. Gunter E. Grimm. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, S. 565–608, hier S. 569 f.

<sup>1095</sup> Nicht das „magre Skelett [d]er Lebensumstände [...] die Titel seiner Schriften, und die Anekdoten seines Lebens“ (HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 569) soll der Leser „aus dem toten Buchstaben fürs Gedächtnis lernen“ (ebd., S. 577) und also weniger, was der Autor gedacht hat, sondern stattdessen verstehen, „wie er dachte“ (S. 577) und sich Teile seiner „Methode“ (S. 577) zu eigen machen. Es geht hierbei um ein „lebendige[s] Anschauen, [dar]um diese Züge zu fühlen und bei sich aufzuklären“ (S. 578). Und auch wenn darunter „nur Embryonen von Begriffen, und unausgebildete [...] Gedanken“ wären: „Ein Bild von dieser Art ist nicht tot: es bekommt Leben: es redet in meine Seele.“ (S. 577)

<sup>1096</sup> Siehe S. 191 in dieser Arbeit.

Denn selbst wenn diese „Wanderung der Seele“ vorgeblich vom Autor in den Leser erfolgen soll, ist die Voraussetzung hierfür doch das möglichst vollständige Hineinversetzen des Lesers in die Seele des Autors: Der entscheidende Moment, „da die Seele [des Autors, MH] sich entkleidet, und sich uns [...] darstellt“ wird auch bei Herder beschrieben als ein Moment, in welchem „wir uns an die Denkart des andern anschmiegen“, in welchem wir uns also imaginativ an das Denkprinzip des Autors bzw. an seine individuelle „Methode“ zur Hervorbringung der Ideen annähern und sie uns dadurch aneignen können.<sup>1097</sup> Diese Seelenwanderung oder Seelenverschmelzung wird durch die Schriften und die Schreibleistung des Autors zwar erst ermöglicht,<sup>1098</sup> aber durch den Leser bewirkt.

Dass „der Geist“ des Autors irgendwo verborgen „in seinen Schriften [atmet]“ und „uns belebe“, ist zuallererst eine von Herder dem Leser gezielt nahegelegte Vorstellung, eine leserseitig imaginierte Leseerwartung, mit der sich der Leser langfristig zur Durchführung des aufwändigen hermeneutischen Lektüreprozesses motivieren soll. Tatsächlich geht es Herder primär darum, den Geist und das Denken des Autors im und durch den Leser lebendig wiederauferstehen zu lassen, dem Text von Seiten des Lesers her ein möglichst anschauliches Leben einzuhauchen. Genau zu diesem Zweck stellt Herder im weiteren Text ein neues biographisches Lektüreverfahren vor, das erstmals gezielt individualpsychologisch und historiographisch an hinterlassene Schriften und fragmentarische Texte herangehen soll, um so schließlich „die Seele des andern abzubilden“.<sup>1099</sup> Es ist darum bemüht, die individuell gewachsenen Eigenschaften des Autors in ihren dynamischen Verflechtungen mit den Eigenarten des Zeitalters und den näheren Lebensumständen aus den Texten zu rekonstruieren und auszumalen.<sup>1100</sup> Herder stellt die unauflösbare Verflechtung des Individuums als Ganzes mit seiner jeweiligen Umwelt entsprechend in dem Bild der Nahrungsaufnahme und des Stoffwechsels dar und verdeutlicht die hermeneutische Wiederherstellungsleistung des Lesers und Kommentators ebenfalls am Beispiel chemischer Zerlegungs- und Zusammensetzungsoperationen, die beide zentrale Prinzipien in den naturalisierten Vorstellungen von See-

---

<sup>1097</sup> HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 576, 577. Siehe Anm. 1095 in dieser Arbeit.

<sup>1098</sup> In Herders dezidiert an dem Rezeptionsvorgang ausgerichteter Untersuchung zu Abbt gerät die notwendige Schreib-, Darstellungs- und Imaginationsleistungen des Autors zwar in den Hintergrund, wird aber nicht gänzlich ausgeblendet. So sei eine besonders nachhaltige Wirkung auf die Leser ohne weitergehende Leserbemühungen nur „denen [Autoren] eigen, die ihren Geist in ihre Bücher [...] einkerkern [...]. Diese haben alsdenn das Vergnügen, sich im doppelten Verstande selbst auszuschreiben, im doppelten Verstande sich selbst zu überleben, und ihren ganzen Geist der Welt [...] treuherzig zu vermachen.“ (HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 576.) Nicht nur der Leser muss sich demnach „an die Denkart des andern anschmiegen“, sondern auch der Autor, wie später deutlich wird: „Je mehr er [ein Autor] sich um seine Welt verdient machen will, desto mehr muß er sich nach ihre bequemen, und in ihre Denkart dringen, um sie zu bilden.“ (Ebd., S. 579.)

<sup>1099</sup> HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 571.

<sup>1100</sup> Vgl. HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 571–581.

lenwanderung und lebendiger Erhaltung sind.<sup>1101</sup> Erst durch die produktiv kombinierten und mit Hilfe der eigenen Vorstellungskraft ergänzten Fakten und Hintergründe kommt also das individuelle historische Leben in die Schriften des Autors; erst hierdurch kann der tiefergehende Nachvollzug der „Denkart“ des Autors und ihrer historischen Ursachen gelingen; erst hierdurch können die Worte des Autors den Leser „beleben“, weil sie durch diesen produktiv mit eigenen Anteilen und Ideen aufgefüllt werden; erst aufgrund dieser kreativen Eigenleistung des Lesers ist es möglich, „*wie sie zu sein*“, wie die Autoren (der eigenen Vorstellung) zu sein; und erst dadurch leben die Ideen des Autors im Leser fort. Anstelle einer unmöglichen Übertragung von Geisteshalten (re-)produziert der Leser die fremden Geisteshalten aus sich selbst heraus und nähert sie kontinuierlich den äußerlich vorliegenden Fakten an, indem er ihnen neues Leben, einen neuen subjektiven Körper und Geist in seinem eigenen Selbst und seinen Vorstellungen verleiht. Die „wahre Metempsychosis“ stellt sich hiermit eher als eine Einverleibungs-, Wiederbeseelungs- und Wiederverkörperungsleistung des Lesers denn als eine Wirkkraft des in seinen Schriften verborgenen Autorengeistes dar. Dennoch zielt auch diese Metempsychose weniger auf eine Projektion des Lesers, seines Denkens und seiner Erfahrungen in die Worte des fremden Textes als auf das vorurteilsfreie Versetzen der eigenen Vorstellungen in den je individuellen und historischen Zustand des Anderen.

Im Sinne einer historiographischen Wiederbelebung früherer Zustände verwendet Herders Freund Johann Georg Hamann bereits 1759 den Begriff der Palingenesie, als er seinen eigenen Lesern mit seinen „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ einen Einblick in den historischen Konflikt geben will, in den Sokrates zu seiner Zeit mit seinem Unwissenheitsprinzip geraten musste:

Jetzt fehlt es mir an dem Geheimnisse der Palingenesie, das unsere Geschichtschreiber in ihrer Gewalt haben, aus der Asche jedes gegebenen Menschen und gemeinen Wesens eine geistige Gestalt heraus zu ziehen, die man einen Charakter oder ein historisch Gemälde nennt. Ein solches Gemälde des Jahrhunderts und der Republik, worinn Sokrates lebte, würde uns zeigen, wie künstlich seine Unwissenheit für den Zustand seines Volkes und seiner Zeit [...] ausgerechnet war.<sup>1102</sup>

---

<sup>1101</sup> Vgl. HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbt's Schriften, S. 579 f.: „Am meisten ists nötig, daß man von einem Autor abziehe, was *seiner Zeit* oder der *Vorwelt* zugehört, und was er *der Nachwelt* übrig läßt. Er [...] steht in seinem Jahrhundert, wie ein Baum in dem Erdreich, in das er sich gewurzelt, aus welchem er Säfte ziehet, mit welchem er seine Gliedmaßen der Entstehung decket. [...] so *muß* ein jeder großer Schriftsteller die Muttermale seiner Zeit an sich tragen [...], und *der* Kommentator ist für mich der größte, [...] der [...] ihn in allen allen Nüancen seiner Zeit erklärt, und alsdenn ergänzt. Er suche ihn nicht von seinen Schlacken zu reinigen [...]. Sondern er übernehme nur geduldig die chymische Operation, alles in seine Bestandteile aufzulösen, damit wir die Entstehungsart sehen.“

<sup>1102</sup> Johann Georg HAMANN: Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile [1759]. In: Ders.: Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce. Hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart: Reclam, 1987, S. 3–73, hier S. 59.

Der 1759 noch deutlich alchemistisch vereinnahmte Palingenesiebegriff wird hier mit der von Hamann eingeforderten, idealen Fähigkeit der Geschichtsschreiber verbunden, aus hinterlassenen Fragmenten ein in sich geschlossenes „historisch[es] Gemälde“ hervorbringen zu können, das ausschließlich die in der dargestellten Zeit bedingten, historischen Wahrheiten enthält und diesen Genüge leistet – anstelle einem dort abgebildeten, überhistorisch gültigen Sinn nachzustreben, der ständig wechselnde Interpretationen und Darstellungen einfordert.<sup>1103</sup> Wie bei Herders „Metempsychosis“ ist der Kontext dieser „Palingenesie“ also ein im weitesten Sinne historiographischer oder biographischer. Dabei beziehen sich beide Begriffe auf ideale hermeneutische Reproduktionsvorgänge bei der Interpretation von überlieferten Texten; und in beiden Fällen geht es speziell darum, den Darstellungsgegenstand dieser Texte, einen bestimmten „Geist“ vergangener Zeiten, wieder möglichst so aufleben und anschaulich lebendig werden zu lassen, wie er es zum ursprünglichen Zeitpunkt und in den ursprünglichen Kontexten war. Erst der umfassende Nachvollzug der Entstehungs- und Seinsbedingungen dieses Geistes aus den ursprünglichen, individualhistorischen Kontexten heraus erlaubt ein Verstehen und imaginatives Wiederentstehen desselben im rezipierenden Subjekt. Dieses historisierende Verstehen ist ein beseelender Vorgang, bei dem das rezipierende Subjekt die distanzierte eigene Perspektive eines außenstehenden Betrachters zugunsten einer anderen Innenperspektive verlässt. In diesem Sinne haben die hier dargestellten Palingenesie- und Metempsychosebegriffe Hamanns und Herders bereits eine ähnliche Funktion wie Jean Pauls psychologische Begriffe der Seelenwanderung: Auch bei diesen geht es immer um das Versetzen des eigenen Selbst in den Zustand eines Anderen bzw. um das imaginative Entstehenlassen fremder Perspektiven im eigenen Selbst, die möglichst den Regeln ihrer je eigenen Wirklichkeit entsprechen sollen.

Wie Herders Untersuchung spätestens mit der dokumentierten Erläuterung der Inhalte von Thomas Abbts Schriften prototypisch vorführt,<sup>1104</sup> produziert dieses individual- und zeitgeschichtlich nachfühlende und -denkende Verfahren immer weitere Texte – als fortgesetzter Kommentar und Aktualisierung der ursprünglich zu verstehenden Texte. Als öffentliche Leser setzen die Kommentatoren dabei die Ideen und Denkweisen des ursprünglichen Autors fort, untersuchen sie auf ihre Einflüsse und verbreiten sie schriftlich, um dadurch weiteren Lesern jene Einsich-

---

<sup>1103</sup> Vgl. Christina REUTER: „... aus Jungfern werden Bräute, und aus Lesern entstehen Schriftsteller“. Der Leseakt bei Johann Georg Hamann. In: Philipp Stoellger (Hg.): Genese und Grenzen der Lesbarkeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, S. 123–140, hier S. 133; Klaus WEIMAR: Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957, S. 69.

<sup>1104</sup> Vgl. HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 581–608.

ten in den Geist und Ideengang des Autors und seiner Zeit zu erleichtern. Auf diesem Wege unterstützen sie jene „wahre Metempsychosis“, die Erhaltung und ständige Wiederbelebung der Ideen und des Geistes. Aus der erläuterten historischen Perspektive kann es dabei aber nicht darum gehen, die ursprünglichen Geistinhalte eines Autors zu restaurieren und in seinem ursprünglichen Zustand statisch zu konservieren. Vielmehr werden die hinterlassenen Schriften als nur fragmentarische geistige Produkte mit keimartigen Anlagen verstanden, die mit Hilfe hermeneutisch-imaginativer Verfahren durch den Leser wieder palingenetisch zum Leben erweckt, zu einer lebendigen geistigen Einheit zusammengesetzt werden müssen, um nun in anderen Gestalten und Umgebungen weiterzuleben, weiter bearbeitet und entwickelt werden zu können.

In dem 1797 veröffentlichten Aufsatz „Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen“ nimmt Herder die letzten Paragraphen aus Lessings Erziehungsschrift von 1780 zum Anlass, um sich nochmals systematisch mit der Idee oder „Hypothese vom öftern Wiederkommen der Menschen in dieses Leben“ in der Aufklärung auseinanderzusetzen.<sup>1105</sup> Dabei kommen sowohl psychologische als auch texthermeneutische Bedeutungsaspekte der Palingenesie- und Seelenwanderungsbegriffe zum Tragen. Aus einer ethnologischen Perspektive führt der Text zunächst soziale Gründe für die Entstehung von unterschiedlichen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode in verschiedenen Kulturen an,<sup>1106</sup> bevor er dann den möglichen Nutzen des Seelenwanderungsglaubens in der Gegenwart erörtert und kritisiert: Weder könne er „[d]ie Verfassung des Geisterreichs, die Gestaltungen des Menschengeschlechts“ naturanalog erklären, noch taue er zu einem „*moralische[n]* Gesetz“ im Sinne „einer Büßungshypothese“, bei der ein metaphysisches Gesetz für die Gerechtigkeit im nächsten Leben Sorge tragen soll.<sup>1107</sup> Dieser passiven Morallehre wird nun eine aktive Ethik gegenübergestellt: Statt sich einer solchen Schicksalsgläubigkeit hinzugeben, müsse der einzelne Mensch und die Menschheit lernen, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, da er doch die höheren Gesetze der Vorsehung nicht kenne.<sup>1108</sup>

Warum wollt ihr, daß der Tiger, die Hyäne [...] (sogenannte Menschen) [...], erst in einem *künftigen* Leben [...] büßen sollen [...]? *Euch* tut er das Unrecht; bindet *Ihr* den Tiger und macht ihn zum Menschen. So rächet Ihr euch aufs edelste, und bewirkt selbst eine

---

<sup>1105</sup> HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 259.

<sup>1106</sup> Vgl. HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 259–264. Diese Ausführungen werden am Schluss des Textes noch ergänzt durch „[e]rläuternde Belege der Denkart, die zum Glauben einer Metempsychose geneigt macht“, worin er diese Vorstellung noch genauer aus einer phänomenologischen Anschauung der Dinge bzw. aus einer „*Philosophie des sinnlichen Auges*“ erklärt (ebd., S. 275 u. 281; vgl. S. 275–282).

<sup>1107</sup> HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 264 u. 265.

<sup>1108</sup> Vgl. HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 265–272.



glückliche Metempsychose. [...] *Palingenesiert euch selbst* an euren leidenden und Leidbringenden Teilen; so darf euch das Schicksal nicht palingenesieren.<sup>1109</sup>

Die Begriffe der Metempsychose und der Palingenesie stehen hier eindeutig für positive psychologische Prozesse ein. Zum einen stehen sie ein für die erreichte innere, moralische Transformation des Gegenübers, der auf Anstoß des Geschädigten schon im Hier und Jetzt eine so tiefe Einsicht in sein Vergehen gegenüber seinen Mitmenschen erlangt hat, dass er sich daraus letztlich von selbst zu einem anderen, besseren und menschlicheren Wesen wandelt. Zum anderen stehen sie für eine innere Transformation des eigenen Selbst zum (moralisch) Besseren, die ebenfalls aus eigenen Impulsen und aus eigener Kraft erlangt wird. Dabei setzt die Transformation des anderen Menschen voraus, dass dieser das „Unrecht“ und Leid nachvollziehen kann, welches er anderen zugefügt hat, dass er sich also – ursprünglich ausgelöst durch den (gewaltfreien) Anstoß der von ihm Geschädigten – imaginativ in deren Lage versetzt und an ihrer Stelle selbst empfindet und büßt für sein eigenes Handeln. Der Metempsychosebegriff begründet sich hier erst aus dieser Versetzung in den Zustand des anderen. Das „[P]alingenesieren“ dagegen ist offensichtlich die (Wieder-)Herstellung eines vorgestellten Idealzustandes vom eigenen Selbst, bei der die „leidenden und Leidbringenden Teile[ ]“ des Selbst (sukzessive) ersetzt werden durch andere, besser funktionierende Elemente. Auch hierbei ist die Vorstellung eines anderen Zustandes – in diesem Falle eines Zielzustandes – die entscheidende Voraussetzung für den Vollzug des inneren Wandels.

Diesen Erläuterungen zur Entstehung und zum angebrachten Funktionswandel der Ideen von einer Seelenwanderung und Wiederherstellung nach dem Tode geht der Text jedoch nur deshalb nach, weil er die metaphysischen Auslegungen der Seelenwanderungsparagraphen in Lessings Erziehungsschrift als Irrtum aufzeigen und ihnen jene aufgezeigte richtige Auslegung gegenüberstellen will, die den ursprünglichen Intentionen des inzwischen verstorbenen Lessing angemessen sein soll. Ausgangsposition der Überlegungen in Herders Text sind daher eingangs angeführte Zitate aus jenen Paragraphen, und nach den dann hinzugefügten Erläuterungen endet der Text mit weiteren Zitaten aus jenen Paragraphen, welche Herders Ausführungen bestätigen sollen. Noch deutlicher als in seiner frühen hermeneutischen Auffassung in „Über Thomas Abbts Schriften“ versteht er diese (mit diesem Text dokumentierte) Auslegung der Schriften Lessings ebenfalls als einen Dialog mit dem abwesenden Autor. „Mit einem Philosophen, der über *jede* Hypothese von nähern Umständen unsres künftigen Zustandes so ruhig Urteilt [wie Lessing, MH], darf man auch über *seine* Hypothese [...] ruhig sprechen“<sup>1110</sup>, erwähnt er eingangs nach der Wiedergabe von Lessings Paragraphen und lässt Lessing auch

---

<sup>1109</sup> HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 267.

<sup>1110</sup> HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 259.

im weiteren Verlauf wiederholt zu Wort kommen, mit anderen Zitaten und mit zum Teil fiktiven Einwänden. Ziel ist es, die korrekte Interpretation dieser Paragraphen aufzuzeigen, die eindeutig gegen ein metaphysisches Wiederkommen der Person gerichtet sein sollen. Paradigmatisch hierfür heißt es dann: „Aber mich dünkt, ich höre seine Stimme: ‚zu Euch komme ich nicht wieder. [...] ich komme nicht wieder.‘“<sup>1111</sup> Schon in der Vorrede zu den „Zestreuten Blättern“, in denen Herder seinen Text zuerst publiziert, erklärt er, dieser Aufsatz gehöre zu den

[...] Fortleitungen der Gedanken eines Toten, mit dem ich noch oft zu spreche gedenke. Mir scheint es eine Menschspflicht, hingeworfene Gedanken aufzunehmen, fortzusetzen, zu prüfen. Die Fragen eines Gestorbenen müssen nicht mit ihm gestorben seyn; dazu ist Schrift und Burchdruckerei, dazu sind wir da.<sup>1112</sup>

Damit greift Herder nochmals sein Verständnis von der Leistung eines (schriftlich fixierten) hermeneutischen Aktes oder Kommentars auf, wie es sich schon am Beispiel von Thomas Abbts Schriften dargestellt hat: „Dies glaube ich, ist das einzige Mittel, dem Tode zu trotzen“, hieß es dort schon zu der „wahren“, nämlich hermeneutischen „Metempsychosis“.<sup>1113</sup> Erst in dieser intensiven hermeneutischen Auseinandersetzung mit einem verstorbenen Autor, in der Wiederausarbeitung des ursprünglichen Geistes aus den schriftlich hinterlassenen Ideen und in dem Nachvollzug ihrer Entstehungsbedingungen gelingt ihre lebendige Erhaltung; nur in den späteren Lesern kehren sie wieder, die die alten Ideen in neuen Kontexten reproduzieren und so lebendig erhalten.

In diesem Sinne bezieht sich der Titel „Palingenesie“ nicht nur auf das Thema des Textes, also auf die Erläuterungen zu den allgemeinen Vorstellungen von der Seelenwanderung und vom Wiederkommen menschlicher Seelen. Der Titel bezieht sich vielmehr auch auf die Funktion und das poetologische Herstellungsverfahren des Textes. Herder versteht seine hierin festgehaltenen Ideen selbst als eine Wiederaufnahme, Prüfung und dynamische Fortentwicklung von Lessings Geist. Als eine Metempsychose und Palingenesie der ursprünglichen Gedanken Lessings in einer anderen Gestalt und in anderen, weitergedachten Zusammenhängen markiert er seine Ideen folglich auch auf der formalen Ebene: Herders Palingenesietext beginnt nicht nur eins zu eins mit den Worten, mit denen Lessings Erziehungsschrift endete, sondern übernimmt ebenso deren auffällige Paragraphenstruktur (die in beiden Fällen in Kontrast steht zu dem weniger strengen Aufbau der Inhalte). Wie schon bei den Seelenwanderungsdialogen der 1780er Jahre ergibt sich aus

---

<sup>1111</sup> HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 273. Als ein „Märchen“ (ebd., S. 273) habe Lessing die Hypothese dort verstanden wissen wollen, als eine „Schwärmerei unter Schwärmern [...] unter guten Schwärmern“, die ihr Schicksal damit nicht aus der Hand legen, sondern an der „Vorsehung [...] nur rüstig und gut arbeiten“ (ebd., S. 275), stellt der Haupttext abschließend fest.

<sup>1112</sup> Johann Gottfried HERDER: Zerstreute Blätter. Sechste Sammlung. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 1797, S. vi f. (Vorwort). Neu aufgelegt in: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Bernhard Suphan. Bd. 16. Berlin: Weidman, 1887, hier S. 308 f.

<sup>1113</sup> HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 569 f. Siehe S. 324 in dieser Arbeit.

dem Seelenwanderungsverständnis also auch hier eine Poetik, die auf die Wiederaufnahme, prüfenden Transformation und Entwicklung anderer Texte bzw. ihrer formalen und inhaltlichen Elemente abzielt.

