

TONINO GRIFFERO  
(Università di Tor Vergata)

## WIRKENDE BILDER<sup>1</sup>

### 1. Die Einbildungskraft an die Macht

Seit der Antike wird der Einbildungskraft (oder der Phantasie) und ihren Bildern eine ontologische Kraft beigemessen. Nahezu vorherrschend war diese Ansicht im Zeitalter der Renaissance, mit Beginn der Aufklärung jedoch ging sie mehr und mehr verloren und überlebte einzig im Volksaberglauben<sup>2</sup>. Es handelt sich hier um einen unwiederholbaren Einzelfall, denn die postkantischen Begriffe der «produktiven Einbildungskraft» oder gar der «schöpfenden» und «künstlerischen Imagination» erscheinen geradezu unbedeutend in ihrer nur metaphorischen poetischen Natur verglichen mit einer Denkform, in der die Einbildungskraft unter gewissen Umständen das Vermögen nicht nur der kombinatorischen, sondern der wahrhaft ontologischen Kreativität besitzt.

Es ist die Rede von einer Denkform, die in der Ideengeschichte erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Um nur einige zu nennen:

a) die abendländische Besessenheit für die nicht nur göttliche Schöpfung *ex nihilo*;

b) die ontoepistemische Erklärung aller pneumatologischen Vorgänge, von denen nur die Wirkungen erfahrbar sind;

c) die Frage nach dem Dasein und der Wirkung der feinstofflichen Körper, die sinnlich nicht wahrnehmbar sind, und letztlich;

d) die Umschreibbarkeit der nahezu wundersamen psychosomatischen und suggestiven Wirkungen der Leidenschaften auf den eigenen Körper und die Körper der Anderen. Diese Konzeption hat allerdings weder etwas zu tun mit dem grundsätzlich assoziationalistischen Begriff, wie er aus der griechischen Philosophie

---

<sup>1</sup> Vortrag gehalten im Rahmen der Tagung «Translatio imaginum / Bildübersetzungen» (Basel, 26-28.02.2010, Eikones NFS Bildkritik).

<sup>2</sup> A. Godet, «Nun was ist die Imagination anderst als ein Sonn im Menschen». *Studien zu einem Zentralbegriff des magischen Denkens*, Zürich (Diss. Basel), 1982; T. Griffero, *I sensi di Adamo. Appunti estetico-teosofici sulla corporeità spirituale*, «Rivista di estetica» n.s. 12 (1999), S. 119-225, und vor allem T. Griffero, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze, Le Monnier, 2003 (auch für Lit.).

hervorging, noch mit jenen poetischen «illegal marriages» (Bacon), in denen man die Quelle der folgenden, ungestümen Ästhetisierung der Einbildungskraft<sup>3</sup> zu erkennen sehen wollte. Tatsächlich war sie und bedeutet viel mehr: eine echte Verwandlung, ja sogar Schöpfung von noch nicht seienden Wesen.

Natürlich bietet der Glaube an die magisch-transitive Kraft der Einbildungskraft seit jeher den Nährboden für eine Reihe von Einwänden: Dieser Glaube sei vor allem a) ein Überrest des kindlichen Bedürfnisses, den Gegenstand und seine Vorstellung zu vereinen, wobei die Wahrnehmung vollständig in eine psychische Projektion umgewandelt wird. Er darstelle ferner b) den allgegenwärtigen Wille zur Macht, durch den der Mensch versucht, der eigenen existenziellen Unzufriedenheit entgegenzutreten, in der großwahnsinnigen Identifizierung des Ichs mit den äußeren Gegenständen