Darüber hinaus kann Herders Palingenesietext aber ebenfalls als eine Wiederaufnahme und Weiterentwicklung seiner eigenen früheren Gedanken und Texte zum Seelenwanderungsthema verstanden werden. Vor allem im Vergleich zu dem fünfzehn bzw. zwölf Jahre älteren fiktionalen Dialog „Ueber die Seelenwandrung“ – der nicht nur als Kritik an Schlossers Ausführung, sondern ebenfalls in positivem Bezug auf die Seelenwanderungsidee in Lessings Erziehungsschrift publiziert worden war – erscheint der jüngere Text als eine systematischere und weniger missverständlich angelegte Überarbeitung. Der neuere Text hebt die schon ursprünglich vorgenommene pädagogische Umdeutung der Seelenwanderungs- und Palingenesiebegriffe nochmals besonders deutlich hervor und distanziert sich sachlich von solchen metaphysischen Überlegungen, wie sie im ersten Text noch vorhanden sind.<sup>1114</sup> Doch auch hinsichtlich des poetologischen Verfahrens der Wiederaufnahme und Höherentwicklung von Ideen erweist sich der Aufsatz zur Palingenesie als ein performativ umgesetztes Ergebnis der zurückliegenden theoretischen Beschäftigungen Herders mit dem Metempsychosebegriff.<sup>1115</sup>

Jean Paul ist nicht nur bestens mit Herders Arbeiten und Überlegungen vertraut und wahrscheinlich auch in Bezug auf seine Seelenwanderungsbegriffe von diesem inspiriert, sondern greift auch den Begriff der Palingenesie in diesem letztgenannten poetologischen Sinne auf. 1797 und 1798 erscheinen seine beiden Bände mit dem Titel „Palingenesien“, der sich hier gezielt auf die Wiederaufnahme früherer Schriften, Motive und Themen bezieht. Wie in dem fiktionalen Ersatz der „Vorrede“ vom Erzähler „Jean Paul Fr. Richter“ erläutert wird, habe erst der große Erfolg „der Biographie unsers geliebten *Siebenkäs*“ zu einem ernsthaften Interesse des Publikums an dem bereits zuvor anonym von Siebenkäs veröffentlichten Buch „*Auswahl aus des Teufels Papieren*“ geführt (das Jean Paul bereits 1789 ohne Erfolg publiziert hatte).<sup>1116</sup>

---

<sup>1114</sup> Vgl. HERDER 1782: Seelenwandrung, S. 122 f.: „In allen Gestalten und Ständen der Menschheit, dünkt mich, kommt es viel weniger auf Ausbildung unseres Witzes, Scharfsinnes [...], als auf die *Erziehung des Herzens* an; und dies ist bei allen Menschen ein *Menschenherz*. [...] *Reinigung des Herzens also, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden*, das dünkt mich, ist die wahre *Palingenesie dieses Lebens*, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannt Metempsychose bevorsteht.“ Vgl. aber beispielsweise auch die Hinweise auf die „fortgehende[ ] Thierfabel“ der sogenannten „Seelenwanderung der Thiere“ (ebd., S. 100), die im Palingenesietext gänzlich den orientalischen Völkern und allen an eine Beseeltheit der Natur glaubenden Menschen zugeschrieben wird (vgl. HERDER 1998 [1797]: Palingenesie, S. 261 f.)

<sup>1115</sup> Hinsichtlich des Verfahrens siehe bes. S. 340 f. in dieser Arbeit.

<sup>1116</sup> JEAN PAUL: Palingenesien. Zwei Bändchen [1798]. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 4: Kleinere erzählende Schriften 1796–1801. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1988, S. 717–924, hier S. 721 u. 731.

Allein das Opus war [...] wie jeder Mensch gerade vor der Unsterblichkeit, die es jetzt genießt, verstorben, und der Teufel hatte seine eignen Papiere geholt: ich meine, den Goldbarren [...] seiner Papiere hatte man zu Blättchengold zerlegt und damit Eßwaren [...] übergoldet. Ich selber hätte ohne die Güte des Verfassers kein Exemplar zur zweiten Auflage aufgetrieben, die er mir [...] auszuarbeiten überließ.<sup>1117</sup>

Der Erzähler spricht diesbezüglich von „chemische[n] Prozesse[n] der Satire“ und gibt an, welche der älteren Textpassagen er in dieser zweiten Version „verbauet“ hat.<sup>1118</sup> Aus dieser Neuzusammensetzung und Ergänzung vorhandener Elemente ist demnach ein vollständig neues Werk entstanden, dem man die Spuren dieser Zusammensetzung nicht ansehen soll:

Ich habe die Teufels-Papiere [...] exzerpiert und auswendig gelernt, um bald einen Gedanken aus dem Bogen A, bald einen aus dem Bogen Ff anzubringen und einzupassen [...]: gleichwohl schmeichl' ich mir, ich werde [...] mein Zusammenschweißen so fein verlötet haben, wie die Natur die Scherben unserer Hirnschale, so daß Siebenkäs selber die Kopfnadt und Suturen vergeblich suchen soll.<sup>1119</sup>

Wie die alchemistische Seelenwanderung und Palingenesie der Substanzen, Stoffe und Lebewesen auf der Scala naturae oder wie die Wanderung der Monaden durch die Leiber stellt sich die Palingenesie der Texte hier als die Reproduktion eines eigenständigen neuen Wesens aus den Bestandteilen früherer eigenständiger Wesen bzw. Texte dar.<sup>1120</sup> Der Erzähler mokiert sich zudem über die neuen lateinischen anstatt deutschen „Drucklettern [...], denen mein Titel Palingenesien auch gebührt“:

In der Reinigung und Wiederbringung der ersten schönern Form haben nun die Herren Breitkopf und Härtel [des Verlags, MH] hier in meinen Palingenesien [...] die ersten glücklichen [...] Versuche gemacht, von denen sie zu weitem und ihrem Ideale nähern übergehen wollen, wenn du und das Publikum sie so aufmuntern wie ich.<sup>1121</sup>

So kommen die „Palingenesien“ nicht nur mit geläuterten Inhalten, sondern auch mit einem überarbeiteten typografischen Körper daher, der sich einem geistigen Ideal annähern soll.

In der „Alte[n] Vorrede von Siebenkäs selber“ erklärt dieser außerdem, er habe einige seiner besten Schriften schon vor seiner Geburt verfasst, da „wir alle [...] vor diesem Leben [...] der Geisterwelt auf einem trefflichen Kometen [...] ganz vergnügt zusammenlebten, [...] so daß dieses Leben nur eine Narbe eines vorigen ist“.<sup>1122</sup> Dabei sei es dazu gekommen, dass er anderen Geistern wie „Swift und Sterne und Butler [...] solche Werke wie das Märchen von der Tonne und Tristrams

---

<sup>1117</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 722.

<sup>1118</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 722. Vgl. ebd., S. 723: „[I]ch habe in diesen zwei Bändchen erst vier oder fünf Bogen aus der alten Auflage verbauet, ich habe allemal zwischen zwei satirische Oncle Tobys-Regimentsmärsche, die Siebenkäs im Orchester am Vorhang pfeift, einen historischen Aufzug aus meinem Nürnberger Reisejournal eingeschoben und so unter seinen satirischen Fugen von argumentis fistulatoriis ganze Szenen vom lyrischen Drama meines Lebens deklamiert.“

<sup>1119</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 724.

<sup>1120</sup> Siehe beispielsweise S. 276 in dieser Arbeit.

<sup>1121</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 725.

<sup>1122</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 732.

Leben und Hudibras – welche ich für die drei besten Satiren [...] halte, die ich je gemacht – nicht nur vorlas, sondern auch wochenlang vorstreckte im Manuskript“<sup>1123</sup>. So sei es geschehen, dass diese ihm dann nach ihrer früheren irdischen Geburt „den meinigen [Ruhm] stahlen und für meine zum hiesigen Fortkommen hingeworfnen Gedanken das Honorar einzogen“<sup>1124</sup>. Zudem sei es „ein trauriges Los, daß gerade meine Ideen zur Geschichte der Menschheit und meine zerstreuten Blätter von meinem Plagiarius Herder für seine Werke [...] ausgerufen werden“<sup>1125</sup>. Die metaphysische<sup>1126</sup> und die poetologische Palingenesie des Siebenkäs auf Erden und im Text der „Palingenesien“ steht also im Zusammenhang mit Plagiaten und Ideendiebstahl, die hier zwar einerseits fiktiv und humoristisch zu verstehen sind, andererseits aber satirisch auf die noch junge Idee des geistigen Eigentums Bezug nehmen, die gerade für Jean Paul als freischaffender Schriftsteller von sehr ernster wirtschaftlicher Bedeutung ist.<sup>1127</sup> Liegt der Fokus in der Vorrede des Jean Paul Fr. Richter auf der vollständigen Herrschaft und Verfügung über das eigene Werk und mithin auf dem Recht zu dessen schöpferischer (Neu-)Verwertung, so befasst sich die Vorrede des Siebenkäs gerade mit einer möglichen Fremdbestimmtheit des geistigen Eigentums: Die ursächliche Herkunft der eigenen Ideen ist vom Menschen nicht einsehbar, und es bleibt unentscheidbar (auch abgesehen von dem fiktiven metaphysischen Szenario), ob die eigenen Gedanken letztlich ganz in der eigenen Gewalt stehen und wirklich die eigenen sind.<sup>1128</sup> Schon die erste Vorrede bezieht sich im Grunde auf eine Verwertung von Fremdeigentum, da der Erzähler Jean Paul die „Palingenesien“ laut seinen eigenen Angaben aus dem Altwerk des Autors Siebenkäs hergestellt hat – wenn auch ausdrücklich autorisiert von diesem. Der Eindruck einer gewissen Fremdherkunft der eigenen Texte und Gedanken, der ihre kritische Prüfung und Neuauslegung und ein

---

<sup>1123</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 733.

<sup>1124</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 733 f.

<sup>1125</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 734.

<sup>1126</sup> Siebenkäs' Geburt auf Erden steht im direkten Kontext der historischen Palingenesie- und Seelenwanderungsbegriffe, da die Planetenwanderung als logische Erweiterung der progressiven Seelenwanderung auf der *Scala naturae* gelten kann – in Bezug auf die zeitgenössisch postulierte Unendlichkeit der Schöpfung im Kosmos und die theoretische Vielzahl belebter Welten. Zum Entstehen der Vorstellung von der Planetenwanderung vgl. ZANDER 1999: Seelenwanderung, S. 361–365, der sie dort auf der Basis seines streng dualistischen Seelenwanderungsverständnisses aber nicht als Erweiterung, sondern „als Alternative zur Seelenwanderung“ (ebd., S. 365) betrachtet.

<sup>1127</sup> Zur Geschichte des geistigen Eigentums vgl. Heinrich BOSSE. Autorschaft ist Werkherrschaft. Über die Entstehung des Urheberrechts aus dem Geist der Goethezeit. Paderborn: München: Schöningh, 1981; Harald STEINER: Das Autorenhonorar. Seine Entwicklungsgeschichte vom 17. bis 19. Jahrhundert. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.

<sup>1128</sup> Zu Jean Pauls kritischer Auffassung des geistigen Eigentums und des Verstehens der eigenen Gedanken und Texte im Sinne eines Kontrollverlustes und einer Fremdbestimmtheit vgl. auch Till DEMBECK: Fichte dem Buchstaben nach auslegen. Jean Pauls Konjunktural-Philosophie. In: Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft 44 (2009), S. 113–140, hier S. 129–131.

Bemühen um das Verstehen ihrer Herkunft bedingt, wird mit beiden Vorworten also zumindest indirekt als ein Grund der „Palingenesien“ angedeutet.

Damit berührt Jean Paul insgesamt ein Thema, das bereits beim Szenario der Ideeninfektion in den Seelenwanderungstexten der 1780er Jahre und im Umfeld von Klingemanns „Nachtwachen“ als eine Seelenwanderung der Gedanken angesprochen wurde: Die unwillkürliche Aneignung und produktive Verwertung fremder Gedanken ist aus gewissen Perspektiven offenbar unvermeidbar. Laut Schlosser und dem anonymen Verfasser der „Beyträge“ setzen sich einige rezipierte Ideen unwillkürlich im eigenen Geist fest und nehmen diesen ein; und in den „Nachtwachen“ steht die besondere poetische Schöpfungskraft Goethes schlicht in einem direkten Zusammenhang mit seiner Rezeptions- und Verdauungstätigkeit.<sup>1129</sup> Die Rezeption fremder Geistesprodukte, die dort zu einem notwendigen, lebenserhaltenden Akt erklärt wird, bringt demnach zwangsläufig die Aneignung und Verselbständigung fremder Ideen mit sich. Und tatsächlich wird auch schon der Gedankendiebstahl von Siebenkäs nicht unbedingt als eine bewusst vollzogene Straftat, sondern als eine (womöglich unwillkürliche) Gedächtnisleistung dargestellt: Allein weil Siebenkäs seine Werke im Geisterreich vortrug und sie per Manuskript verfügbar machte, „setzte [er] dadurch die Briten instand, es wie jener alte Poet zu machen, der (nach Seneka) die Gedichte, die ein anderer Poet öffentlich herlas, augenblicklich in seinem Fang-Gedächtnis behielt und sie für seine erklärte, weil ihr echter Verfasser sie nicht wie er vermochte herzusagen“<sup>1130</sup>. Gerade der vielbelesene Autor Jean Paul profitiert bekanntlich selbst produktiv von seinem Lesehunger und seinem (erweiterten) Gedächtnis, da er das Ideenmaterial zu seinen Werken auch aus einer umfangreichen Zettelkastensammlung eigener Lektürenotizen bezieht.<sup>1131</sup> So gesehen ist die Beschwerde des Siebenkäs über den Ideendiebstahl unbedingt auch ironisch auf das eigene Vorgehen gerichtet.

Auch hier unterläuft die reproduktive Poetik der Palingenesien und der Seelenwanderung die Genieästhetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die Idee eines autonomen Urhebers und eines geistigen Eigentums: Jean Paul unterwirft sich nicht dem Zwang, den Erfolg seiner Werke (und damit nicht zuletzt sein Einkommen) von einem unbedingten Originalitätsanspruch abhängig zu machen und seine Ideen völlig originär aus sich selbst heraus schöpfen zu wollen, sondern erkennt, dass diese Ansprüche vor dem Hintergrund des stark gewachsenen Literatur- und Zeitschriftenmarktes und der entsprechend gestiegenen Zirkulation von Ideen weder zu leisten noch erkenntnistheoretisch sinnvoll und möglich sind. Er ver-

---

<sup>1129</sup> Siehe S. 260 f. (zu Schlosser und dem Anonymus) S. 293 (zu Klingemann) in dieser Arbeit. Zur assimilativen Kraft der Gedanken im Allgemeinen siehe auch S. 297 ff. in dieser Arbeit.

<sup>1130</sup> JEAN PAUL 1988 [1798]: Palingenesien, S. 733.

<sup>1131</sup> Vgl. Peter J. BRENNER: Neue deutsche Literaturgeschichte: vom „Ackermann“ zu Günter Grass. 3. Aufl. Berlin u. New York: De Gruyter, 2011, S. 125.

sucht, den für ihn problematischen (Re-)Produktionsbedingungen seiner Zeit nicht entgegenzutreten, sondern sie sich mit einer Poetik der Seelenwanderung und der Palingenesien produktiv zu Eigen zu machen. Ihre technische Ausführung findet diese Poetik unter anderem in seinem Zettelkastensystem. Wie in der chemischen Naturphilosophie der Seelenwanderung heißt Schöpfung in diesem Sinne nicht völlige Neuzeugung aus dem Nichts und dem eigenen Selbst heraus, sondern das wiederholte Verfahren der Zerlegung, Ergänzung und besseren Neuzusammensetzung von bereits bestehenden Elementen. Unsterblichkeit gibt es wie schon bei Herders Programm eben nicht in einer monolithischen Abgeschlossenheit des eigenen Geistes und in einem Festhalten an eigenen Geistesinhalten, sondern nur in ihrer dynamischen Erhaltung, in ihrer Wiederaufnahme, Interpretation und Entwicklung im intersubjektiven Austausch der Ideen zwischen den Subjekten.

## 7. Ideenzirkulationen in der Geschichte

Der Eindruck der Fremdherkunft der eigenen Gedanken und der Eindruck, dass eine Bewahrung und Unsterblichkeit der eigenen Geistesinhalte angesichts der gestiegenen Zirkulation der Ideen ebenfalls nur innerhalb dieses dynamischen Reproduktionsgeschehens möglich ist, wird besonders deutlich in Herders Vortrag „Über die menschliche Unsterblichkeit“, den er 1791 in der sogenannten Freitagsgesellschaft in Weimar präsentiert. Die metaphysische „Unsterblichkeit des Geistes oder der Seele“ sei nicht das Thema des Vortrags, beginnt Herder, da diese nicht empirisch sei.<sup>1132</sup> Aber auch auf die „Unsterblichkeit des Namens und des Nachruhms, die [...] *historische* und *dichterische*, oder die *Kunst-Unsterblichkeit* [...]“,<sup>1133</sup> sei aufgrund der gegenwärtigen Beanspruchung des individuellen und kollektiven Gedächtnisses kein Verlass,<sup>1134</sup> da „es dem fremden Leser schon Mühe kostet, seinen engen Horizont nur zu erweitern, sich [...] in einen fremden Charakter nur einzulassen und zu finden“.<sup>1135</sup> Indirekt wird damit dem bisher angeführten psychologischen Seelenwanderungsbegriff eine entscheidende psychische Voraussetzung und ein wesentlicher Effekt abgesprochen: das Hineinversetzen des Selbst in den Anderen und das Weiterleben des Anderen im eigenen Selbst. Ähnlich wie bei Moritz und Günderrode legt Herder daher den Fokus nun nicht mehr auf die Erhaltung des Individuellen, sondern auf die Unsterblichkeit der Gattung, des Ganzen, des Allgemeinmenschlichen und der sich darin erhaltenden Eigenschaften. Diese

---

<sup>1132</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 203.

<sup>1133</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 203.

<sup>1134</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 206. Vgl. ebd., S. 205: „Die Tafel der Muse ist beschrieben, fast mehr beschrieben, als das Gedächtnis der Menschen davon fassen kann [...]. Das Feld der Geschichte, auch der [...] Kenntnisse selbst, ist zu groß geworden [...]“

<sup>1135</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 206. Vgl. ebd., S. 205: „Die Tafel der Muse ist beschrieben, fast mehr beschrieben, als das Gedächtnis der Menschen davon fassen kann [...]. Das Feld der Geschichte, auch der [...] Kenntnisse selbst, ist zu groß geworden [...]“

soll durch naturinhärente Erhaltungsprinzipien gewährleistet werden. Nur das, „was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechts“ liege, „was also seiner Natur nach fortdauern [...] muß“, sei unsterblich: „das *rein-Wahre, Gute und Schöne*“.<sup>1136</sup>

Das natürliche Prinzip zur Erhaltung und Entwicklung dieses Wahren ist für Herder die „*Sprache*“ (bzw. das Kommunikationsvermögen) und vor allem die besonders persistente und elaborierte schriftliche Kommunikationskultur des Menschen, „[d]ie *Schrift* und die *Buchdruckerei*“, „*Wissenschaften* und *Künste*“.<sup>1137</sup> Die Sprache ist für Herder eine „Gedankenweise, an der so viele Geister bildeten und formten“, und „das unsichtbare verborgne Medium“ mit dem wir „auf die Unsern, auf andre, auf die Nachkommenschaft *fortwirken* müssen, und wirken werden“.<sup>1138</sup>

So gingen in uns als Jünglinge die Gedanken derer über, die am meisten auf uns gewirkt haben; ihre Töne flossen in uns, [...] und die Wirkung gedieh zur Form unsrer Seele. [...] [N]icht bloß was, sondern wie sie es dachten, hat sich uns mitgeteilt; wir verarbeiten es weiter und senden es fort auf andre. Schiene gleich Manches im dunkeln Grunde unsres Gedankenmeeres tot und begraben zu liegen; zu rechter Zeit steigt doch empor und organisiert sich zu und mit anderen Gedanken. [...] Wir gewöhnen uns an des andern Wort, Miene, Blick, Ausdruck so, daß wir solche unvermerkt an uns nehmen und auf andre fortpflanzen. Dies ist das unsichtbare, magische Band [...]; eine ewige Mitteilung der Eigenschaften, eine Palingenesie und Metempsychose ehemals eigener, jetzt fremder, ehemals fremder, jetzt eigener Gedanken, Gemütsneigungen und Triebe. Wir glauben allein zu sein und sinds nie: wir sind mit uns selbst nicht allein; die Geister [...] unsrer Erzieher, Freunde, Feinde [...] wirken in uns.<sup>1139</sup>

Ganz ähnlich wie bei der Wanderung der Geisteshalte bei Moritz, Klingemann und Günderröde ist diese Seelenwanderung der Gedanken und geistigen Eigenschaften durch die Subjekte offenbar an dem alchemistisch-vitalistischen Modell der Wanderung der Seelen, organischen Lebenskräfte, Monaden und Elemente in der Natur orientiert – auch wenn dessen metabolisches Prinzip hier nicht explizit zur Sprache kommt. Im Rahmen aller intersubjektiven Kommunikationsvorgänge wandern die Gedanken demnach von Subjekt zu Subjekt und werden dort in die jeweils vorhandene Gedankenstruktur assimiliert. Als Teil dieser Struktur haben sie Anteil an der dynamischen Konstitution und Erhaltung des individuellen menschlichen Geistes und seiner Elemente: sie „ged[ei]h[en] zur Form unsrer Seele [...]“, die nicht statisch gegeben, sondern durch Sprache geformt ist und geformt wird. Auch hierbei steht weniger die Übertragung einzelner Gedanken als die Übertragung von Strukturen oder Strukturierungsprinzipien im Vordergrund („wie sie es dachten“), die „sich zu und mit anderen Gedanken [organisieren]“. Gerade am Beispiel der Habitualisierung oder der „[G]ewöhn[ung]“ an sprachlich vermittelte Eigenarten und am Bild der Infiltration des geistigen Selbst durch an-

---

<sup>1136</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 207.

<sup>1137</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 207 u. 217.

<sup>1138</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 207 u. 208.

<sup>1139</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 208 f.



dere Geister wird deutlich, dass sich dieser Wanderung-, Fortpflanzungs- und Entwicklungsprozess der bewussten Kontrolle der einzelnen Subjekte entzieht; das Eigenleben der Gedanken und des Seelisch-Geistigen auf der vorbewussten (vegetativen und sensitiven) Ebene wird deutlich in den Vordergrund gerückt. Der gegen Ende des 18. Jahrhunderts beliebte Topos der Seelenwanderung, wonach die Geister ehemaliger Freunde und Geliebter in anderen (menschlichen) Gestalten um uns oder wir durch nicht mehr erinnerte Kontakte aus vorigen Zeiten eng mit ihnen verbunden sind,<sup>1140</sup> erhält hier eine andere, nicht metaphysische, sondern psychologische und kommunikationstheoretische Bedeutungsdimension. Der Eindruck der Fremdherkunft der eigenen Gedanken, dem Jean Paul in den Vorworten seiner „Palingenesien“ ironisch Ausdruck verschafft, ist hier konkret dargelegt. Unsere Gedanken, Neigungen und Triebe sind demnach niemals genuin unsere eigenen Gedanken, sondern immer schon angeeignete und wiederbelebte fremde Gedanken in einer neuen, aktualisierten Gestalt. Das Subjekt mit seinen Geisteshalten erscheint nicht als monolithisch, isoliert und sich selbst gegeben, sondern (wie auf körperlicher Ebene) als Produkt und Akteur eines ständigen Kommens und Gehens der Elemente, als Produkt und Teilnehmer eines übersubjektiven Kommunikationsgeschehens.

Herder betont nun, dass gerade das unsterblich wird, das „mitteilend“ ist, das die Menschen rational und emotional anspricht, „wahre Gedanken, [...] bei welche[n] wir uns selbst vergessen [...], in denen jeder [...] das Allgemeingeltende, Würdige anerkennt“ und bei denen „alle reine[n] menschliche[n] Gemüter mit[tönen]“.<sup>1141</sup> Das die Ideen transformierende und vermittelnde Subjekt habe entsprechend für die „*Ablegung unseres Ich*, d. i. eine Entäußerung sein[es] Selbst und der Vorurteile“ zu sorgen, wenn es zur Unsterblichkeit des Wahren beitragen will. „Der [...] Lebenssaft, durch welchen alles Wahre und Gute keimt, ist ein reiner Saft; alles mit Persönlichkeit Vermischte muß in den Abgrund; in den Gefäßen und Triebwerken der großen Weltmaschine muß es so lange geläutert werden, bis der Bodensatz sinket.“<sup>1142</sup> Herder expliziert und pointiert damit gewissermaßen das indirekte Fazit der Seelenwanderungstexte der 1780er Jahre, wonach jede Seelenwanderung gerade zu einem Wechsel der Perspektiven und somit zu einer regelmäßigen Ablegung individuell angeeigneter Vorurteile und zu einer transsubjektiven Ansammlung allgemeingültiger Erkenntnisse und Vorstellungen führen muss, bei der sich alle seelenwandernden Geister (und Persönlichkeiten) letztlich aneinander und an die absolute und objektive Position Gottes annähern. Die Unsterb-

---

<sup>1140</sup> Vgl. beispielsweise SCHLOSSER 1783 [1781]: Erstes Gespräch, S. 44; SCHILLER 1992: Reminiszenz, S. 404; GOETHE: Sämtliche Werke, Abt. II, Bd. 2, S. 33.

<sup>1141</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 209 u. 210.

<sup>1142</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 211.

lichkeit der zirkulierenden Geisteselemente beruht hier gerade auf einem „Lebenssaft“, der – analog zum erläuterten metabolischen Austauschprinzip aller Lebensformen – im Fluss der Elemente durch die dynamischen Formen und Verdauungssysteme der gesamten Welt prozessiert, geläutert und höherentwickelt wird. Das Individuum ist aus dieser Sicht immer nur ein temporärer Läuterungs-, Vervielfältigungs- und Umschlagplatz von kurzlebigeren und endgültig verschwindenden und von langlebigeren und immer wiederkehrenden Ideen (wie es auch bei Günderröde näher ausgeführt wird). Diese Auffassung vom Subjektsein verlangt die Anwendung des hermeneutischen Prozesses auf das eigene Selbst, um die fremden und die eigenen Geistesanteile in sich zu identifizieren und zu sondieren, um das „rein-Wahre“ von dem nur Individuellen zu unterscheiden, und um das eigene Selbst in seiner Erworbenheit verstehen zu lernen. Nur wer sich kennt, „[w]er über sich selbst der strengste Richter zu sein vermag: nur der ist [...] seiner Natur nach und in seinen Werken unsterblich“<sup>1143</sup>.

Das Problem, dass die Wahrheit immer nur unter einer Vielzahl von unterschiedlichen zirkulierenden Ansichten verborgen liegt, und dass jedes Individuum zur Reproduktion und Vervielfachung der Ansichten beiträgt, beschäftigt auch Lessing im Kontext einer Seelenwanderungsfigur. Angesichts einer kryptischen Textstelle bei Plutarch erklärt er, dass solche Einzelzeugnisse in der Regel lange Zeit einfach nur gemerkt und eins zu eins wiederholt werden, ohne dadurch mehr an Klarheit zu gewinnen. Irgendwann finde sich dann ein Kopf, der nicht mehr wisse, aber mehr vermute. „Seine Vermutung erzeugt eine andere; diese eine dritte;“ und durch „Nacheiferung [...] sind in kurzem der Vermutungen so viele, daß ihre Verschiedenheit und Menge einen treuherzigen Leser“ noch mehr verwirrt.

Leider werden auf diese Weise die Gegenstände der Gelehrsamkeit unendlich vermehrt. Jede Monade von Wahrheit wandert aus einem ungestalteten Körper von Meinungen in den andern, belebt den einen mehr, den andern weniger; den kürzer, den länger; und wer die ganze Geschichte aller dieser hinfälligen Erscheinungen nicht inne hat [...], wird von der Sache selbst so viel als gar nichts zu wissen geachtet.<sup>1144</sup>

Besonders deutlich wird hier, dass Leibniz' metaphysische Korpuskulartheorie der Monaden nicht nur zur Erklärung der Gesetze der Körper, sondern auch zu einer parallelen Erklärung der Gesetze des Geistes herangezogen werden kann: Die Wanderung der geistigen Vorstellungselemente ist auch hier analog zu jener Wanderung der körperlichen Elemente durch die Natur und durch die Körper konzipiert, die bereits im Diesseits stattfindet. Wie sich die zugrundeliegende strukturelle Identität der Leiber nur hinter dem ständigen Zu- und Abfluss der einzelnen

---

<sup>1143</sup> HERDER 1998 [1791]: Unsterblichkeit, S. 211. Vgl. HERDER 1993 [1786]: Ueber Thomas Abbts Schriften, S. 572.

<sup>1144</sup> Gotthold Ephraim LESSING: Über die Elpistiker. In: Ders.: Werke. 8 Bde. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 8: Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften. München 1979, S. 519–533, hier S. 528.

Teile und den dadurch bedingten Änderungen der äußeren Gestalt zeigt (bzw. die ideale Gestalt der Gattung nur in dem Vergleich der individuellen Gestalten), so sind die Wahrheiten demnach immer nur in oder hinter dem dynamisch wechselnden Äußeren der Meinungsgebilde zu erkennen. Wer hinter die ständig wechselnde, vergängliche Oberfläche der Meinungen schauen und diese verstehen will, muss diese Entwicklungsgeschichte aller beteiligten Meinungen kennen, die individuell veränderten Neuzusammensetzungen des Originals sowie den Zu- und Abfluss der einzelnen Meinungselemente im Verlauf der Zeit.<sup>1145</sup>

Mit der Einsicht, dass die existierenden einzelnen Vorstellungen nicht nur einfach nur eins zu eins weitergegeben werden, sondern dass sie dabei je nach den individuell vorhandenen Vorstellungen, Umständen und Einflüssen interpretiert und also verändert wiederhergestellt, kombiniert und vervielfacht werden, bekommen also auch die Geistesprodukte eine historisierende Tiefendimension als etwas subjekt- und generationenübergreifend Gewachsenes. Die Vorstellung der Historizität der natürlichen und der kulturellen Dinge ist also offenbar nicht zu trennen von dem Wechsel des substanziellen zum strukturellen Identitätskonzept, das das Einzelne als gewachsen und konstituiert im permanenten Austausch mit der Umgebung versteht. Einerseits birgt die ständige Veränderung der Dinge ein Entwicklungs- und Vervollkommnungspotenzial in sich, andererseits erfordert sie aber auch einen veränderten und elaborierten hermeneutischen Zugriff auf das Vergangene und das Gegebene, um es aus seiner individuellen Entwicklung und gewachsenen Bedeutung heraus verstehen zu können.

In dieser historisierenden Dimension setzt Herder den Seelenwanderungsbegriff bereits in den 1760er-Jahren ein, um damit die Entwicklung sprachliche Artefakte zu beschreiben. In Fragmenten zu einer Abhandlung über die Ode von 1765 geht er der von Hamann inspirierten Auffassung nach, dass die Poesie – im Sinne einer sinnlichen-, expressiven, klang- und bilderreichen Sprache – die Urform der Sprache im einst noch jugendlichen und naturnahen Alter der Menschheit gewesen ist. Die Ode, hier noch als Überbegriff aller lyrischen Formen verstanden, ist ihm

---

<sup>1145</sup> Wahrscheinlich nicht zufällig stellt Arthur O. Lovejoy gerade in Folge seiner Studien zur Aufklärung und zur Kette der Wesen unter dem Terminus der „history of ideas“ eine neue geistesgeschichtliche Methode vor. „It [the history of ideas] is differentiated primarily by the character of the units with which it concerns itself. [...] Its initial procedure may be said [...] to be somewhat analogous to that of analytic chemistry. In dealing with the history of philosophical doctrines, for example, it cuts into the hard-and-fast individual systems, and, for its own purposes, breaks them up into their component elements, into what may be called their unit-ideas. [...] One of the results of the quest of the unit-ideas [...] is, I think, bound to be a livelier sense of the fact that most philosophic systems are original or distinctive rather in their patterns than in their components.“ (LOVEJOY 1933: The Great Chain of Being, S. 3.) Damit trägt Lovejoy selbst zum Fortleben der historischen Idee von der ‚Seelenwanderung der Ideen‘ bei. Gerade die problematische Fokussierung auf die „unit-ideas“ als ganze Epochen strukturierende Grundideen verweist auf eine Beeinflussung seines Konzepts der Ideengeschichte durch Leibniz' Monadologie.

wiederum die Urform der Poesie.<sup>1146</sup> In Fortsetzung von Baumgartens Ästhetik versteht er auch die ästhetischen Kategorien der Gedichte als untere Abstufungen zwischen den abstrakten Allgemeinbegriffen und „den feinsten Erfahrungen der [sinnlichen, MH] *Empfindung*“, die sich verzweigen, je näher sie der Empfindung kommen.<sup>1147</sup> In einem Abschnitt mit dem vom Text sonst nicht weiter aufgegriffen oder erläuterten Titel „Über die Metempsychosis der Ode in Ansehung der Empfindung“<sup>1148</sup> versucht Herder nun, die diachrone Entwicklung und Veränderung der Ode auf ihrem Weg durch die unterschiedlichen Völker nachzuzeichnen. Die Ode habe sich in Form und Inhalt in ihrem geschichtlichen Weg von den südlichen bis zu den nördlichen Völker und in Entsprechung zur konstitutiven Wirkung des Klimas (bzw. der jeweiligen Umgebung) auf die jeweilige „Empfindung“ und „Denkart“ sukzessive verändert:<sup>1149</sup> von „hitzig“, „feurig“ über „wollüstig[ ]“, „sanft“ und „mäßig“, zu „trockner und kälter“.<sup>1150</sup> In den ein Jahr später entstandenen Fragmenten „Über die neuere deutsche Literatur“ berichtet Herder dann in einem Abschnitt ganz ähnlich „Von den Lebensaltern einer Sprache“, die wie jedes Lebensprinzip den natürlichen „Gesetze[n] der Veränderung“ folgen und sich daher vom sinnlichrohen Kindesalter über das poetische Jünglings- und das reife, prosaische Erwachsenenalter bis zum gänzlich vernunftbetonten und unsinnlichen Greisenalter entwickeln.<sup>1151</sup> Aus dieser Perspektive auf das sukzessive Heranwachsen einer jeden Sprache seien „so viele[ ] neue[ ] Sprachverbesserer“ zu kritisieren, welche die sinnliche Sprache eines Volkes für das wesentliche Hindernis des höheren Denkens, der Philosophie und der Wissenschaften dieses Volkes halten und folglich überwinden wollen.<sup>1152</sup> Die genannten universalen Entwicklungsphasen können seiner Ansicht nach aber nicht übersprungen oder zeitgleich herbeigeführt werden, denn jede nächste Phase entsteht erst aus der Blüte der vorangehenden Phase, die sie ihrerseits aufzehren und verdrängen muss, um zu ihrer Blüte zu gelangen. „Noch zehn Autoren hätte ich anzuführen, die diese ganz natürliche Metempsychose der Sprachen, überall verfehlt, und nicht genug aus ihrem Lande in eine andere Zeit zurück zu gehen wissen, um von entfernten Altern und abgelebten Sprachen zu urteilen.“<sup>1153</sup>

---

<sup>1146</sup> Vgl. HERDER 1985 [1765]: Ode.

<sup>1147</sup> Vgl. HERDER 1985 [1765]: Ode, S. 78.

<sup>1148</sup> HERDER 1985 [1765]: Ode, S. 79–83.

<sup>1149</sup> HERDER 1985 [1765]: Ode, S. 79 u. 80.

<sup>1150</sup> HERDER 1985 [1765]: Ode, S. 79, 80, 81.

<sup>1151</sup> Johann Gottfried HERDER: Über die neuere deutsche Literatur. Erste Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Hrsg. v. Ulrich Gaier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985, S. 161–259 (Abschnitt hier S. 181–184), S. 181

<sup>1152</sup> HERDER 1985 [1766]: Neuere deutsche Literatur, S. 184, vgl. S. 184 f.

<sup>1153</sup> HERDER 1985 [1766]: Neuere deutsche Literatur, S. 186.

Erst aus den bis hierhin erläuterten Kontexten des Seelenwanderungsbegriffs ergibt es sich, dass die Ode und die Sprache im Begriff der Seelenwanderung jeweils als ein sich im Austausch seiner Bestandteile strukturierendes und individuell entwickelndes Organisationsprinzip hinter einer Gattung konkreter und untereinander verwandter kultureller Einzelprodukte verstanden werden. Auf dem Wege der Metempsychose wird ein solches Organisationsprinzip seinerseits durch die Aufnahme konkreter Einzelprodukte in Teilen assimiliert und geht so als ein belebendes und strukturierendes Element in das kollektive geistige Wesen wechselnder Völker ein. Dabei bringt es nicht nur bereits vorhandene, fremde Eigenschaften mit sich und verändert so das Wesen der neuen umgebenden Organisation, sondern geht auch neue Empfindungs- und Ideenverbindungen ein und erwirbt entsprechende neue Qualitäten, die dann von anderen Organisationsformen angeeignet werden können.

Wie schon anhand seiner Ausführungen „Über Thomas Abbts Schriften“ festgestellt, steht die Seelenwanderung bei Herder aber nicht nur für das natürliche Gesetz der dynamischen Erhaltung, Assimilation, Zerlegung, Neuzusammensetzung und individualgeschichtlichen Höherentwicklung ein, das für alle natürlichen und kulturellen Dinge und Strukturen gelten soll. Wenn einige Autoren „diese ganz natürliche Metempsychose [...] verfehle[n], und nicht gnug aus ihrem Lande in eine andere Zeit zurück zu gehen wissen“, dann erfordern die natürlichen Gesetze der metempsychotischen Entwicklung der Dinge auch entsprechende Bio- und Historiographen, die diese Transfer- und Transformationsleistungen am konkreten Einzelfall dokumentieren und sich dazu in den individuellen historischen Zustand versetzen können. Wenn die Autoren diese Prozesse aus der Perspektive des vergangenen Anderen und aus den dabei jeweils gegebenen Bedingungen und Einwirkungen heraus nachvollziehen sollen, dann kommt dabei wieder das subjektive psychologische und hermeneutische Verfahren der Seelenwanderung zum Tragen, das oben erläutert wurde – und das seinerseits zu einer Übertragung, Aneignung und Wiederherstellung der historischen Vorstellungen, Werte und Eigenschaften in den Autoren führen soll.<sup>1154</sup>

Verwandt zu Herders Anwendungen des Seelenwanderungsbegriffs ist auch der humorvolle Gebrauch, den Goethe von ihm macht, als er dem Komponisten Johann Friedrich Reichardt wenige Tage nach der Erstaufführung der von diesem vertonten deutschsprachigen Oper „Brenno“ schriftlich gratuliert: „Zuerst wünsche ich viel Glück zu Brenno, ich hoffe der Barbar wird auf dem Wege der musikalischen

---

<sup>1154</sup> Vgl. Martin HENSE: „Embryonen von Begriffen“. Anmerkungen zur Herausbildung von Herders Konzept medienbasierter Kulturtransfers. In: Herder Jahrbuch/Herder Yearbook 10 (2010), S. 113–141.

und italiänischen Metempsychose sich sehr humanisirt haben.“<sup>1155</sup> Die Oper handelt von dem gallischen Eroberer Brenno (historisch Brennus bzw. Brennos), der nach dem siegreichen Einfall seines Heers in Rom vom Großmut der Besiegten dazu bewegt wird, Rom den Frieden zu geben.<sup>1156</sup> Die Textvorlage der italienischen Oper stammt wiederum von einem italienischen Autor.<sup>1157</sup> Der Metempsychosebegriff lässt sich hier doppeldeutig verstehen: Zum einen bezieht er sich intradiegetisch auf die finale innere Transformation der Figur des „Barbar[en]“ zum Guten, dessen „[H]umanisi[erung]“ durch die Einsicht in die ihm überlegene moralische Erhabenheit der Besiegten bewirkt wird. Dadurch wird er selbst zu großmütigem Handeln fähig; er übernimmt Teile der bewunderten Eigenschaften in sich selbst – im Sinne von Schillers „Philosophischen Briefen“, im Sinne von Goethes eigenem Wortgebrauch des sich selbst „im andern wieder auftreten sehen“ und im Sinne von Herders später veröffentlichter Auffassung einer im Anderen bewirkten „glückliche[n] Metempsychose“.<sup>1158</sup> Zum anderen bezieht sich die Metempsychose aber offensichtlich auch auf das konkrete Opernwerk als Ganzes, zu dem Goethe gratuliert, und für das die Titelfigur des Barbaren nur stellvertretend als Synekdoche entsteht. Die „musikalische[ ] und italiänische[ ] Metempsychose“ ist dann als die Transfer- und Transformationsgeschichte des historischen Stoffes zu verstehen, der durch die Vertonung und die Gestaltung als italienisches Operndrama sukzessive in verschiedene vorhandene ästhetische Kontexte und Kategorien übernommen wird. Inhaltlich und formal wird er dabei jeweils an das Gesamtprodukt angepasst und kann so eine nachhaltig veränderte Bedeutung für kommende Generationen erlangen – ähnlich zu Herders Verständnis von der „Metempsychosis der Ode“. Die erwünschte „[H]umanisi[erung]“ oder Veredelung des Brenno-Stoffs erfolgt in diesem Fall durch Reichardt und durch alle anderen schöpferischen Subjekte, die an den Stufen der produktiven Weiterentwicklung des Stoffs in Vergangenheit und Zukunft beteiligt sind.

Dass die Historizität der Dinge vor allem eine sprachlich bedingte ist, erörtert Jean Paul in seiner „Kleine[n] Bücherschau“, als er dort die „*Reden an die deutsche Nation* durch Johann Gottlieb Fichte“ von 1808 rezensiert. Obwohl er Fichtes Text insgesamt positiv bewertet, kritisiert er abschließend die darin enthaltene Ansicht Fichtes, wonach nur „[d]er Deutsche [...] als das einzige Urvolk der neuern Welt im

<sup>1155</sup> GOETHE/REICHARDT 2002: Briefwechsel, S. 105.

<sup>1156</sup> Vgl. Christoph HENZEL: Brenno. Drama per musica. In: Pipers Enzyklopädie des Musiktheaters. Oper, Operette, Musical, Ballett in 6 Bänden u. einem Registerband. Hrsg. v. Carl Dahlhaus u. dem Forschungsinstitut für Musiktheater der Universität Bayreuth unter Leitung v. Sieghart Döhring. Bd. 5: Piccinni–Spontini. München u. Zürich: Piper, 1994, S. 203–205, hier S. 203 f.; [anonym:] Brenno, Opera seria composta e dedicata alla Sua Maesta Federico Guglielmo III, Re die Prussia da Giov. Feder. Reichardt, Maestro die Capella di S. M. fudetta. 309 S. Folio. Rezension in: Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung 5:290 (1808), Sp. 483–488, Sp. 483 f.

<sup>1157</sup> Vgl. HENZEL 1994: Brenno, S. 203.

<sup>1158</sup> Siehe S. 305 f. (zu Schiller), S. 313 (zu Goethe) und S. 329 (zu Herder) in dieser Arbeit.

Besitze seiner Sprache bestehen“ bliebe, wogegen die „neu-lateinischen Völker mit aufgedrungenen Sprachen“ leben müssten.<sup>1159</sup> Jean Paul versucht dagegen, die permanenten Austausch- und Übernahmeprozesse zwischen gesprochenen Sprachen zu modellieren, von denen er die deutsche nicht ausnimmt. Er versteht den „sinnliche[n] Sprachtheil“ einer Sprache als „die sinnbildliche Bezeichnung des Übersinnlichen“ dieser Sprache (bzw. die sinnlich wahrnehmbaren Signifikanten einer Sprache als die symbolischen Bezeichner der Signifikate dieser Sprache) und erklärt darauf, dass „die [...] tote Sprache eines fremden Volks nur ihren sinnlichen Teil unmittelbar mitteilen“ könne, wobei aber „der geistige Sprachteil ohne Anschauung und fremd und tot“ bleiben müsse und für das „sprachannehmende“ Volk „bloß aus der Geschichte“ zu erlernen sei.<sup>1160</sup> Von „einer lebendigen Sprache“ dagegen könne ein anderes Volk sowohl „den *sinnlichen* Sprachteil“ als auch den „*sinnbildlichen*“ „unbeschadet [...] annehmen“,<sup>1161</sup>

[...] eben weil diese [adoptive Sprachwelt] sich ihre sinnbildliche Bedeutung [...] durch bloßen Verkehr der Gegenwart zubildet. Denn eben dieser Verkehr gab, ohne langes historisches Erklären, z. B. den römischen Einfuhr-Wörtern für den Gallier [...] durch die bloßen Zusammenstellungen im Lebenswechsel seine bestimmte, obwohl mit den Zeiten flüssige Bedeutung [...].

Die fremden *Sinnlichkeits*-Prägewörter, die ein Volk sich einverleibt, haften freilich an den sinnlichen Wirklichkeiten als Anschlagzettel fest; aber die *Sinnbildlichkeit*-Zeichen der Übersinnlichkeit nehmen eben [...] keine feste Beziehung an, weil das Geistige kein *Stehen* kennt [...]: was ist denn in diesen durch Zeiten seelenwandernden Wörtern noch von der alten historischen Sprach-Bedeutung übrig? Und hat sich dann nicht in diesem Falle das Volk die fremde Impf-Sprache selber neu- und wiedergeboren?<sup>1162</sup>

Die Bedeutungen von Wörtern sind demnach nicht fest gegeben, sondern sie bilden sich bei lebendigen Sprachen immer „durch die bloßen [synchronen, MH] Zusammenstellungen“ der Wörter konkret „im Lebenswechsel“ aus, durch ihre dynamisch zugewiesenen Relationen zu Dingen und zu anderen verwendeten Wörtern in der je aktuellen Verwendungsweise. Die „*Sinnlichkeits*-Prägewörter“ oder materiellen Bestandteile einer Sprache bleiben zwar weitestgehend fest bestehen, aber „das Geistige [kennt] kein *Stehen*“, es erhält sich (wie jedes Lebewesen) nur durch die permanente Aktualisierung, Wiederherstellung und sukzessive Veränderung der bestehenden Strukturen im permanenten Austausch der leibseelischen Bestandteile. Das von Jean Paul aus der substantivierten Form „Seelenwanderung“ zu einem Partizip veränderte Verb „[S]eelenwandern[ ]“ bezeichnet auch hier die ununterbrochenen sprachlichen Transfer- und Transformationsprozesse, welche die Bedeutungen der Wörter im diachronen Verlauf ihrer Wanderung durch verschiedenste individuelle und kollektive Subjekte verändert. Es verweist auf die

<sup>1159</sup> JEAN PAUL: Kleine Bücherschau [1825 posthum]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. II. Bd. 3. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] München u. Wien: Carl Hanser, 1978, S. 619–766, hier S. 698 (Abschnitt S. 688–703).

<sup>1160</sup> JEAN PAUL 1978: Bücherschau, S. 698.

<sup>1161</sup> JEAN PAUL 1978: Bücherschau, S. 698, 699, 699.

<sup>1162</sup> JEAN PAUL 1978: Bücherschau, S. 699 f.

Historizität aller Begriffe und Wortbedeutungen, auf ihr Gewachsende innerhalb sich sukzessive verändernder und allmählich in Vergessenheit geratener Kontexte; und es verweist auf eine lebendige, aktive Prägung von Wortbedeutungen im Gebrauch, die Jean Paul mit der kommunikationstheoretischen Verwendung des Seelenwanderungsbegriffs und der grammatikalischen Umdeutung des Terminus zudem exemplarisch und performativ vorführt. Wenn er hier nach der „alten historischen Sprach-Bedeutung“ fragt, geht es auch Jean Paul gerade nicht um die Rekonstruktion und Bewahrung einer womöglich ursprünglich gegebenen und besonders wertvollen, singulären Originalbedeutung, sondern um das Bewusstsein für die diachrone Veränderung aller Begriffe im Allgemeinen und für das prozessuale Gemachtsein der Wörter und Bedeutungen in ihrem Gebrauch durch die Subjekte. Es geht ihm um einen Einblick in die dynamische Struktur von Sprache und Bedeutungen und um einen reflektierten und produktiven Umgang mit derselben – als Sprachanalytiker wie als Dichter. Auch die Integration einer „fremde[n] Impfsprache“<sup>1163</sup> in den eigenen Sprach- und Denkleib eines anderen Volkes ist so immer zugleich der Versuch einer näherungsweise Wiederherstellung des Originals und eine Schöpfung von etwas Neuem, da eben nur Teile der fremden Sprache übernommen werden können und von bereits vorhanden eigenen Sprachteilen und eigenen (kulturellen) Erfahrungen ergänzt werden müssen, um wieder Leben und Bedeutung zu erhalten.

---

<sup>1163</sup>JEAN PAUL 1978: Bücherschau, S. 700.



## IV. Schlussbetrachtungen

Das im dritten Kapitel dargelegte natur- und kulturphilosophische Modell einer umfassenden Seelen- und Körperwanderung in der Welt lässt sich als Reaktion auf eine spezifische epistemologische Problemlage am Ende der Frühen Neuzeit beschreiben, welche innerhalb der Modellkontexte immer wieder artikuliert wird: die Wahrnehmung einer sich rapide verändernden und vergänglichen Welt, die Wahrnehmung einer zunehmenden Variabilität und Kontingenz der Dinge.<sup>1164</sup> Sieht man zunächst von dem postulierten regulativen Natur- und Kulturprinzip der Seelenwanderung ab, herrscht dabei insgesamt der Eindruck einer unendlichen „Variety“, einer „perpetual Vicissitude and Change of Things“ (Bulstrode); alle „Umwälzungen“ oder „Revolutionen der Erde“ erscheinen als „ewige Anfänge ohne Ende [...], ohne dauernde Absicht“ (Herder); alle „Gedanken und Begriffe“ stellen sich letztlich als genauso vergänglich wie alle geistigen „Individuen“ dar, die nach ihrem Auftauchen bald wieder „dahinsterben“ (Günderrode).<sup>1165</sup> Die naturalisierten Seelenwanderungsmodelle dienen offensichtlich dazu, diese Problemlage durch eine entsprechend angepasste Kosmologie zu kompensieren und aufzulösen. Die Auffassung einer nachhaltigen Unstetigkeit und Veränderung der Dinge in der Zeit steht implizit der Auffassung einer zeitlichen und genealogischen Kontinuität der Dinge gegenüber und ist damit offenbar auch ein Ausdruck der Entdeckung der geschichtlichen Tiefe aller Dinge, einer Historizität der Natur und der Kultur. Ein Grund für diese veränderte Wahrnehmung dürfte die zunehmende Erweiterung, Veränderung und Pluralisierung des Wissens in der Frühen Neuzeit sein; Umstände, die sich mit dem Empirismus des 18. Jahrhunderts nochmals rapide verstärken.<sup>1166</sup>

Die Vervielfältigung der Dinge und des Wissens über sie bewirkt aber offensichtlich nicht nur einen neuen, verzeitlichten Umgang mit den entdeckten Dingen, den gewonnenen Erkenntnissen und Daten hinsichtlich ihrer Klassifikation und ihrer entsprechenden Archivierung. Zusammen mit der einsetzenden Reflexion über diese Veränderung der Naturmodelle und Klassifikationssysteme, mit dem zunehmenden historischen Bewusstsein des Modell- anstatt Abbildcharakters der menschlichen Vorstellungen, Begriffe und Kategorien entsteht auch ein Bedarf an neuen Konzepten, welche diese subjektabhängige Ideengenerierung und Wissenstransformation beschreiben sollen. Anstatt davon auszugehen, dass das schon

---

<sup>1164</sup> Siehe vor allem Kap. III.1 und III.2 in dieser Arbeit.

<sup>1165</sup> BULSTRODE 1692: Transmigration, S. 5 f.; HERDER 1989: Ideen, S. 343 f.; GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 359.

<sup>1166</sup> Vgl. Wolf LEPENIES: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts. München: Hanser, 1976; KOSELLECK 1975: Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs.

vorhandene, überliefertes Wissen nur quantitativ zu erweitern und ansonsten statisch zu bewahren und an kommende Generationen zu vermitteln wäre, werden Wissen und Ideen nun als dynamisch aufgebaute gesellschaftliche Ressourcen verstanden, die durch die Subjekte zirkulieren und sich gerade erst in dieser Zirkulation erhalten und in ihrem wechselnden Gebrauch weiterentwickeln. Genau diese Prinzipien der dynamischen Zirkulation und Entwicklung der Ideen in ihrem Verlauf durch die Subjekte versuchen die Seelenwanderungstexte und -begriffe im ausgehenden 18. Jahrhundert darzulegen und ihrerseits zu befördern – und sie stehen damit nicht allein. Beispielsweise widmen sich auch Josias Ludwig Goschs „Fragmente über den Ideenumlauf“ von 1789 der Offenlegung und Beförderung dieser Prinzipien,<sup>1167</sup> und nicht zuletzt können die Projekte der neuen Hermeneutik um 1800 gleichfalls als eine Reaktion auf den erhöhten Bedarf an Modellen der dynamischen Wissen- und Ideengenerierung verstanden werden. Das Ziel dieser Projekte ist nun bekanntlich ebenfalls nicht mehr die Vermittlung von einzelnen Textaussagen und deren propositionalen Sinngehalten, sondern ein profundes Nachvollziehen und Verstehen des gesamten Produktionsaktes in seinen konkreten historischen Verknüpfungen und Bedingungen.<sup>1168</sup>

Zentral für all diese neuen Modellierungsbestrebungen ist die Vorstellung von der dynamischen Erhaltung und Reproduktion eines jeweiligen lebendigen Ganzen in der Zirkulation bzw. im Austausch der Elemente. Für die Seelenwanderungsbegriffe gilt diese Vorstellung nicht nur im Hinblick auf die Modellierung geistiger Zirkulationsprozesse, sondern gerade im Hinblick auf das zugrundeliegende naturphilosophische Modell des assimilativen Stoff- und Formkreislaufes und im Hinblick auf das entsprechende korpuskular-dynamische Erhaltungsmodell der Wesen, das speziell bei Locke, Leibniz und Baumgarten untersucht wurde. Dass es sich bei der Vorstellung von der Wanderung aller Seelen und Körper in der Natur zudem um Vorstellungen von einer umfassenden ökonomischen Zirkulationsordnung der Welt handelt, in der alles immer wieder eine Verwendung findet, darauf wurde ebenfalls bereits verwiesen.<sup>1169</sup> Andere Studien zur aufklärerischen Vorstellung der Ideenzirkulation schließen an diese Zusammenhänge an und verweisen einerseits auf das historische Bildfeld des freien Handels, der Geld- und Warenzirkulation als Grundlage jener Vorstellung, andererseits auf das medizinische Modell der Blutzirkulation seit Harvey und auf „selbstregulative organistische Umlaufmodel-

---

<sup>1167</sup> Vgl. Josias Ludwig GOSCH: *Fragmente über den Ideenumlauf*. Hrsg. von Georg Stanitzek und Hartmut Winkler. [Nachdr. d. Ausg. Kopenhagen 1789.] Berlin: Kadmos, 2006.

<sup>1168</sup> Vgl. Klaus WEIMAR: *Hermeneutik*<sub>1</sub>. In: Harald Fricke, Jan-Dirk Müller u. Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 2. Berlin u. New York: De Gruyter, 2000, S. 25–29, hier S. 27 f.; Matthias JUNG: *Hermeneutik zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2001, S. 56–67.

<sup>1169</sup> Siehe beispielsweise auf S. 272 f. u. 276 f. in dieser Arbeit.

le“, die sich vor allem in der Romantik durchsetzen.<sup>1170</sup> Entscheiden ist aber, dass es sich bei diesen Zirkulationsvorstellungen im 18. Jahrhundert nicht mehr um das Modell eines jeweils in sich geschlossenen Kreislaufs handelt, wie noch bei Harveys Modell der Blutzirkulation oder bei nationalökonomischen Ausgleichvorstellungen, sondern um das Modell eines wechselseitigen und selbstverstärkenden oder selbstregulierenden Austauschs mit der Umgebung im Sinne der assimilativen Nahrungsaufnahme – und das wird speziell an den naturphilosophischen Seelenwanderungsbegriffen sehr deutlich.<sup>1171</sup>

Gerade mit Hilfe dieses Modells von einer Erhaltung des lebendigen Ganzen in der offenen Zirkulation der Elemente gelingt es den Seelenwanderungsbegriffen und -theorien nun, das Problem der zunehmenden Variabilität und Kontingenz der Dinge in mehrerer Hinsicht zu kompensieren. Das, was für den Menschen wie eine unentwegte Neuschöpfung von Dingen aussieht, ist demnach im Grunde eine „continual Circulation“ und „Mutation of Things“, „a Transmigration of Bodies, as well as Spirits“ auf der Scala natuae und gehorcht dabei stets universalen Kreislauf- und Austauschgesetzen in der Natur: Alles wird stets Teil eines neuen Lebens, alles zerfällt immer wieder in seine Bestandteile und „is assimilated into the Nature of the Eater, and becomes part of himself“ (Bulstrode).<sup>1172</sup> Alles lebt somit in Teilen in einem anderen lebendigen Ganzen fort, verhilft damit erst zu einem anderen und im Idealfall höheren Leben. Alle „Elemente“ der Welt, auch „Gedanken und Begriffe“ sind daher als ein „Lebensstoff“ zu verstehen, der im Verlauf dieser natürlichen „Seelenwanderung“ stets „in andern Erscheinungen wieder[geboren]“ wird, bis „alles Lebensfähige in ihr [der Welt] ist lebendig geworden“ (Günderrode).<sup>1173</sup>

Mit Hilfe dieser Vorstellungen tragen die Seelenwanderungsmodelle im 18. Jahrhundert nicht nur zu einer Verzeitlichung und Dynamisierung der statischen Kategorien der Naturgeschichte (und speziell ihres Systems von der unendlichen Kette der Wesen) bei,<sup>1174</sup> sondern haben auch einen beachtlichen Anteil an der Verzeitlichung der geistes- oder kulturbezogenen Geschichtsschreibung. Die Seelenwanderung stellt sich als Denkfigur jeder geistigen Entwicklung auf der Basis der intersubjektiven Zirkulation der zugrundeliegenden körperlichen und geisti-

---

<sup>1170</sup> Harald SCHMIDT: Ideenzirkulation. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Dritte, aktualisierte u. erweit. Aufl. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2004, S. 275–276. Vgl. Joseph VOGL: Ökonomie und Zirkulation um 1800. In: Weimarer Beiträge 43:1 (1997), S. 69–78; SANDL/SCHMIDT 2002: Gedächtnis und Zirkulation; Georg STANITZEK und Hartmut WINKLER: Eine Medientheorie der Aufklärung. Vorwort. In: GOSCH 2006: Ideenumlauf, S. 7–34, hier S. 13 ff.; KOSCHORKE 1999: Körperströme.

<sup>1171</sup> Vgl. STANITZEK/WINKLER 2006: Vorwort, S. 13–16, die bei Gosch auf die Ursprünge der Zirkulationsfigur hinweisen, ohne dabei allerdings ein historisches Bild der assimilativen Nahrungsaufnahme zu verwenden. Mit Derrida sprechen sie aber von einer biologischen Abbaubarkeit (vgl. ebd., S. 15).

<sup>1172</sup> BULSTRODE 1692: Transmigration, S. 5 f. u. 108 f.

<sup>1173</sup> GÜNDERRODE 1990 [ca. 1805]: Briefe zweier Freunde, S. 359 f.

<sup>1174</sup> Siehe S. 284 f. in dieser Arbeit.

gen Elemente dar und vereinfacht so die Übertragung des Modells der Individualbiographie eines Menschen auf die kulturelle Entwicklung einzelner Völker, einzelner Ideen und anderer kollektiver Produkte wie beispielsweise der Odengattung und der Sprache, bis zur Entwicklung der Menschheit und des „Geistes“ der Welt als einem umfassenden kollektiven Zirkulationsganzen.<sup>1175</sup>

Aufgrund solcher neuen Denkfiguren, die es erlauben, jedes Natur- und Kulturphänomen als ein individuelles Leben mit einer eigenen Geschichte von Assimilations- oder Austauschbeziehungen zu betrachten, kann Herder bereits 1768 in seiner Auseinandersetzung mit Thomas Abbts Schriften die Abfassung einer umfassenden und noch nicht dagewesenen „Geschichte der Schriftsteller [...] der Wissenschaften, und des menschlichen Verstandes“<sup>1176</sup> planen. In solchen kulturphilosophischen Anwendungsbereichen überschneiden sich die Seelenwanderungsbegriffe von daher schon früh mit den sich dann vor allem um 1800 verbreitenden Vorstellungen von einer neuen und noch zu schreibenden Lehre von der Geschichte des sich entwickelnden „Zeitgeistes“ oder „objektiven Geistes“, die von den historischen Manifestationen kollektiver geistiger Produkte im Verlauf der Zeit handeln soll.<sup>1177</sup> „Systeme, Ideen und Meinungen“ werden dort ebenfalls als „Organismus“ und als „höheres Leben“ für sich aufgefasst; und entstehen soll ebenfalls eine Geschichte der Ideen bzw. eine intersubjektive „Geistesgeschichte“ analog zur Naturgeschichte, die ganz entsprechend auf den Gesetzen einer „Geisteschemie“ oder „Geistesphysik“ basieren soll.<sup>1178</sup>

Entsprechend zu diesen veränderten Natur- und Kulturmodellen wenden sich dabei auch die hermeneutischen Gegenstände und Verfahren insgesamt von der Analyse einzelner Stellen zu einer Ästhetik des jeweiligen lebendigen Ganzen,<sup>1179</sup> das nun als ein erst im Ideenaustausch und damit auch im historischen Verstehensprozess gewachsenes Ganzes verstanden wird. Schon im Beispiel Herders gehen die hermeneutischen Absichten nicht mehr dahin, die einzelnen Inhalte von Abbts Schriften zu vermitteln. Das Textinteresse gilt nun vielmehr einer bestimmten Extraktion der Seele des Autors. Ziel ist auch hier nicht ein statisches, als „tot“ aufgefasstes Bild derselben für das Gedächtnis, sondern es geht bei der „wahre[n] Metempsychosis und Wanderung der Seele“ darum, „daß der Geist dieses verstor-

---

<sup>1175</sup> Vgl. Herders Begriffe von der „Metempsychosis der Ode“ (HERDER 1985 [1765]: Ode, S. 79) und von der „ganz natürliche[n] Metempsychose der Sprachen“ (HERDER 1985 [1766]: Neuere deutsche Literatur, S. 186) auf S. 340 in dieser Arbeit. Siehe sonst vor allem Kap. II.7 und III.7 in dieser Arbeit.

<sup>1176</sup> HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 580.

<sup>1177</sup> Begriffe von Joseph Neeb und Friedrich Ast, zitiert nach Lutz GELDSETZER: Geistesgeschichte. In: HWPh. Bd. 3. 1974, Sp. 207–210, hier Sp. 208.

<sup>1178</sup> Begriffe von Friedrich Ast, Ignaz Paul Vitalis Troxler und Friedrich Schlegel, zitiert nach GELDSETZER 1974: Geistesgeschichte, Sp. 208.

<sup>1179</sup> Zur Vorgeschichte vgl. Lutz DANNEBERG: Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin u. New York: de Gruyter, 2003.

benen Weisen uns belebe“; es geht darum, „*wie sie zu sein*“, die gesamte schöpferische „Denkart“ und „Methode“ des Autors als Leser in sich zu reproduzieren und damit als ein lebendiges Prinzip zu erhalten.<sup>1180</sup> Bekanntlich systematisiert Schleiermacher solche neuen hermeneutischen Ansätze zu einer Reproduktion der ursprünglichen Ideenproduktion, indem er auf den Wechselbezug zwischen dem (kollektiven) grammatischen und dem (individuellen) psychologischen Ausdrucksgeschehen der Sprache in jeder konkreten Rede verweist.<sup>1181</sup>

Nicht nur die Gegenstände, sondern auch die Verfahren der Hermeneutik werden also als ein „Leben“ und ein „Organismus“, als ein lebendiges Prinzip verstanden: Diese Hermeneutik geht von Texten als Ausdruck historisch gewachsener Ideen aus und erzeugt auf diesem Verstehenswege weitere Texte und Ideen, die später als historische Produkte verstanden werden können und so fort.<sup>1182</sup> Der verstehende Nachvollzug der dynamischen Ideen- oder Geistesgeschichte erscheint seinerseits als die natürliche bzw. naturgemäße Fortsetzung dieser Geistesgeschichte. Vorstellungen von Leben und Verstehen durchdringen sich hier also. Jürgen Fohrmann spricht treffend von einer sich um 1800 herausbildenden „Hermeneutik des Lebens“, die „den Lebensbegriff benötigte, um die Temporalisierung und die Komplexität der ‚verstehenden Operationen‘ zu sichern“, und die „den wechselseitigen [mündlichen, MH] Austausch zum Konstituens von Bildung als (Ich-)Bildung erklärt“.<sup>1183</sup> Der historische Lebensbegriff wird von Fohrmann allerdings nicht über vage idealistische Kraft-, Bildungs- und Bewegungstermini hinaus präzisiert und nicht mit konkreten historischen Naturmodellen in Zusammenhang gebracht. Ganz entscheidend ist hier aber jene dargelegte selbstreferenzielle Zirkulationsstruktur der Assimilation, wie sie schon im 18. Jahrhundert als wesentlich für alle Lebensformen diskutiert wird: In der Natur und Kultur erhält und entwickelt sich danach jedes Ganze ausschließlich im beständigen Austausch der Teile; jedes individuelle Leben existiert nur in der auseinandersetzenen Aufnahme und

---

<sup>1180</sup> HERDER 1993 [1768]: Thomas Abbts Schriften, S. 569 f., 579 u. 577.

<sup>1181</sup> Vgl. beispielsweise JUNG 2001: Hermeneutik, S. 64.

<sup>1182</sup> Besonders auffällig zeigt sich diese Tendenz bei Friedrich Schlegel und bei Friedrich Ast (vgl. Denis THOUARD: Der unmögliche Abschluss. Schlegel, Wolf und die Kunst der Diaskeuasten. In: Christian Benne u. Ulrich Breuer (Hg.): Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte. Paderborn: Schöningh, 2011, S. 41–61; Joachim WACH: Das Verstehen. Grundzüge der Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Repr. Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1926–1933. Hildesheim: Olms, 1966, Bd. 1, S. 39 ff.). Für die Hinweise auf Ast und Schlegel sowie für die herzliche Unterstützung und Gesprächsbereitschaft bedanke ich mich bei Mirco Limpinsel, der zur Geschichte der Hermeneutik um 1800 insgesamt klärende Einsichten und Anregungen beigetragen hat (vgl. Mirco LIMPINSEL: Angemessenheit und Unangemessenheit. Studien zu einem hermeneutischen Topos. Diss. Freie Universität Berlin, 2011, S. 111–115, 129–131, zur Tendenz bei Schlegel und Ast).

<sup>1183</sup> Jürgen FOHRMANN: Hermeneutik des Lebens. In: Jörg Schönert u. Friedrich Vollhardt (Hg.): Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen. Berlin u. New York: de Gruyter, 2005, S. 425–441, hier S. 438 u. 427.

Einverleibung der jeweiligen Umwelt, in einer Reproduktion der Umwelt im eigenen Selbst und in einer Reproduktion des eigenen Selbst in der Umwelt.

In ihrem Changieren zwischen einem umfassenden Bildungsmodell der Natur und Kultur und einem psychologischen Selbstbildungsprinzip nehmen die Seelenwanderungstheorien und -begriffe genau die Stelle dieser zentralen Denkfigur ein. Der beständige Wechsel aus Zerlegen und Wiederausammensetzen, aus Auflösung und Assimilation erscheint hier als universales Strukturprinzip allen Lebens, das sich schöpfend und transformierend durch die Reiche der Natur und durch die Geschichte erstreckt und dabei immer höhere Formen der Materie und des Geistes hervorbringt. Die Fähigkeit zur vegetativen, körperlichen Einverleibung und Verarbeitung der Welt (zu einem Teil des eigenen Körpers) ist die Voraussetzung für eine höhere, sensitive Zersetzung und innere Synthese der Welt (als ein Sinnesabbild), und diese ermöglicht erst die intellektuelle Aneignung und Reproduktion der Welt (als Vorstellung und Teil des menschlichen Geistes).<sup>1184</sup> Genau vor diesem Verständnis begreift sich auch die idealistische Philosophie als ein von den Strukturen des Lebens notwendig hervorgebrachtes Organ zu deren metareflexiver Selbst- und Weiterverarbeitung.<sup>1185</sup> Insofern verwundert es nicht, dass die Seelenwanderung im 18. Jahrhundert einerseits als Bezeichnung für verschiedenste historische Austausch-, Überlieferungs- und Transformationsprozesse verwendet wird, andererseits aber immer wieder auch das hermeneutische Verfahren bezeichnet, mit dem solche konkreten historischen Prozesse retrospektiv nachvollzogen werden. So wie die Seelenwanderungstheorien und -begriffe jeden ihrer Gegenstände als ein lebendiges Ganzes in konstitutiven Austauschbeziehungen mit seiner Umwelt betrachten, insistieren sie selbst immer wieder auf ein lebhaftes, nachdenkendes und nachfühlendes Verstehen und Vermitteln, das dem lebendigen Gegenstand Rechnung trägt und es selbst als ein Lebendiges fortsetzt. Auch das Verstehen stellt sich in diesem Sinne als ein sukzessiver und zyklisch angelegter Austausch zwischen dem verstehenden Subjekt und dem verstandenen Objekt dar, bei dem sich analytische und synthetisierende Verstehensschritte abwechseln, um sich der ursprünglichen Lebens- und Austauschgeschichte immer mehr anzunähern. Alle Dinge existieren nur aufgrund ihrer eigenen Austauschgeschichte, die

---

<sup>1184</sup> Siehe S. 296 u. 305 f. in dieser Arbeit.

<sup>1185</sup> Vgl. z. B. Friedrich AST: Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landshut: Joseph Thomann, 1807, S. 1 f.: „So wie sich die Ideen entwickelt, ausgebildet und aufgelöst haben, muß die Geschichte [der Philosophie] sie vortragen, wenn sie ein geistiges Abbild ihres zeitlichen Lebens entwerfen will. Jede Offenbarung des philosophirenden Geistes der Menschheit muß sie also nach ihrer Besonderheit darstellen, und die zerstreuten, verschiedenartigen Bildungen in der höheren Einheit, in welcher alle leben, wieder zusammenfassen: in der Idee der Philosophie [...]. / [...] [D]ie verschiedenen Systeme, Ideen, Grundsätze und Meinungen [...] sind die besonderen Formen und Bildungen, durch welche der Eine Geist in das zeitliche Leben hervorgetreten ist, um sein [...] ewig unerreichbares Wesen offenbar zu machen. Sie sind die Verkörperungen und Menschwerdungen des Geistes [...].“

ein Abbild ihrer eigenen Bemühungen um eine Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt ist.

Im Hinblick auf das Modell einer konstitutiven Austausch- und Einschreibungsbeziehung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, dem Individuellen und dem Allgemeinen ist es also nur konsequent, dass die untersuchten Seelenwanderungstheorien und Seelenwanderungsbegriffe des ausgehenden 18. Jahrhunderts durchgehend als Denkfiguren des hermeneutischen Zirkels erscheinen. So heißt es am Ende von Schillers Dissertation vor dem Hintergrund der Vorstellung von der Lesbarkeit der Welt:

Die Materie zerfällt in ihre letzten Elemente wieder, die nun [...] durch die Reiche der Natur wandern, andern Absichten zu dienen. Die Seele fährt fort, in anderen Kreisen ihre Denkkraft zu üben und das Universum von andern Seiten zu beschauen. Man kann freilich sagen, dass sie diese Sphäre im geringsten noch nicht erschöpft hat, dass sie solche vollkommener hätte verlassen können; aber weiß man denn, daß diese Sphäre für immer verloren ist? Wir legen izo manches Buch weg, das wir nicht verstehen, aber vielleicht verstehen wir es in einigen Jahren besser.<sup>1186</sup>

Eine entsprechende Figur des hermeneutischen Zirkels ergibt sich auch aus den dezidierten Seelenwanderungstheorien der 1780er Jahre. Theoretisch sollen die wiederholten Leben jedem Subjekt demnach ebenfalls dazu dienen, allmählich immer umfassendere, perspektivenreichere Vorstellungen von den einzelnen Dingen und ihren Gesamtzusammenhängen zu erlangen und so ein immer besseres Verständnis von der gesamten Welt und sich selbst zu gewinnen. Das Verstehen von Teilen wächst demnach mit dem Verstehen des Ganzen und das Verstehen des Ganzen mit dem Verstehen der Teile immer weiter fort. Gerade das exponierte Konzept des Glückseligkeitsgemäldes und die Debatte um das notwendige Vergessen von Vorurteilen verdeutlichen diesbezüglich, dass jedes Verstehen von Dingen immer auf einem bereits vorhandenen Vorverständnis im Subjekt beruht, auf einer (heuristischen) Antizipation des unbekanntes Ganzen, auf einer leitenden Modellvorstellung, die dann in wiederholten Durchläufen an den realen Einzeldingen und Erfahrungen und möglichst aus vielen unterschiedlichen Perspektiven überprüft und bei Bedarf erneut zerlegt und anders zusammengesetzt werden muss. Im Hinblick auf das Verstehenssubjekt erscheint jedes Verstehen also als bestimmt von dem subjektiven Erfahrungs- und Vorstellungshorizont oder „Gesichtskreis“<sup>1187</sup>, der in seiner gestaltenden, die Einzelfälle in bestimmter Weise synthetisierenden Dimension reflektierend miteinbezogen werden muss. Und im Hinblick auf das Objekt des Verstehens und die unmöglich vollständige Einsicht in alle Entstehungszusammenhänge erscheint jedes Verstehen andererseits als ein potenziell unabschließbarer Verbesserungsprozess.

---

<sup>1186</sup> SCHILLER 1992 [1780]: Zusammenhang der tierischen Natur, S. 162 f.

<sup>1187</sup> SCHLOSSER 1785: Ueber Shaftsbury, S. 257, siehe S. 131 f. in dieser Arbeit.

Auf die explizite pragmatische Dimension dieser ins spekulative Jenseits ausgedehnten Erkenntnistheorie weisen die Texte mehr oder weniger deutlich hin: Schon die bloße Vorstellung von solchen wiederholten Leben und Erkenntnisprinzipien soll dazu dienen, den fiktiven Dialogpartnern und damit auch den realen Lesern zu einer entsprechenden Einsicht in die Universalität dieses zirkulären hermeneutischen Prinzips zu verhelfen, um es folglich schon im Diesseits möglichst bewusst bei allen Erkenntnisprozessen anzuwenden. Die pragmatische Bedeutung der Seelenwanderung als Denkfigur für derartige hermeneutischen Prinzipien stellt sich aber auch an den poetologischen gebrauchten Seelenwanderungsbegriffen dar, die sich allesamt ausdrücklich mit dem imaginativen Hineinversetzen in die Lage des anderen und mit dem verstehenden Nachvollzug der veränderten Situation der Ideenentstehung befassen. Auch dort wird sehr deutlich, dass das Verstehen des Anderen tatsächlich immer auf einer kreativen Anteilnahme des eigenen Subjekts beruht und auf einem Prozess des wechselseitigen analytischen Herausnehmens und synthetisierenden Hineingebens von Eigenschaften. Verstehen setzt demnach eine Liebe des verstehenden Subjekts zum Anderen voraus – so wird es dort immer wieder formuliert –, eine Öffnung des eigenen Selbst. Das Verstehen des Fremden basiert immer auf einer gemeinsamen Grundlage, einer Wesensgleichheit, die von dem verstehenden Subjekt zumindest als heuristische Annahme in das zu verstehende Fremde projiziert werden muss, um den selbstrevidierenden hermeneutischen Annäherungsprozess in Gang zu setzen.<sup>1188</sup> Das gewünschte Verstehen des Anderen, das in den Begriffen der Seelenwanderung zunächst wie der kurze, passive Moment einer gelungenen direkten geistigen Übertragung erscheinen mag, stellt sich daher im Grunde immer als ein derart sukzessiver und prinzipiell unabschließbarer, spiralförmiger Annäherungsprozess des verstehenden Subjekts an das zu verstehende Andere dar, bei dem die eigenen Vorstellungen vom Anderen Schritt für Schritt und möglichst aktiv anhand der vorhandenen Einzelerfahrungen korrigiert werden müssen. Insofern bleibt die intellektuelle Aneignung auch hier dem Prozess der vegetativen Aneignung von Nahrung eng verwandt, der ebenfalls niemals sprunghaft vollzogen, sondern nur auf der Basis bereits vorangegangener Zersetzungs- und Zusammensetzungsschritte erfolgen kann und dabei immer mit Transformationsgeschichten des assimilierten und des assimilierenden Selbst einhergeht.

---

<sup>1188</sup> Siehe S. 311 ff. in dieser Arbeit.



# Literaturverzeichnis

## 1. Quellen

### 1.1 Unaufgelöste Anonyma

- Aistheterium, Sensorium commune. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): Universal Lexicon. Bd. 1: A–Am. Halle und Leipzig: Zedler, 1732, Sp. 888
- Animus, das Gemüth, der Sinn, die Hertzhaftigkeit, der Verstand, die Meynung, der Vorsatz, die Absicht. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): Universal Lexicon. Bd. 2: An–Az. Halle u. Leipzig: Zedler, 1732, Sp. 338–339
- Aristogiton an Phädrias. Beschluß des Beweises von Gott durch die Thier-schöpfung. In: Hyperboreische Briefe 5 (1789), S. 231–236
- Aristogiton an Phädrias. Es ist ein Gott. In: Hyperboreische Briefe 5 (1789), S. 211–216
- Aristogiton an Phädrias. Etwas von Polypen. In: Hyperboreische Briefe 3 (1788), S. 195–200
- Aristogiton an Phädrias. Gott und die Welt. In: Hyperboreische Briefe 1 (1788), S. 279–283
- Aristogiton an Phädrias. Hofnungen oder Träume. In: Hyperboreische Briefe 4 (1789), S. 178–200
- Aristogiton an Phädrias. Palingenesie. In: Hyperboreische Briefe 3 (1788), S. 14–17
- Aristogiton an Phädrias. Von der Kunst, ohne Kopf zu reden. In: Hyperboreische Briefe 6 (1790), S. 329–334
- Basel, bey Serini: Johann Georg Schlossers kleine Schriften. Vierter Theil. 1785. 323 S. 8. Fünfter Teil. 1787. 287 S. Rezension in: Allgemeine Literatur-Zeitung 3:179 (26ten Julius 1788), Sp. 241–248
- Bey Serini: Ueber die Seelenwanderung, von Joh. Georg Schlosser. 1781. 46 S. Octav. Rezension in: Göttingische gelehrte Anzeigen 1:34 (März 1782), S. 275–280
- Beyträge zur Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig: Buchhandlung der Gelehrten, 1785
- Brenno, Opera seria composta e dedicata alla Sua Maesta Federico Guglielmo III, Re die Prussia da Giov. Feder. Reichardt, Maestro die Capella di S. M. fudetta. 309 S. Folio. Rezension in: Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung 5:290 (1808), Sp. 483–488
- Der Enthusiast. In: Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch [...]. Erster Theil: A–E. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leipzig: Johann Gottlob Immanuel Breitkopf, Sohn und Co., 1793, Sp. 1827

- Der Instinct. In: Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch [...]. Zweyter Theil: F–L. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leipzig: Johann Gottlob Immanuel Breitkopf, Sohn und Co., 1796, Sp. 1388
- Der Seelenwanderer, oder Der polnische Fündling. Eine Gnomengeschichte. Altona u. Leipzig: J. H. Kaven, 1790
- Die Schwärmerey. In: Johann Christoph Adelung. Dritter Theil: M–Scr. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leipzig: Johann Gottlob Immanuel Breitkopf, Sohn und Co., 1798, Sp. 1717
- Einbildung. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.) Universal-Lexikon. Bd. 8: E. Halle u. Leipzig: Zedler, 1734, Sp. 533
- Einbildungs-Krafft. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): Universal Lexicon. Bd. 8: E. Halle u. Leipzig: Zedler, 1734, Sp. 533–538
- Fermentation, Gährung. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.) : Universal Lexicon. Bd. 9: F. Halle und Leipzig: Zedler, 1735, Sp. 578–579
- Halle, b. Gebauer: Die allgemeine Welthistorie – in einem vollständigen und pragmatischen Auszuge. Verfasset von Joh. Friedrich Le Bret. Neue Historie XXVII B. 1790. Rezension in: Allgemeine Literatur-Zeitung 1 (1792), Sp. 411
- Läutern. In: Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch [...]. Zweyter Theil: F–L. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leipzig: Johann Gottlob Immanuel Breitkopf, Sohn und Co., 1796, Sp. 1950
- Läutern. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): Universal Lexicon. Bd. 16: L[a]–Le[ir]. Halle u. Leipzig: Zedler, 1737, Sp. 212
- Phädrias an Aristogiton. Etwas von Reihen. In: Hyperboreische Briefe 3 (1788), S. 94–96
- Probe des Hindugesetzbuchs oder Verordnungen des Menu. Aus dem 12ten Kapitel. Ueber die Seelenwanderung. Rezension in: Der neue Teutsche Merkur 1:3 (1797), S. 236–247
- Seelen-Wanderung. In: Johann Georg Walch (Hg.): Philosophisches Lexicon. Leipzig: Johann Friedrich Gleditschens Sohn, 1726, Sp. 2343–2348
- Sensualismus. In: Wilhelm Traugott Krug (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft bearbeitet. Band 3: N bis Sp. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1828, S. 661–662
- Ueber die ägyptisch-pythagorische Lehre von der Seelenwanderung, einem Symbole der Unsterblichkeit der Seele. In: Monatsschrift für Deutsche 2 (1802), S. 303–308
- Ueber die Seelenwanderung. Von Johann Georg Schlosser. Basel, bey C. A. Serini. 1781. In 8. 46 Seiten. Rezension in: Allgemeine deutsche Bibliothek 50:2 (1782), S. 460–463

Von der Seelen Wanderung. In: Hannoverisches Magazin 1:38 (1763), Sp. 603–608  
Wiederbringung aller Dinge. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): Universal Lexicon.  
Bd. 55: Wene–Wiee, Halle u. Leipzig: Zedler, 1748, Sp. 1908–1994  
Wiederherstellung Wiederzeugung Palingenesia. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.):  
Universal Lexicon. Bd. 55: Wene–Wiee, Halle u. Leipzig: Zedler, 1748, Sp. 2097

## 1.2 Autoren

ADELUNG, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen [...]. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. 4 Bde. Leipzig: Johann Gottlob Immanuel Breitkopf, Sohn und Co., 1793–1801, Supplementbd. 1818

AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius: Magische Werke [...]. Zum ersten Male vollständig in's Deutsche übersetzt. Vollständig in fünf Theilen, mit einer Menge Abbildungen. Stuttgart: J. Scheible, 1855–1857

AST, Friedrich: Grundriss einer Geschichte der Philosophie. Landshut: Joseph Thomann, 1807

[BAHRDT, Carl Friedrich:] Zamor oder der Mann aus dem Monde[,] kein bloßer Roman. Berlin: Myliussche Buchhandlung, 1787

BARDILI, C. G.: Ursprung der Begriffe von Unsterblichkeit und Seelenwanderung. In: Berlinische Monatschrift 19:1 (1792), S. 106–128

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb: Metaphysik. [Ins Deutsche übersetzt u. gekürzt v. Georg Friedrich Meier.] Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde, 1766

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb: Metaphysica. 7. Aufl. Halle im Magdeburgischen: Hemmerde, 1779

[BEYSCHLAG, Daniel Eberhard:] Fragment über die Seelenwanderung. Unserem Dinter zu Seiner Magisterpromotion. Leipzig: Sommersche Buchdruckerei, 1782

BLUMENBACH, Johann Friedrich: Über den Bildungstrieb (Nisus formativus) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduction. In: Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur 1:5 (1780), S. 247–266

BODE, Johann Joachim Christoph: Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787. Hrsg. sowie mit einer Einleitung, Anmerkungen, einem Register u. einem dokumentarischen Anhang versehen v. Hermann Schüttler. München: ars una, 1994

BONNET, Charles: Analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Zusätzen vermehrt von Christian Gottfried Schütz. Zweyter Band. Bremen u. Leipzig: Johann Henrich Cramers, 1771

- BONNET, Charles: Betrachtungen über die organisirten Körper worin von ihrem Ursprunge, von ihrer Entwicklung von ihrer Reproduktion u.s.w. gehandelt wird, und alles, was die Naturgeschichte davon gewisses und interessantes liefert, kurz zusammengefasst ist. Übers. v. Johann August Ephraim Goeze. Lemgo: Meyersche Buchhandlung, 1775 [franz. Orig. als: ders.: *Considérations sur les corps organisés, où l'on traite de leur origine, de leur développement, de leur reproduction, etc.* [...]. Amsterdam: M. M. Rey, 1762]
- [BONNET, Charles:] *Essay de Psychologie, ou considérations sur les opérations de l'âme* [...]. London 1755. Rezension in: *Philosophische Bibliothek* 8, Heft 5 (1755), S. 385–419
- BONNET, Charles: *Philosophische Palingenesie. Oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen. Als ein Anhang zu den letztern Schriften des Verfassers; und welcher insonderheit das Wesentliche seiner Untersuchungen über das Christenthum enthält. Aus d. Franz. übers. u. m. Anm. hrsg. v. Johann Caspar Lavater. [Zwei Teile in zwei Bänden.]* Zürich: Orell, Geßner, Füeßli u. Co., 1769 [zweiter Teil!] u. 1770 [erster Teil!] [franz. Orig. als: ders.: *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'Etat passé et sur l'Etat futur des Etres vivans. Ouvrage destiné à servir de Supplément aux derniers Écrits de l'Auteur, et qui contient principalement le Précis de ses Recherches sur le Christianisme par C. Bonnet, de diverses Académies. Tome Premier.* Genf: Claude Philibert & Barthelemi Chirol, 1770]
- BRUCKER, Johann Jakob: *Historia critica philosophiae*. [2., erw. Aufl.] Leipzig: Weidmann u. Reich, 1766–1767 [1. Aufl. Leipzig 1742–1744]
- BRUCKER, Johann Jakob: *Kurtze Fragen Aus der Philosophischen Historie. Von Anfang der Welt, Biß auf die Geburt Christi, Mit Ausführlichen Anmerckungen erläutert.* 8 Bde. Ulm: Daniel Bartholomäi und Sohn, 1731–1737.
- BRUNO, Giordano: *Die Kabbala des Pegasus.* Übers. u. hrsg. v. Kai Neubauer. Mit einer Einl. v. Michele Ciliberto. Hamburg: Felix Meiner, 2000 (*Philosophische Bibliothek*; 528)
- BULSTRODE, Whitelocke: *An Essay of Transmigration, In Defence of Pythagoras, or, a Discourse of Natural Philosophy.* London: Tho. Basset, 1692
- CHRISTIANUS Democritus [= Johann Conrad Dippel]: *Die Kranckheit und Artzney Des Thierischen-Sinnlichen Lebens, wie solche nach ihren eigentl. Untersuchung etc. rein hergestellt worden.* [...] Erstmals lateinisch zu Leiden in Holland [...] 1711 der Welt bekannt gegeben. Nachmahls uff Begehren [...] in die hochteutsche Sprache übersetzt von Polycarpo Chrysostomo [= Georg Christoph Brendel]. Franckfurt und Leipzig 1727
- CONWAY, Anne: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy.* Translated and edited by Allison P. Coudert u. Taylor Corse. Cambridge: Cambridge

- University Press, 1996 [Neudruck von: Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae. Amsterdam: M. Brown, 1690, mit abweichender Paginierung]
- [CONZ, Karl Philipp:] Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1791
- DELIUS, Heinrich Friedrich: Theorie und nützlicher Gebrauch des Satzes in der Artzneykunst; daß nämlich auf eine Empfindung eine Bewegung folge, so der Empfindung proportional ist. In: Hamburgisches Magazin 16:2 (1756), S. 191–217
- DENIS, Johann Michael Kosmas Peter: Einleitung in die Bücherkunde. Zweyter Theil. Literargeschichte. 2. verb. Aufl. Wien: Johann Thomas Edlen von Trattnern, 1796
- DESCARTES, René: Dioptrik. [Übersetzt u. kommentiert] v. Gertrud Leisegang. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1954 [in Auszügen wiederabgedruckt in: Lambert Wiesing (Hg.): Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002, S. 65–73]
- DESCARTES, René: Die Leidenschaften der Seele. Französisch–deutsch. Hrsg. u. übers. v. Klaus Hammacher. 2., durchges. Aufl. Hamburg: Meiner, 1996
- DOW, Alexander: Die Geschichte von Hindustan. Aus dem Persischen. Nach der zweyten verb. engl. Ausg. in Deutsche übers. Leipzig: Johann Friedrich Junius, 1772
- DOW, Alexander: The History of Hindostan; from the earliest Account of Time, to the Death of Akbar; translated from the Persian of Mahummud Casim Ferishta of Delhi: together with a Dissertation concerning the Religion and Philosophy of the Brahmins; with an Appendix, containing the History of the Mogul Empire, from its Decline in the Reign of Mahummud Shaw, to the present Times. 3 Bde. London: T. Becket u. P. A De Hendt, 1768
- DUMONCHAUX, Pierre-Antoine-Joseph: Medicinische Anekdoten, 1. Theil, Frankfurt/Leipzig: Göbhardt, 1767
- EBERLIN, Philipp: Über die Seelenwanderung und den Seelenschlaf. Schaffhausen: Hurterische Buchhandlung, 1782
- FERBER, Carl Christoph: Grundriß der Vernunftlehre, zum Gebrauch der Vorlesungen. Helmstedt: Johann Heinrich Kühnlins, 1774
- GOETHE, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. [Zwei Abteilungen.] Vierzig Bde. Hrsg. v. Hendrik Birus, Dieter Borchmeyr, Karl Eibl. u. a. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1987–1999
- GOETHE, Johann Wolfgang/REICHARDT, Johann Friedrich: Briefwechsel. Hrsg. und kommentiert von Volkmar Braunbehrens, Gabriele Busch-Salmen, Walter Salmen. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 2002

- GOSCH, Josias Ludwig: Fragmente über den Ideenumlauf. Hrsg. von Georg Stanitzek und Hartmut Winkler. [Nachdr. d. Ausg. Kopenhagen 1789.] Berlin: Kadmos, 2006
- GOTTSCHED, Johann Christoph: Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, Darinn alle Philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden, Zum Gebrauch Academischer Lectionen entworfen. Erster, Theoretischer Theil. Mit Kupfern. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf, 1733
- GROSSE, Carl: Helim, oder Ueber die Seelenwanderung. Zittau u. Leipzig: Johann David Schöps, 1789
- GÜNDERRODE, Karoline von: Briefe zweier Freunde [ca. 1805]. In: Dies.: Sämtliche Werke und ausgewählte Studien. Historisch-Kritische Ausg. Hrsg. v. Walter Morgenthaler. Unter Mitarbeit vo. Karin Obermeier und Marianne Graf. Bd. 1: Texte. Basel u. Frankfurt a. M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1990, S. 350–362
- HALLER, Albrecht von: Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers. Fünfter Band: Die äusserlichen und innerlichen Sinne. Aus dem Lateinischen übersezt von Johann Samuel Hallen. Berlin und Leipzig: Christian Friedrich Voß, 1772
- HAMANN, Johann Georg: Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile [1759]. In: Ders.: Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce. Mit einem Kommentar hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart: Reclam, 1987, S. 3–73
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Erstes Heft. Jena: Seidler, 1801
- HELMONT, Franciscus Mercurius van: Seder Olam: or the Order, Series, or Succession of all the Ages, Periods, and Times of the Whole World is Theologically, Philosophically, and Chronologically Explicated and Stated. Also the Hypothesis of Pre-existency and Revolution of Human Souls. Together with the Thousand Years Reign of Christi on the Earth, probably evinced, and deliver'd in an Historical Enarration thereof, according to the Holy Scriptures [...]. Translated out of Latin by J. Clark. London: Sarah Howkins, 1694
- [HELMONT, Franciscus Mercurius van:] Two Hundred Queries Moderately propounded Concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls, and its Conformity to the Truths of Christianity. London: Kettlewell, 1684
- HELVÉTIUS, Claude Adrien: Diskurs über den Geist des Menschen. Aus dem Französischen mit einer Vorrede v. Johann Christoph Gottsched. Leipzig u. Liegnitz: David Siegert, 1760

- HENNINGS, Justus Christian: Kritisch historisches Lehrbuch der theoretischen Philosophie. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1774
- HERDER, Johann Gottfried: Fragmente einer Abhandlung über die Ode [1765]. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Frühe Schriften 1764–1772. Hrsg. v. Ulrich Gaier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985, S. 77–96
- HERDER, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 6. Hrsg. v. Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1989
- HERDER, Johann Gottfried: Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen. Mit einigen erläuternden Belegen [1797]. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800. Hrsg. v. Hans Dietrich Irmischer. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1998, S. 257–282
- HERDER, Johann Gottfried: Sämmtliche Werke. Hrsg. v. Bernhard Suphan. 32 Bde. Berlin: Weidman, 1877–1899. Bd. 33 hrsg. v. Reinhold Steig. Berlin: Weidman, 1913
- HERDER, Johann Gottfried: Tithon und Aurora [1792]. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800. Hrsg. v. Hans Dietrich Irmischer. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1998, S. 221–239
- HERDER, Johann Gottfried: Über die menschliche Unsterblichkeit. Eine Vorlesung [1791]. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 8: Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800. Hrsg. v. Hans Dietrich Irmischer. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1998, S. 203–219
- HERDER, Johann Gottfried: Über die neuere deutsche Literatur. Erste Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 1: Hrsg. v. Ulrich Gaier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985, S. 161–259
- [HERDER, Johann Gottfried:] Ueber die Seelenwandrung. Drei Gespräche. In: Der Teutsche Merkur 1782 (1. Viertelj., Feb.), S. 12–54 u. S. 96–123 [Überarbeiteter Neudruck als Johann Gottfried Herder: Ueber die Seelenwandrung. Drey Gespräche. In: Ders.: Zerstreute Blätter. Erste Sammlung. Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 1785, S. 215–308]
- HERDER, Johann Gottfried: Ueber Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet. Erstes Stück [1768]. In: FHA, Bd. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781. Hrsg. v. Gunter E. Grimm. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, S. 565–608
- HERDER, Johann Gottfried: Vom Erkennen und Empfinden, den zwo Haupträften der menschlichen Seele [Fassung 1775]. In: Ders.: Werke. Hrsg. v. Wolfgang Pross. Bd. 2: Herder und die Anthropologie der Aufklärung. München u. Wien: Carl Hanser, 1987, S. 580–663

- HERDER, Johann Gottfried: Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Martin Bollacher, Jürgen Brummack, Ulrich Gaier u. a. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985–2000
- HERDER, Johann Gottfried: Werke. Hrsg. v. Wolfgang Pross. [Vier Bde.] München u. Wien: Carl Hanser, 1984–2002
- HERDER, Johann Gottfried: Zerstreute Blätter. [Sechs Sammlungen in sechs Bänden.] Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 1785–1797
- HIPPEL, Theodor Gottlieb von: Lebensläufe nach aufsteigender Linie nebst Beilagen A, B, C. [Drei Teile in vier Bänden.] Leipzig: Göschen, 1859 [zuerst anonym: Lebensläufe nach Auffsteigender Linie nebst Beylagen A, B, C. Berlin: Christian Friedrich Voß, 1778–1781]
- HOFFMANN, E. T. A.: Die Serapionsbrüder II. In: Ders.: Poetische Werke [in sechs Bänden]. Bd. 4. Berlin: Aufbau-Verlag, 1958
- HOFFMANN, E. T. A.: Poetische Werke [in sechs Bänden]. Berlin: Aufbau-Verlag, 1958
- HOLWELL, John Z.: Interesting historical Events, relative to the Provinces of Bengal, and the Empire of Indostan. [...] As also the Mythology and Cosmogony, Fasts and Festivals of the Gentoos, Followers of the Shastah. And a Dissertation on the Metempsychosis, commonly, through erroneously, called the Pythagorean Doctrine. [3 Bde.] London: T. Becket u. P. A De Hendt, 1765, 1767, 1771.
- HOLWELL, John Z.: Merkwürdige historische Nachrichten von Hindostan und Bengalen, nebst einer Beschreibung der Religionslehren, der Mythologie, Kosmogonie, Fasten und Festtage der Gentoos und einer Abhandlung über die Metempsychose. Aus dem Englischen. Mit Anmerkungen, und einer Abhandlung über die Religion und Philosophie der Inder begleitet von Johann Friedrich Kleuker. Mit Kupfern. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1778
- HUME, David: A Treatise of Human Nature. Reprinted from the original edition [London: John Noon, 1739] in three volumes and edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1958
- HUME, David: An Enquiry Concerning Human Understanding. In: Ders.: Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Third Edition with texts revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975, S. 5–165
- HUME, David: Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Third Edition with texts revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975
- JEAN PAUL: Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs [1796/1818]. In: Ders.: Sämtliche Werke.



- Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 2: Siebenkäs. Flegeljahre. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1987, S. 7–566.
- JEAN PAUL: Das Kampaner Tal oder über die *Unsterblichkeit der Seele*, nebst einer Erklärung der Holzschnitte unter den 10 Geboten des Katechismus [1797]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 4: Kleinere erzählende Schriften 1796–1801. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1988, S. 561–716.
- JEAN PAUL: Der Jubelseniör. Ein Appendix [1797]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 4: Kleinere erzählende Schriften 1796–1801. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1988, S. 409–560
- JEAN PAUL: Flegeljahre. Eine Biographie [1805]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 2: Siebenkäs. Flegeljahre. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1987, S. 567–1088
- JEAN PAUL: Kleine Bücherschau [1825 posthum]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. II. Bd. 3: Vermischte Schriften II. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] München u. Wien: Carl Hanser, 1978, S. 619–766
- JEAN PAUL: Leben des Quintus Fixlein aus funfzehn Zettelkästen gezogen; nebst einem Mußteil und einigen Jus de tablette [1795/1800]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 4: Kleinere erzählende Schriften 1796–1801. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1988, S. 7–260
- JEAN PAUL: Levana oder Erziehlehre [1807]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 5: Vorschule der Ästhetik. Levana. Politische Schriften. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 6. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1995, S. 515–874.
- JEAN PAUL: Palingenesien. Zwei Bändchen [1798]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 4: Kleinere erzählende Schriften 1796–1801. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1988, S. 717–924
- JEAN PAUL: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. [Zwei Abteilungen in sechs und vier Bänden.] Lizenzausgabe 2000 für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. [Nachdruck.] Korregierte Aufl. München: Carl Hanser, 1974–1999
- JEAN PAUL: Selina oder über die Unsterblichkeit der Seele [1827]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 6: Schmelzles Reise nach Flätz [u. a.]. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 4. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1987, S. 1105–1236.

- JEAN PAUL: Titan [1803]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 3: Titan. Komischer Anhang zum Titan. Clavis Fichtiana seu Leibgeriana. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 6. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1999, S. 7–830
- JEAN PAUL: Vorschule der Ästhetik nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit [1804/1813]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Norbert Miller. Abt. I. Bd. 5: Vorschule der Ästhetik. Levana. Politische Schriften. Lizenzausgabe 2000. [Nachdruck.] 6. korr. Aufl. München u. Wien: Carl Hanser, 1995, S. 7–514.
- KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Nach der 1. u. 2. Orig.-Ausg. hrsg. v. Raymund Schmidt. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. [ND der Ausg. Riga 1781 u. 1787.] 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990
- KLEIST, Heinrich von: Briefe an und von Heinrich von Kleist 1793–1811. Hrsg. v. Klaus Müller-Salget u. Stefan Ormanns. Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997
- KLEIST, Heinrich von: Michael Kohlhaas. In: Ders.: Werke und Briefe in vier Bänden. Bd. 3: Erzählungen. Anekdoten. Gedichte. Schriften. Hrsg. v. Klaus Müller-Salget. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 9–142
- KLEIST, Heinrich von: Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden. Hrsg. von Ilse-Marie Barth, Klaus Müller-Salget, Stefan Ormanns und Hinrich C. Seeba. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1987–1997
- [KLINGEMANN, August:] Nachtwachen von Bonaventura [1804]. Mit Illustrationen v. Lovis Corinth. Hrsg. u. mit einem Nachwort versehen v. Jost Schillemeit. Frankfurt a. M.: Insel, 1974
- KÖHLER, J. T. [Übersetzer]: Gedanken über die Seelenwanderung. (Aus dem Englischen.) In: Hannoverisches Magazin 3:79 (1765)], S. 1257–1264
- [KOTZEBUE, August von]: Seelenwanderung. In: Die Biene oder neue kleine Schriften 4 (1808), S. 71–79
- KRUG, Wilhelm Traugott (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft bearbeitet. 5 Bde. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1827–1829 [21832–1838]
- LAU, Theodor Ludwig: Meditationes philosophicae de Deo[,] Mundo[,] Homine, 1717 (Philosophische Betrachtung über Gott, die Welt und den Menschen). In: Materialisten der Leibniz-Zeit. Ausgewählte Texte. Zusammengestellt und eingeleitet v. Gerhard Stieler. [Übersetzung d. lateinischen Textstellen v. Ingeborg Pape.] Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften: Berlin, 1966 (Philosophisches Erbe; 7), S. 81–108

- LAVATER, Johann Caspar: Vorrede des Uebersetzers. In: Charles Bonnet: Philosophische Palingenesie [...]. Zürich: Orell, Geßner, Füeßli u. Co., 1770, S. iii–xxvi
- LAVATER, Johann Caspar: Aussichten in die Ewigkeiten, in Briefen an Herrn Joh. George Zimmermann. Dritter und letzter Band. Zürich: Orell, Geßner, Füeßlin und Comp., 1773
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Monadologie. Neu übers., eingel. u. erl. v. Hermann Glockner. Durchges. u. erw. Ausg. Stuttgart: Reclam, 1979
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übers., eingel. u. erläut. v. Ernst Cassirer. 3. Aufl., unveränd. Nachdr. Hamburg: Meiner, 1971 (Philosophische Bibliothek; 69) [zuerst in: Ders.: Philosophische Werke nach Raspens Sammlung. Aus dem Franz. m. Zusätzen u. Anm. v. Johann Heinrich Friderich Ulrich. Bd. 1. Halle: Johann Christian Hendel, 1778, S. 85–534, sowie Bd. 2, ebd., 1780, S. 47–600]
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt [Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il ya entre l'ame et le corps (1695)]. In: Ders.: Opuscules metaphysiques. Kleine Schriften zur Metaphysik. [Zweisprachige Ausg.] Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft, 1985, S. 191–320
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Nouveaux essais sur l'entendement humain. In: Ders.: Oeuvre philosophiques latines et francaises [...]. Amsterdam u. Leipzig: Jean Schreuder, 1765 S. 1–496
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Oeuvre philosophiques latines et francaises, tirées des ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hannover, et publiées par Rud. Eric Raspe, avec une préface de Kästner. Amsterdam u. Leipzig: Jean Schreuder, 1765 S. 1–496
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Opuscules metaphysiques. Kleine Schriften zur Metaphysik. [Zweisprachige Ausg.] Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft, 1985
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Philosophische Werke nach Raspens Sammlung. Aus dem Franz. m. Zusätzen u. Anm. v. Johann Heinrich Friderich Ulrich. 2 Bde. Halle: Johann Christian Hendel, 1778 u. 1780
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Textes inédits, d'après les manuscrits de la bibliothèque Provinciale de Hanovre. Hrsg. v. Gaston Grua. 2 Bde. Paris: Presses Univ. de France, 1948
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Die Theodizee. Übersetzung v. Artur Buchenau. 2., durch ein Literaturverz. u. einen einführ. Essay von Morris Stockhammer erg. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1968 [erste dt. Fassung: Ders.: Theodicee, das ist Versuch von der Güte Gottes, Freyheit des Menschen, und von dem Ursprunge des Bösen. Fünfte Ausgabe, durchgehends verbessert, auch mit neuen Zusätzen

- und Anmerkungen vermehret [hrsg.] von Johann Christoph Gottsched. Hannover u. Leipzig: Försterische Erben, 1763]
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Von der Glückseligkeit. In: Ders.: *Opuscules metaphysiques*. Kleine Schriften zur Metaphysik. Darmstadt: Wissensch. Buchgesellschaft, 1985, S. 391–401 [= LEIBNIZ 1985b]
- LESSING, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: Ders.: *Werke*. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 8: Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften. München: Carl Hanser, 1979, S. 489–510. [Zuerst anonym hrsg. v. Gotthold Ephraim Lessing. Berlin: Voß und Sohn, 1780]
- LESSING, Gotthold Ephraim: Hamburgische Dramaturgie. In: Ders.: *Werke*. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 4: Dramaturgische Schriften. Bearbeitet v. Karl Eibl. München: Hanser, 1973, S. 229–720
- LESSING, Gotthold Ephraim: Über die Elpistiker. In: Ders.: *Werke*. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 8: Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften. München: Carl Hanser, 1979, S. 519–533
- LESSING, Gotthold Ephraim: Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion. In: Ders.: *Werke*. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. Bd. 7: Theologiekritische Schriften I und II. München: Carl Hanser, 1976, S. 282–283
- LESSING, Gotthold Ephraim: *Werke*. In Zusammenarbeit mit Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirnding und Jörg Schönert hrsg. v. Herbert G. Göpfert. 8 Bde. München: Hanser, 1970–1979
- LICHTENBERG, Georg Christoph: *Schriften und Briefe*. Hrsg. v. Wolfgang Promies. [4 Bde. u. 2 Kommentarabde.] Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 1994
- LICHTENBERG, Georg Christoph: *Sudelbücher*. In: Ders.: *Schriften und Briefe*. Hrsg. v. Wolfgang Promies. Bd. 1 u. 2. Frankfurt a. M.: Zweitausendeins, 1994
- LILIENTHAL, Theodor Christoph: Die gute Sache der in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enthaltenen Göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. Eilfter Theil. Königsberg: J. H. Hartungs Erben, 1764
- LOCKE, John: *An Essay concerning Human Understanding*. Edited with a Foreword by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1979
- LW.: *Nouveau Memoires de l'Ar. R. des Sc. et B. L. Année 1785*. Berlin, bey Decker 1787. Rezension in: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 85:2 (1789), S. 334–345
- MAIMON, Salaman: Zur Seelennaturkunde. I. 46–75. Erklärung der No. III erzählten psychologischen Erscheinungen. In: *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* 10:3 (1793), S. 28–38
- MALEBRANCHE, Nicolas: *De la recherche de la verité, livre II, parties II et III* [1674/75]. Hrsg. v. Cyril Morana. [Ohne Ort:] Editions Bréal, 2006 (La Philothèque; 25)

- MEIER, Georg Friedrich: Beweis, daß die menschliche Seele ewig lebt. Zweyte Aufl. Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde, 1754 [zuerst 1751]
- MEIER, Georg Friedrich: Philosophische Sittenlehre. Erster Theil. Halle im Magdeburgischen: Carl Hermann Hemmerde, 1753
- MENDELSSOHN, Moses: Psychologische Betrachtungen auf Veranlassung einer von dem Herrn Oberkonsistorialrath Spalding an sich selbst gemachten Erfahrung. In: ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte 1:3 (1783), S. 46–75
- M-G: Gedanken von der Seelenwanderung. In: Neues Hamburgisches Magazin 14:81 (1774), S. 231–239
- MORITZ, Karl Philipp: Über die bildende Nachahmung des Schönen [1788]. In: Ders.: Werke in zwei Bänden. Bde. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1973
- MORITZ, Karl Philipp: Werke in zwei Bänden. [Ausgew. u. eingel. v. Jürgen Jahn.] Band 1: Reisen eines Deutschen in Italien. Aufsätze und Abhandlungen. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1973
- NOVALIS: Werke. Hrsg. u. kommentiert v. Gerhard Schulz. 4. Aufl. München: C. H. Beck, 2001
- OCKEL, Ernst Friedrich: Palingenesie des Menschen nach Vernunft und Schrift, oder dargestellte Uebereinstimmung dessen, was beyde über Unsterblichkeit, Auferstehung und den künftigen Lebenszustand lehren. Königsberg u. Leipzig 1795
- PARACELUS, Theoprastus: De causis morborum invisibilium. In: Ders.: Werke. Bd. II: Medizinische Schriften. Besorgt v. Will-Erich Peuckert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, S. 187–283
- PARACELUS, Theoprastus: Labyrinthus medicorum errantium. In: Ders.: Werke. Bd. II: Medizinische Schriften. Besorgt v. Will-Erich Peuckert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, S. 440–495
- PARACELUS, Theoprastus: Opus Paramirum. In: Ders.: Werke. Bd. II: Medizinische Schriften. Besorgt v. Will-Erich Peuckert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, S. 1–186
- PARACELUS, Theoprastus: Werke. Bd. II: Medizinische Schriften. Besorgt v. Will-Erich Peuckert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965
- PEARSON, John: An exposition of the creed. The Fourth Edition, Revised and now more Enlarged. London: John Williams, 1676 [1659]
- PLATNER, Ernst: Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster [und einziger] Theil. Leipzig: Dyckische Buchhandlung, 1772
- POLYCARPUS Chrysostomus [= Georg Christoph Brendel]: Zueignungs-Schrift. In: Christianus Democritus [= Johann Conrad Dippel]: Die Kranckheit und Artzney Des Thierischen-Sinnlichen Lebens [...]. Franckfurt und Leipzig 1727 (separat paginiert)

- PORDÄDCHEN, Johannes [= John Pordage]: Vier Tractätlein. In Manuscriptis hinterlassen [...] und nun denen Liebhabern zu Gefallen übersetzt [...]. Amsterdam: Rudolph und Gerhard Wersteinen, 1704
- REIL, Johann Christian: Archiv für Physiologie. Zweiter Band. Mit neun Kupfertafeln. Halle: Curtsche Buchhandlung, 1797
- RHODIUS, Ambrosius: Dialogus de transmigracione Pythagorica. Kopenhagen: Salomon Sartorius, 1638
- RIEDEL, Friedrich Just[us]: Neues Lehrgebäude von der Seelenwanderung. In: Ders.: Sämmtliche Schriften. Erster Theil: Zehn Satyren, nebst drey Anhängen. Wien: Joseph Edlen von Kurzbek 1787, S. 277–300
- RIEDEL, Friedrich Just[us]: Sämmtliche Schriften. [5 Teile in 5 Bänden.] Wien: Joseph Edlen von Kurzbek, 1787
- [ROUSSELOT DE SURGY, J. P.:] Exempel von einem starken Eindruck, den die Lehre von der Seelenwanderung bey den leichtgläubigen Chinesern macht. (Aus dem 5ten B. der *Mélanges interessans & curieux ou Abregé de l’Hist. nat. de l’Asie, de l’Afrique &c.*) In: *Hannoversches Magazin* 4:47 (1766), S. 749–752
- SCALIGER, Julius: *Exotericarum exercitationes liber quintus decimus de subtilitate ad Hieronymum Cardanum*. Lutetiae: [M. Vascosani], 1557, f417<sup>r</sup>, zitiert nach Jochen Büchel: *Psychologie der Materie. Vorstellungen und Bildmuster von der Assimilation von Nahrung im 17. und 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Paracelsismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005
- [SCHADE, Georg]: Einleitung in die höhere Weltweisheit, der allgemeinen Gesellschaft der Wissenschaften zweyter Versuch [...]. Aufs neue durchgesehen und verbessert [...]. Altona 1760, zitiert nach Martin Mulsow: *Monadenlehre, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760*. Hamburg: Meiner, 1998, S. 278 f.
- [SCHADE, Georg]: Die vernünftige Metempsychosis oder Archäen- und Seelenwanderung als das wahre innere und allgemeine Gesetz der Natur, bestehend in einer Auflösung des § 120 Stück 2. der höheren Weltweisheit, mit dem Worte Licht, Leben oder Vorstellungskraft (7 u. 24 S.). [Separat paginierte] Beilage in: [Ders.:] *Einleitung in die höhere Weltweisheit, der allgemeinen Gesellschaft der Wissenschaften zweyter Versuch [...]. Aufs neue durchgesehen und verbessert [...]. Altona 1760*, zitiert nach Martin Mulsow: *Monadenlehre, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760*. Hamburg: Meiner, 1998, S. 278 f.
- SCHILLER, Friedrich: *Das Geheimnis der Reminiscenz*. In: Ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Bd. 1: *Gedichte*. Hrsg. v. Georg Kurscheidt. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, S. 403–408

- SCHILLER, Friedrich: Philosophische Briefe [1786]. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 8: Theoretische Schriften. Hrsg. v. Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit von Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner und Fabian Störmer. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, S. 208–233
- SCHILLER, Friedrich: Verbrecher aus Infamie. Eine wahre Geschichte. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 7: Historische Schriften und Erzählungen II. Hrsg. v. Otto Dann. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2002, S. 562–587
- SCHILLER, Friedrich: Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen [1780]. In: Ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 8: Theoretische Schriften. Hrsg. v. Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit von Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner und Fabian Störmer. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, S. 119–166
- SCHILLER, Friedrich: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hrsg. v. Otto Dann, Heinz Gerd Ingenkamp, Rolf-Peter Janz u. a. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992–2002
- SCHLEGEL, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jaques Anstett und Hans Eichner. Bd. 2: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801). München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1967
- SCHLOSSER, Johann Georg: Kleine Schriften. [6 Bde.] Basel: Carl August Serini, 1779–1793
- SCHLOSSER, Johann Georg: Schreiben an Herrn O. Pfarrer zu L. über das Werk vom Zweck Jesu. In: Ders.: Kleine Schriften. Dritter Theil. Basel: Carl August Serini, 1783, S. 83–113
- SCHLOSSER, Johann Georg: Ueber die Seelenwanderung. Basel: C. A. Serini, 1781 [Nachdruck in: Ders.: Kleine Schriften. Dritter Theil. Basel: Carl August Serini, 1783, S. 12–54]
- SCHLOSSER, Johann Georg: Ueber die Seelenwanderung. Zweytes Gespräch. Basel: C. A. Serini, 1782 [Nachdruck in: Ders.: Kleine Schriften. Dritter Theil. Basel: Carl August Serini, 1783, S. 51–72]
- SCHLOSSER, Johann Georg: Ueber Schaftsbury von der Tugend, an Born in Wien. In: Ders.: Kleine Schriften. Vierter Theil. Basel: Carl August Serini, 1785, S. 177–323 [eine eigenständige und exakt seitenidentische Ausgabe mit anderer Paginierung (von S. 1–147) findet sich bei dems.: Ueber Schaftsbury von der Tugend, an Born in Wien. Basel: Carl August Serini, 1785]
- SCHLOSSER, Johann Georg: Wahrheit und Glaube. In: Ders.: Kleine Schriften. Vierter Theil. Basel: Carl August Serini, 1785, S. 172–176
- SCHWEDENBORG, Emanuel: Von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern. Allwo von derselben Art zu denken, zu reden und zu

- handeln, von ihrer Regierungsform, Policey, Gottesdienst, Ehestand und überhaupt von ihrer Wohnung und Sitten, aus Erzählung derselben Geister selbst [...] Nachricht gegeben wird. Ein Werk zur Prüfung des Wahren und Wahrscheinlichen, [...] aus dem Lateinischen übersetzt und mit Reflexionen begleitet [...]. Zweyte Auflage. [Frankfurt u. Leipzig] [ohne Verlag], 1771
- SHAFTESBURY, Anthony Ashley-Cooper (Earl of): *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Hrsg. v. Douglas den Uyl. 3 Bde. Indianapolis: Liberty Fund, 2001
- SHAFTESBURY, Anthony Ashley-Cooper (Earl of): *Philosophische Werke*. Aus dem Englischen übersetzt. Zweyter Band: *Untersuchung über die Tugend* [1699]. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1777.
- SINNER, Jean Rodolphe: *Essai sur les DOGMES de la MÉTEMPSYCHOSE & du PURGATOIRE enseignés par les Bramins de l'Indostan; suivi d'un RÉCIT ABREGÉ des dernieres Révolutions & de l'Etat present de cet Empire, tiré de l'Anglois*. Bern: Societé Typographique, 1771
- SINNER, Jean Rodolphe: *Versuch über die Lehren der Seelenwanderung und des Fegefeuers der Braminen von Indostan. Nebst einem kurzen Entwurfe der neuesten Revolutionen und der gegenwärtigen Verfassung dieses Reichs, aus den zuverlässigsten und neusten Englischen Schriftstellern gezogen. Aus dem Französischen übersetzt*. Leipzig: Christian Gottlob Hilschern, 1773
- SÖMMERRING, Samuel Thomas von: *Über das Organ der Seele*. Mit Kupfern. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1796
- SULZER, Johann Georg: *Vermischte philosophische Schriften*. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1773
- SULZER, Johann Georg: *Versuch über die Glückseligkeit verständiger Wesen*. In: Ders.: *Vermischte philosophische Schriften*. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1773, S. 323–347
- TETENS, Johannes Nicolaus: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Erster Band. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1777
- THOMAS VON AQUIN: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*. Übers. u. komment. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Schriftleitung Heinrich Maria Christmann. [Bisher:] 36 Bde. Hrsg. vom Katholischen Akademikerverband, fortgeführt von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln. Salzburg: Pustet, fortgeführt vom Gemeinschaftsverlag Heidelberg, München: F. H. Kerle sowie Graz, Wien u. Köln: Styria, 1933 ff.



- TIEDEMANN, Dietrich: Ueber die Seelenwanderung. In: Deutsches Museum 2 (1777), S. 248–267
- TODE, Johann Clemens: Die Seelenwanderung macht noch immer Querstriche über die Diät. In: Der unterhaltende Arzt über Gesundheitspflege, Schönheit, Medicinalwesen, Religion und Sitten 1 (1785), S. 113–116
- UNZER, Johann August: Gedanken von der Seelenwanderung. In: Ders.: Sammlung kleiner Schriften. Zweyter Theil: Zur speculativen Philosophie. Rinteln u. Leipzig: Berth, 1766, S. 181–188
- UNZER, Johann August: Sammlung kleiner Schriften. Zweyter Theil: Zur speculativen Philosophie. Rinteln u. Leipzig: Berth, 1766
- WALCH, Johann Georg (Hg.): Philosophisches LEXICON, darinnen die in allen Theilen der Philosophie, Logic, Metaphysic, Physic, Pnevmonic, Ethic, natürlichen Theologie und Rechts-Gelehrsamkeit, wie auch Politic fürkommenden Materien und Kunst-Wörter erkläret und aus der Historie erläutert; die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, die dahin gehörigen Bücher und Schriften angeführet, und alles nach Alphabetischer Ordnung vorgestellet werden. Mit nötigen Registern versehen. Leipzig: Joh. Friedrich Gleditschens Sohn, 1726
- WARBURTON, William: The Divine Legation of Moses demonstrated on the principle of a religious deism, from the omission of a doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation. Bd. I. 3. Aufl. London 1742, zitiert nach Daniel Cyranka: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Göttingen: V&R unipress, 2005, S. 348
- WEISHAUPT, Adam: Höhere Mysterien. 2te Klasse. Doceten [ca. 1783]. In: Johann Joachim Christoph Bode: Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787. Hrsg. sowie mit einer Einleitung, Anmerkungen, einem Register u. einem dokumentarischen Anhang versehen v. Hermann Schüttler. München: ars una, 1994, S. 395–414
- WEISHAUPT, Adam: Ueber Materialismus und Idealismus. Ein philosophisches Fragment. Nürnberg: E. C. Grattenauer, 1786
- WERDERMANN, Johann Günther Karl: Neuer Versuch zur Theodicee oder über Freiheit, Schicksal, Gut, Uebel und Moralität menschlicher Handlungen. [3 Teile in 2 Bänden.] Teil 1: Dessau u. Leipzig: Buchhandlung der Gelehrten, 1784. Teil 2 u. 3: Leipzig: Siegfried Lebrecht Crusius, 1793.
- [WIELAND, Christoph Martin:] Die Natur der Dinge in sechs Büchern. Mit einer Vorrede Georg Friedrich Meiers. [Hrsg. v. dems.] Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1752
- WOLF[F], Christian: Gesammlete kleine philosophische Schriften, welche meistens aus dem Lateinischen übersezet. Vierter Theil, mit Anm. versehen von G. F. H. Halle im Magdeburgischen: Rengerische Buchhandlung, 1739

YOUNG, Edward: *Conjectures on Original Composition*. Faksimile-Nachdruck. Leeds: Scolar Press, 1966

ZEDLER, Johann Heinrich (Hg.): *UNIVERSAL LEXICON* Aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden, Darinnen so wohl die Geographisch-Politische Beschreibung des Erd-Creyses, [...]; samt der natürlichen Abhandlung von dem Reich der Natur [...]. Als auch eine ausführliche Historisch-Genealogische Nachricht von den Durchlauchten und berühmtesten Geschlechtern in der Welt [...]. Ingleichen von allen Staats- Kriegs- Rechts- Polickey und Haußhaltungs-Geschäften [...]. Wie nicht weniger die völlige Vorstellung aller in den Kirchen-Geschichten berühmten Alt-Väter [...], ferner der Mythologie, Alterthümer, Müntz-Wissenschaft, Philosophie, Mathematic, Theologie, Jurisprudenz und Medicin, wie auch aller freyen und mechanischen Künste [...]. 64 Bde. u. 4 Supplementbde. Leipzig u. Halle: Johann Heinrich Zedler, 1732–1758.

## 2. Sekundärliteratur

ALBERT, Hans: *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*. Tübingen: Mohr, 1987

ALBES, Claudia/FREY, Christiane: *Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003

ALT, Peter-André: *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*. München: Beck, 2002

APP, Urs: *The birth of orientalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010

AYERS, Michael/GARBER, Daniel (Hg.) in Zusammenarbeit mit Roger Ariew u. Alan Gabbey: *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. 2 Bde. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BARCK, Karlheinz/FONTIUS, Martin/SCHLENSTEDT, Dieter/STEINWACHS, Burkhardt/WOLFZETTEL, Friedrich (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2001–2005

BARKHAUSEN, Jochen: *Die Vernunft des Sentimentalismus: Untersuchungen zur Entstehung der Empfindsamkeit und empfindsamen Komödie in England*. Tübingen: Gunter Narr, 1983

BARNER, Wilfried: *Lessing, Gotthold Ephraim*. In: *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 14. 1985, S. 339–346

BARRY, Kelly: *Natural Palingenesis. Childhood, Memory, and Self-Experience in Herder and Jean Paul*. In: *Goethe Yearbook* 14 (2007), S. 1–25

- BAUTZ, Friedrich Wilhelm (Hg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. [14 Bde. u. 18 Ergänzungsbd.] Begründet v. dems. Fortgeführt v. Traugott Bautz. Bde. Hamm: Traugott Bautz, [später] Herzberg: Traugott Bautz, 1975 ff.
- BEETZ, Manfred: Lessings vernünftige Palingenesie. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hrsg. v. Monika Neugebauer-Wölk. Tübingen: Niemeyer, 2008, S. 131–147
- BEETZ, Manfred/GARBER, Jörn/THOMA, Heinz (Hg.): Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Göttingen: Wallstein, 2007
- BELLEBAUM, Alfred (Hg.): Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992
- BENZ, Ernst: Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9 (1957), S. 150–175
- BENZENHÖFER, Udo (Hg.): Melancholie in Literatur und Kunst, Hürtgenwald: Pressler 1990
- BERGUNDER, Michael: Reinkarnationsvorstellungen als Gegenstand von Religionswissenschaft und Theologie. In: Theologische Literaturzeitung 126 (2001), Sp. 701–720
- BISCHOFBERGER, Nobert: Der Reinkarnationsgedanke in der europäischen Antike und Neuzeit. In: Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West. München: Diederichs 1996, S. 76–94
- BLUMENBERG, Hans: Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981
- BOCK, Emil: Wiederholte Erdenleben. Die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte. 5., erw. Aufl. [Zuerst 1932.] Stuttgart: Urachhaus, 1967
- BONAN, Ronald/ FERGUSON, Jeanne: On Metempsychosis. In: Diogenes 36:142 (1988), S. 92–112
- BORMANN, Claus von: Erinnerung. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2: D–F. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1972, Sp. 636–643
- BOSSE, Heinrich. Autorschaft ist Werkherrschaft. Über die Entstehung des Urheberrechts aus dem Geist der Goethezeit. Paderborn: München: Schöningh, 1981
- BRENNER, Peter J.: Neue deutsche Literaturgeschichte: vom „Ackermann“ zu Günter Grass. 3. Aufl. Berlin u. New York: De Gruyter, 2011
- BROCK, William H.: Viewegs Geschichte der Chemie. Übers. v. Brigitte Kleidt u. Heike Voelker. [Autorisierte Übersetzung v. Ders.: The Fontana History of Chemistry. London: Fontana, 1992.] Braunschweig u. Wiesbaden: Vieweg & Sohn, 1996
- BRUNE, Carlo: Vergessen und Verschieben. Die Bibliothek als ‚Krypta‘ des Vergessens bei Platon, Nietzsche, Derrida und Barthes. In: Jürg Glauser und Barbara

- Sabel (Hg.): Text und Zeit. Wiederholung, Variante, Serie. Konstituenten literarischer Transmission. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, S. 73–98
- BRUNNER, Otto/CONZE, Werner/KOSELLECK, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. 8 Bde. in 9. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–1997
- BÜCHEL, Jochen: Psychologie der Materie. Vorstellungen und Bildmuster von der Assimilation von Nahrung im 17. und 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Paracelsismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005
- BULTMANN, Christoph/VOLLHARDT, Friedrich (Hg.): Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbüttler Axiomata. Berlin u. New York: Walter de Gruyter
- BÜRGER, Christa/BÜRGER, Peter/SCHULTE-SASSE, Jochen (Hg.): Aufklärung und literarische Öffentlichkeit. Mit Beitr. von Reinhart Meyer u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980
- CASSIRER, Ernst: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Birgit Recki. Hamburger Ausgabe. 25 Bde. u. 1 Registerband. Hamburg: Felix Meiner, 1998–2009
- CASSIRER, Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Birgit Recki. Hamburger Ausg. Bd. 1. Text u. Anm. bearbeitet v. Marcel Simon. Hamburg: Felix Meiner, 1998
- COUDERT, Allison P.: A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare. In: Journal of the History of Ideas 35 (1975), S. 633–652
- COUDERT, Allison P.: Leibniz and the Kabbalah. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995
- COUDERT, Allison P.: The impact of the Kabbalah in the seventeenth century. The life and thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698). Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998
- COUDERT, Allison P./CORSE, Taylor: Note on the text. In: Anne Conway: The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. Translated and edited by Allison P. Coudert u. Taylor Corse. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, S. xxxviii–xxxix
- CYRANKA, Daniel: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung. Göttingen: V&R unipress, 2005
- CYRANKA, Daniel: Zwischen Neurophysiologie und „Indischen Märchen“. Anmerkungen zu Schlossers Gesprächen über die Seelenwanderung. In: Michael Bergunder (Hg.): Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, S. 35–54
- DAHLHAUS, Carl/Forschungsinstitut für Musiktheater der Universität Bayreuth unter Leitung v. Sieghart Döhring (Hg.): Pipers Enzyklopädie des Musiktheaters.

- Oper, Operette, Musical, Ballett in 6 Bänden u. einem Registerband. München u. Zürich: Piper, 1986–1997
- DANNEBERG, Lutz: Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin u. New York: de Gruyter, 2003
- DAWSON, Virginia P.: Nature's enigma. The problem of the polyp in the letters of Bonnet, Trembley and Réaumur. Philadelphia 1987
- DEMBECK, Till. Fichte dem Buchstaben nach auslegen. Jean Pauls Konjunktural-Philosophie. In: Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft 44 (2009), S. 113–140
- DIERSE, Ulrich: Ideologie I. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4: I–K. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.] 1976, Sp. 158–164
- DÖRING, Klaus/KULLMANN, Wolfgang (Hg.): Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag am 30.4.1974. Amsterdam: B. R. Grüner, 1974
- DOHM, Burkhard: Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus. Tübingen: Niemeyer, 2000
- DORMANN, Helga: Die Kunst des inneren Sinnes. Mythisierung der inneren und äußeren Natur im Werk Karoline von Günderrodes. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004
- DÜRBECK, Gabriele: Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. [Dissertation Universität Hamburg 1995.] Tübingen: Max Niemeyer, 1998
- DÜRBECK, Gabriele: ‚Reizende‘ und reizbare Einbildungskraft. Anthropologische Ansätze bei Johann Gottlob Krüger und Albrecht von Haller. In: Jörn Steigerwald u. Daniela Watzke (Hg.): Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 225–246
- EHRMAN, Fred: Alchemical Images of Rebirth in Pietist Hymns. Overcoming the Duality of Heaven and Earth. In: *Colloquia germanica* 28:3/4 (1995), S. 219–243
- EIBL, Karl: Lauter Bilder und Gleichnisse. Lessings religionsphilosophische Begründung der Poesie. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 59 (1985), 224–252
- EICKENRODT, Sabine: Augen-Spiel. Jean Pauls optische Metaphorik der Unsterblichkeit, Göttingen: Wallstein, 2006
- ENGELHARDT, Dietrich von/GIERER, Alfred (Hg.): Georg Ernst Stahl (1659–1734) in wissenschaftshistorischer Sicht. Leopoldina-Meeting am 29. und 30. Oktober 1998 in Halle (Saale). Mit 69 Faksimiles im Anhang. Heidelberg: Barth, 2000

- ENGELS, Odilo/GÜNTHER, Horst/KOSELLECK, Reinhart/MEIER, Christian: Geschichte, Historie. In: Otto Brunner, Werner Conze, u. Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 2: E–G. Stuttgart: Ernst Klett, 1975, S. 593–717
- FELDMEIER, Reinhard (Hg.): Wiedergeburt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005
- FICK, Monika: Lessing-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. 3., neu bearb. und erw. Aufl. Stuttgart: Metzler u. Carl Ernst Poeschel Verlag, 2010
- FIGALA, Karin/PRIESNER, Claus (Hg.): Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft. München: C. H. Beck, 1998
- FINK, Karl J.: Herder's Theory of Origin. From Poly- to Palingenesis. In: Wulf Köpke u. Samson B. Knoll (Hg.): Johann Gottfried Herder. Innovator Through The Ages. Bonn: Bouvier, 1982, S. 85–101
- FOHRMANN, Jürgen: Hermeneutik des Lebens. In: Jörg Schönert u. Friedrich Vollhardt (Hg.): Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen. Berlin u. New York: de Gruyter, 2005, S. 425–441
- FRICKE, Harald/MÜLLER, Jan-Dirk/WEIMAR, Klaus (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. 3 Bde. Berlin u. New York: De Gruyter, 1997–2003
- FRIEDRICH, Hans-Edwin/JANNIDIS, Fotis/WILLEMS, Marianne (Hg.): Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert. Tübingen: Max Niemeyer, 2006
- FRIEDRICH, Hans-Edwin/JANNIDIS, Fotis/WILLEMS, Marianne: Einleitung in: Dies. (Hg.): Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert. Tübingen: Max Niemeyer, 2006, S. ix–xv
- GARBER, Daniel: Soul and mind. Life and thought in the seventeenth century. In: Daniel Garber u. Michael Ayers (Hg.): The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 759–795
- GEBELEIN, Helmut: Alchemie. [Die Magie des Stofflichen.] 2. Aufl. München: Diederichs, 1996
- GEHLEN, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin: Junker u. Dünnhaupt, 1940
- GELDSETZER, Lutz: Geistesgeschichte. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3: G–H. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1974
- GETHMANN, Carl F.: Universalien. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 4: Sp–Z. Hrsg. v. Jürgen Mittelstraß. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 1996, S. 406–411

- GETHMANN, Carl F.: Universalienstreit. In: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 4: Sp–Z. Hrsg. v. Jürgen Mittelstraß. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 1996, S. 411–412
- GEYER-KORDESCH, Johanna: Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls. Tübingen: Niemeyer, 2000
- GEYER-KORDESCH, Johanna: Stahl – Leben und seine medizinische Theorie. In: Dietrich von Engelhardt u. Alfred Gierer (Hg.): Georg Ernst Stahl (1659–1734) in wissenschaftshistorischer Sicht. Leopoldina-Meeting am 29. und 30. Oktober 1998 in Halle (Saale). Mit 69 Faksimiles im Anhang. Heidelberg: Barth, 2000, S. 33–48
- GLAUSER, Jürg/SABEL, Barbara (Hg.): Text und Zeit. Wiederholung, Variante, Serie. Konstituenten literarischer Transmission. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004
- GRÜNSCHLOß, Andreas: Diskurse um „Wiedergeburt“ zwischen Reinkarnation, Transmigration und Transformation der Person. Versuch einer systematisch-religionswissenschaftlichen Orientierung. In: Reinhard Feldmeier (Hg.): Wiedergeburt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, S. 11–44
- HAGEL, Ulrike: Elliptische Zeiträume des Erzählens. Jean Paul und die Aporien der Idylle. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003
- HAHRMANN, Andree: Kritische Metaphysik der Substanz. Kant im Widerspruch zu Leibniz. Berlin: de Gruyter, 2009
- HANEGRAAFF, Wouter J. (Hg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Leiden: Brill, 2006
- HAPP, Heinz: Die Scala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles. In: Ruth Stiehl u. Hans Erich Stier (Hg.): Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Bd. 1. Berlin: de Gruyter, 1969, S. 200–244
- HARRIS, Jonathan Gil: „I am sailing to my port, uh! uh! uh! uh!“. The Pathologies of Transmigration in Volpone. In: Literature and Medicine. 20:2 (2001), S. 109–132
- HARRISON, Peter: Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought. In: Journal of the History of Philosophy 31:4 (1993), S. 519–544
- HATZBACH, Knoblauch zu: Knoblauch, Karl von. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 16. 1882, S. 307–308
- HECKEL, Theo K.: Der innere Mensch: Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs. Tübingen: Mohr, 1993

- HENSE, Martin: „Embryonen von Begriffen“. Anmerkungen zur Herausbildung von Herders Konzept medienbasierter Kulturtransfers. In: Herder Jahrbuch/Herder Yearbook 10 (2010), S. 113–141
- Christoph HENZEL: Brenno. Drama per musica. In: Pipers Enzyklopädie des Musiktheaters. Oper, Operette, Musical, Ballett in 6 Bänden u. einem Registerband. Hrsg. v. Carl Dahlhaus u. dem Forschungsinstitut für Musiktheater der Universität Bayreuth unter Leitung v. Sieghart Döhring. Bd. 5: Piccinni–Spontini. München u. Zürich: Piper, 1994, S. 203–205
- HERRMAN, Britta: Wenn die Seele sich ihren Körper baut. Bildung als body building. Zur Ästhetik und Poetik der physiologischen Differenz im 18. Jahrhundert. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 83:1 (2009), S. 145–165
- HINTERHUBER, Hartmann: Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein. Wien: Springer, 2000
- HÖLSCHER, Lucian (Hg.): Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit. Göttingen: Wallstein, 2007
- HOORN, Tanja van: Hydra. Die Süßwasserpolyphen und ihre Sprößlinge in der Anthropologie der Aufklärung. In: Manfred Beetz, Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.): Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Göttingen: Wallstein, 2007, S. 29–48
- JAEGER, Michael: Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der Moderne. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005
- JAHN, Ilse (Hg.): Geschichte der Biologie. Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien. Hrsg. v. ders. unter Mitw. v. Erika Krauß u. a. Bearb. v. 21 Fachwissenschaftlern. 3., neubearb. u. erw. Aufl. Heidelberg: Spectrum, 2000
- JANNIDIS, Fotis/LAUER, Gerhard/WINKO, Simone (Hg.): Grenzen der Literatur. Zu Begriff und Phänomen des Literarischen. Walter de Gruyter: Berlin, 2009
- JOLY, Bernard: Seele. In: Karin Figala u. Claus Priesner (Hg.): Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft. München: C. H. Beck, 1998, S. 329–330
- JUNG, Matthias: Hermeneutik zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001
- KEENAN, James F.: Christian Perspectives on the Human Body. In: Theological Studies 55:2 (1994), S. 330–346
- KLEEBERG, Ingrid: Poetik der nervösen Revolution. Psychophysiologie und das politische Imaginäre, 1750–1860. Diss. Universität Konstanz, 2011
- KLIER, Gerhard: Die drei Geister des Menschen. Die sogenannte Spirituslehre in der Physiologie der Frühen Neuzeit. Stuttgart: Steiner, 2002
- KÖPKE, Wulf/KNOLL, Samson B. (Hg.): Johann Gottfried Herder. Innovator Through The Ages. Bonn: Bouvier, 1982



- KOSCHORKE, Albrecht: Körperströme und Schriftverkehr: Mediologie des 18. Jahrhunderts. München: Fink, 1999
- KOSELLECK, Reinhart: Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs. Abschnitt in: Odilo Engels, Horst Günther, Reinhart Koselleck u. Christian Meier: Geschichte, Historie. In: Otto Brunner, Werner Conze, u. Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 2: E–G. Stuttgart: Ernst Klett, 1975, S. 647–717
- KUHLMANN-HODICK, Petra/MAAZ, Bernhard/SPITZER, Gerd (Hg.): Carl Gustav Carus. Wahrnehmung und Konstruktion. [Interdisziplinäres Kolloquium vom 21. bis zum 23. Mai 2008, Staatliche Kunstsammlungen Dresden.] Berlin u. München: Deutscher Kunstverlag, 2009
- KULLMANN, Wolfgang: Der platonische Timaios und die Methode der aristotelischen Biologie. In: Klaus Döring u. Wolfgang Kullmann (Hg.): *Studia Platonica*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1974, S. 139–163.
- KURTH-VOIGT, Lieselotte E.: *Continued Existence. Reincarnation and the Power of Sympathy in Classical Weimar*. Rochester: Camden House, 1999
- LEHMANN, Hartmut/TREPP, Anne-Charlott (Hg.): *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001
- LEINKAUF, Thomas: *Sensus communis I. Antike*. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9: Se–Sp. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1995, Sp. 622–633
- LEPENIES, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Hanser, 1976 (Hanser-Anthropologie)
- LIMPINSEL, Mirco: *Angemessenheit und Unangemessenheit. Studien zu einem hermeneutischen Topos*. Diss. Freie Universität Berlin, 2011
- LINDEMANN-STARK, Anke: *Leben und Lebensläufe des Theodor Gottlieb von Hippel*. [Zugleich Diss. Universität Marburg 1998.] Sankt Ingbert: Röhrig, 2001
- LINDINGER: Schlosser, Johann Georg. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begründet u. hrsg. v. Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt v. Traugott Bautz. Band 18: Ergänzungen V. Herzberg: Traugott Bautz, 2001, Sp. 1236–1249
- LÖTZSCH, Frieder: *Monade, Monas I*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6: Mo–O. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1984, Sp. 114–117
- LOVEJOY, Arthur O.: *The great chain of being. A study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1933

- LÜHE, Astrid von der: Sensus communis III. Neuzeit. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9: Se–Sp. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1995, Sp. 639–661
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (Hg.): Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt. Göttingen: Wallstein, 2006
- MARKWORTH, Tino: Unsterblichkeit und Identität beim frühen Herder. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2005
- MARX, Jacques: Alchimie et Palingénésie. In: Isis 62:3 (1971), S. 275–289
- MAURICE, Florian: Die Mysterien der Aufklärung. Esoterische Traditionen in der Freimaurerei? In: Monika NEUGEBAUER-WÖLK (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Akten der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Hamburg: Meiner, 1999, S. 274–287
- MAUSER, Wolfram: Glückseligkeit und Melancholie in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts. Ein Versuch. In: Udo BENZEHÖFER (Hg.): Melancholie in Literatur und Kunst, Hürtgenwald: Pressler 1990, S. 48–88
- MAYDELL, Alexander von/WIEHL, Reiner: Gemeinsinn. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3: G–H. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1974, Sp. 243–247
- MCCRACKEN, Charles: Knowledge of the soul. In: Michael Ayers u. Daniel Garber (Hg.): The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 796–832
- MCLAUGHLIN, Peter: What Functions Explain. Functional Explanation and Self-Reproducing Systems. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 2001
- MEHNE, Philipp: Bildung versus Self-Reliance. Selbstkultur bei Goethe und Emerson. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008
- MERTENS, Karl: Handlungslehre und Grundlagen der Ethik. In: Andreas Speer (Hg.): Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. Berlin: de Gruyter, 2005, S. 168–197
- MEINEL, Christoph: Early Seventeenth-Century Atomism. Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment. In: Isis 79:1 (März 1988), S. 68–103
- MIRBACH, Dagmar: Die Rezeption von Leibniz' Monadenlehre bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Hanns-Peter Neumann (Hg.): Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Berlin: de Gruyter, 2009, S. 271–300
- MITTELSTRAß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. 4 Bde. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 1980–1996
- MÜLLER, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Balz, James K. Cameron, Christian Grethlein, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Karl Hoheisel, Wolfgang Janke, Volker Leppin, Knut Schäferdiek,

- Gottfried Seebaß, Hermann Spieckermann, Günter Stemberger, Konrad Stock. 36 Bde. Berlin: Walter de Gruyter, 1977–2004
- MÜLLER, Paul: Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte. Bern: Haupt, 1965
- MÜLLER, Wolfgang Hermann: Eindruck I. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2: D–F. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1972, Sp. 358–360
- MÜLLER-TAMM, Jutta: „...als habe die Natur ein Plagiat begangen“. Seelenwanderung als poetologische Chiffre in Heines Reisebildern. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 81:1 (2007), S. 47–57
- MÜLLER-TAMM, Jutta: Wiederholte Offenbarungen. Metamorphose und Metempsychose bei Carl Gustav Carus. In: Petra Kuhlmann-Hodick, Bernhard Maaz, Gerd Spitzer (Hg.): Carl Gustav Carus. Wahrnehmung und Konstruktion. Berlin u. München: Deutscher Kunstverlag, 2009, S. 293–298
- MÜLLER-WILLE, Staffan/RHEINBERGER, Hans-Jörg: Vererbung. Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts. Frankfurt a. M.: Fischer, 2009
- MULSOW, Martin: Monadenlehre, Hermetik und Deismus. Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747–1760. Hamburg: Meiner, 1998
- MULSOW, Martin: Pythagoreer und Wolffianer. Zu den Formationsbedingungen von vernünftiger Hermetik und gelehrter ‚Esoterik‘ im Deutschland des 18. Jahrhunderts. In: Hartmut Lehmann u. Anne-Charlott Trepp (Hg.): Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, S. 337–396
- MULSOW, Martin: Schade, Georg. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 22. 2005, S. 494–495
- MULSOW, Martin: Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert. In: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Akten der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Hamburg: Meiner, 1999, S. 211–273
- NEUGEBAUER-WÖLK, Monika (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Akten der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Hamburg: Meiner, 1999
- NEUGEBAUER-WÖLK, Monika (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Tübingen: Niemeyer, 2008
- NEUGEBAUER-WÖLK, Monika: ‚Höhere Vernunft‘ und ‚höheres Wissen‘ als Leitbegriffe in der esoterischen Gesellschaftsbewegung. Vom Nachleben eines Renaissancekonzepts im Jahrhundert der Aufklärung. In: Dies. (Hg.): Aufklärung und Esote-

- rik. Akten der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts. Hamburg: Meiner, 1999, S. 170–210
- NEUMANN, Hanns-Peter (Hg.): Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Berlin: de Gruyter, 2009
- NÜNNING, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Dritte, aktualisierte u. erweit. Aufl. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2004
- OBERRAUCH, Lukas: Metempsychose, Universalgeschichte und Autopoesie. Die Rede des Pythagoras in Ovid, Met. XV als Kernstück epischer Legitimation. In: Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung, 112:2 (2005), S. 107–123
- ONNASCH, Ernst-Otto: Vorstellung I. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11: U–V. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 2001, Sp. 1227–1237
- PAGEL, Walter: Paracelsus, Van Helmont, Virchow und die Wandlungen im ontologischen Krankheitsbegriff. In: Virchows Archiv 363:3 (1974), S. 183–211
- PAGEL, Walter: Van Helmont's concept of disease – To be or not to be? The influence of Paracelsus. In: Bulletin of the History of Medicine. 46:5 (1972), S. 419–454
- PAILIN, David A.: Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of (1671–1713). In: Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. v. Gerhard Müller. Bd. 31: Seelenwanderung – Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie. Berlin: Walter de Gruyter, 2000, S. 221–225
- PANNENBERG, Wolfhart: Systematische Theologie. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988
- PÉNISSON, Pierre: Die Palingenesie der Schriften. Die Gestalt des Herderschen Werks. [Nachwort.] In: Johann Gottfried Herder: Werke. Hrsg. v. Wolfgang Pross. Bd. 1: Herder und der Sturm und Drang 1764–1774. München u. Wien: Carl Hanser, 1984, S. 864–900
- PERLER, Dominik: Repräsentationen bei Descartes. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1996
- PERLER, Dominik/WILD, Markus: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der Frühen Neuzeit. Berlin u. New York: de Gruyter, 2007, S. 1–70
- PERLER, Dominik/WILD, Markus (Hg.): Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der Frühen Neuzeit. Berlin u. New York: de Gruyter, 2007
- PESCH, Otto Hermann: Glück, Glückseligkeit II. Mittelalter. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3: G–H. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1974, Sp. 691–696

- PIEPMAIER, Rainer: Empfindung I. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2: D–F. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1972, Sp. 456–464
- POSER, Hans: Monade, Monas II. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6: Mo–O. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1984, Sp. 117–121
- PUSSE, Tina-Karen (Hg.): Rhetoriken des Verschwindens. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008
- REUTER, Christina: „... aus Jungfern werden Bräute, und aus Lesern entstehen Schriftsteller“. Der Leseakt bei Johann Georg Hamann. In: Philipp Stoellger (Hg.): Genese und Grenzen der Lesbarkeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, S. 123–140
- RIEDEL, Wolfgang: Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler 1994, S. 410–439
- RIEGER, Dietmar/VICKERMANN-RIBÉMONT, Gabriele (Hg.): Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung. Tübingen: Gunter Narr, 2003
- RIEGER, Dietmar/VICKERMANN-RIBÉMONT, Gabriele: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Dialog und Dialogizität im Zeichen der Aufklärung. Tübingen: Gunter Narr, 2003, S. 7–10
- RIEGER, Stefan: Körperschwund. Der Organismus als Zone der Ökonomie. In: Tina-Karen Pusse (Hg.): Rhetoriken des Verschwindens. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 73–90
- RIEPPPEL, Olivier: The Reception of Leibniz’s Philosophy in the Writings of Charles Bonnet (1720–1793). In: *Journal of the History of Biology* 21:1 (1988), S. 119–145
- RITTER, Joachim (Hg.) in Verbindung m. Günther Bien, Jürgen Frese, Wilhelm Gorderdt u. a.: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten. Völlig neu bearb. Ausg. d. ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe‘ v. Rudolf Eisler. 12 Bde. u. 1 Registerband. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1971–2007
- RITTER, Joachim: Glück, Glückseligkeit I. Antike. In: Ders. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3: G–H. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1974, Sp. 680–691
- RODER, Florian: Novalis. Die Verwandlung des Menschen. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs. Stuttgart: Urachhaus, 1992

- ROTHE, Matthias: Lesen und Zuschauen im 18. Jahrhundert. Die Erzeugung und Aufhebung von Abwesenheit. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005
- SCHMIDT, Harald/SANDL, Marcus (Hg.): Gedächtnis und Zirkulation. Der Diskurs des Kreislaufs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002
- SAUER, Bruno: Carl Friedrich Bahrdt. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 1. 1953, S. 542–543
- SCHEERER, Eckart: Sinne, die. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9: Se–Sp. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1995, Sp. 824–869
- SCHINGS, Hans-Jürgen (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992. Stuttgart u. Weimar: Metzler 1994
- SCHMIDT, Harald: Ideenzirkulation. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Dritte, aktualisierte u. erweit. Aufl. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2004, S. 275–276
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept. In: Wilhelm Schmidt-Biggemann u. Theo Stammen (Hg.): Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung. Berlin: Akademie Verlag, 1998, S. 113–134
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: Lessings origenistische Philosophie. In: Christoph Bultmann u. Friedrich Vollhardt (Hg.): Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbüttler Axiomata. Berlin u. New York: Walter de Gruyter, 2011, S. 138–153
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm/STAMMEN, Theo (Hg.): Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung. Berlin: Akademie-Verlag, 1998
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hg.): Die Idee der Reinkarnation in Ost und West. München: Diederichs, 1996
- SCHMITZ-EMANS, Monika: Metamorphose und Metempsychose. Zwei konkurrierende Modelle von Verwandlung im Spiegel der Gegenwartsliteratur. In: Arcadia 40:2 (2005), S. 391–413
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm Peter: Wiedergeburt I. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 36, Berlin u. New York 2004, S. 1–9
- SCHÖNBORN, Alexander von: Reinhold, Karl Leonhard. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 21. 2003, S. 368–369
- SCHÖNERT, Jörg/VOLLHARDT, Friedrich (Hg.): Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen. Berlin u. New York: de Gruyter, 2005

- SCHOLEM, Gershom: Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1962
- SCHÜßLER, Werner: Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen „système commun“ und „système nouveau“ und dem Versuch ihrer Vermittlung. Berlin: de Gruyter, 1992
- SCHULTE-SASSE, Jochen: Einbildungskraft/Imagination. In: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Hrsg. v. Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt u. a. Bd. 2: Dekadent–Grotesk. Stuttgart u. Weimar: Metzler, 2001, S. 88–120.
- SCHWAB, Raymond: The oriental renaissance. Europe's rediscovery of India and the East, 1680–1880. New York: Columbia University Press, 1984
- SCHWAIGER, Clemens: Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995
- SEPASGOSARIAN, Wilhemine Maria: Der Tod als romantisierendes Prinzip des Lebens. Eine systematische Auseinandersetzung mit der Todesproblematik im Leben und Werk des Novalis (Friedrich von Hardenberg). Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1991
- SIMON, Matthias: Georg Christoph Brendel und die Kirche in Thurnau. Ein künstliches Denkmal des Pietismus. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 25 (1956), S. 1–39
- SIMON, Ralf: Den Tod erzählen. Jean Pauls Thanatologie (*Titan*). In: Claudia Albes u. Christiane Frey: Darstellbarkeit. Zu einem ästhetisch-philosophischen Problem um 1800. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 235–254
- SOLMSEN, Friedrich: Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings. In: Kleine Schriften. Bd. I. Hildesheim: G. Olms, 1968, S. 588–604, hier S. 600 f. [Zuerst in: The American Journal of Philology 76 (1955), S. 148–164]
- SOLMSEN, Friedrich: Kleine Schriften. 3 Bde. Hildesheim: G. Olms, 1968–1982 (Collectanea)
- SPAEMANN, Robert: Glück, Glückseligkeit III. Neuzeit. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3: G–H. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1974, Sp. 697–707
- SPEER, Andreas (Hg.): Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. Berlin: de Gruyter, 2005 (de Gruyter Studienbuch)
- SPITZER, Beatrix: Einleitung. In: Paolo Zacchia: Die Beseelung des menschlichen Fötus. Buch IX, Kapitel 1 der Quaestiones medico-legales. Editiert, übers. u. komm. v. Beatrix Spitzer. Köln: Böhlau, 2002, S. 1–37

- STANITZEK, Georg/WINKLER, Hartmut: Eine Medientheorie der Aufklärung. Vorwort. In: Josias Ludwig Gosch: Fragmente über den Ideenumlauf. Hrsg. von dens. Berlin: Kadmos, 2006, S. 7–34
- STEIGERWALD, Jörn/WATZKE, Daniela (Hg.): Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003
- STEINER, Harald: Das Autorenhonorar. Seine Entwicklungsgeschichte vom 17. bis 19. Jahrhundert. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998
- STIEHL, Ruth/STIER, Hans Erich (Hg.): Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968. 2 Bde. Berlin: de Gruyter, 1969–1970
- STIELER, Gerhard (Hg.): Materialisten der Leibniz-Zeit (Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner, Urban Gottfried Bucher). Ausgewählte Texte. Zusammenestellt und eingeleitet v. Gerhard Stieler. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften: Berlin, 1966
- STÖCKMANN, Ernst: Von der sinnlichen Erkenntnis zur Psychologie der Emotionen. Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis in der vorkantischen Ästhetiktheorie. In: Manfred Beetz, Jörn Garber und Heinz Thoma (Hg.): Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Göttingen: Wallstein, 2007, S. 69–106
- STOELLGER, Philipp (Hg.): Genese und Grenzen der Lesbarkeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007
- STRACK, Friedrich: Im Schatten der Neugier. Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werk Friedrichs von Hardenberg, Tübingen: Max Niemeyer, 1982
- STRÖKER, Elisabeth: Theoriewandel in der Wissenschaftsgeschichte. Chemie im 18. Jahrhundert. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982
- TAVER, Katja V.: Freiheit und Prädetermination unter dem Auspiz der prästabilierten Harmonie. Leibniz und Fichte in der Perspektive. Amsterdam u. New York: Rodopi, 2006
- TELLE, Joachim: Chymische Pflanzen in der deutschsprachigen Literatur. In: *Medizinhistorisches Journal* 8 (1973), S. 1–34
- TIETZEL, Manfred: Literaturökonomik. Tübingen: Mohr, 1995
- THIEL, Udo: Individuation. In: Michael Ayers u. Daniel Garber (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 212–262
- THIEL, Udo: Individuation und Identität. Essay II.xxvii. In: Ders. (Hg.): *John Locke. Essay über den menschlichen Verstand*. Berlin: Akademie Verlag, 1997 (Klassiker Auslegen; 6), S. 149–168



- THIEL, Udo: Personal Identity. In: Michael Ayers u. Daniel Garber (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Bd. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 868–912
- THOUARD, Denis: Der unmögliche Abschluss. Schlegel, Wolf und die Kunst der Diaskenasten. In: Christian Benne u. Ulrich Breuer (Hg.): *Antike – Philologie – Romantik. Friedrich Schlegels altertumswissenschaftliche Manuskripte*. Paderborn: Schöningh, 2011, S. 41–61
- UNGER, Rudolf: Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik. Mit einem ungedruckten Briefe Herders. Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1922
- UNGER, Rudolf: Herder und der Palingenesie-Gedanke. In: Ders.: *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik*. Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1922, S. 1–23.
- UNGER, Rudolf: Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18. Jahrhundert. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 2 (1924), S. 257–274
- VIDAL, Fernando: Brains, Bodies, Selves, and Science. Anthropologies of Identity and the Resurrection of the Body. In: *Critical Inquiry* 28 (Sommer 2002), S. 930–974
- VOGL, Joseph: Ökonomie und Zirkulation um 1800. In: *Weimarer Beiträge* 43:1 (1997), S. 69–78
- VOWINCKEL, Gerhard: Christian Garve und das Ende der Glückseligkeitslehre. In: *Zeitschrift für Soziologie* 18:2 (1989), S. 136–147
- VOWINCKEL, Gerhard: Die Glückseligkeitslehre und die Entstehung der Staatsgesellschaften. In: Alfred Bellebaum (Hg.): *Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992, S. 32–47
- WACH, Joachim: *Das Verstehen. Grundzüge der Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. Repr. Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1926–1933. Hildesheim: Olms, 1966
- WEIMAR, Klaus: Hermeneutik<sub>1</sub>. In: Harald Fricke, Jan-Dirk Müller u. Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. 2. Berlin u. New York: De Gruyter, 2000, S. 25–29
- WEIMAR, Klaus: *Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1957
- WEINERT, Franz E.: Gedächtnis. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [Basel: Schwabe & Co.], 1974, Sp. 35–42

- WIESING, Lambert (Hg.): Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002
- WINKO, Simone: Auf der Suche nach der Weltformel. Literarizität und Poetizität in der neueren literaturtheoretischen Diskussion. In: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Simone Winko (Hg.): Grenzen der Literatur. Zu Begriff und Phänomen des Literarischen. Walter de Gruyter: Berlin, 2009, S. 374–396
- WÜBBEN, Yvonne: Gespenster und Gelehrte. Die ästhetische Lehrprosa Georg Friedrich Meiers (1718–1777). [Diss. Univ. Gießen, 2004.] Tübingen: Niemeyer, 2007
- WUßING, Hans: Die große Erneuerung. Zur Geschichte der wissenschaftlichen Revolution. Basel: Birkhäuser, 2002
- ZACCHIA, Paolo: Die Beseelung des menschlichen Fötus. Buch IX, Kapitel 1 der Quaestiones medico-legales [1661/1686]. Editiert, übers. u. komm. v. Beatrix Spitzer. Köln: Böhlau, 2002
- ZANDER, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999
- ZANDER, Helmut: Reincarnation II. Renaissance – present. In: Wouter J. Hanegraaff (Hg.): Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Leiden: Brill, 2006, S. 984–987
- ZANUCCHI, Mario: Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit. Die Poetik Friedrich von Hardenbergs. Paderborn: Friedrich Schöningh, 2006
- ZÜRRER, Ronald: Reinkarnation. Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung. Zürich: Govinda, 1994
- ZWIERLEIN, Cornel: Das Glück des Bürgers. Eine begriffsgeschichtliche Skizze zur optimistischen Grundmentalität der Aufklärung. In: Hans-Edwin Friedrich, Fotis Jannidis, Marianne Willems (Hg.): Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer, 2006, S. 71–113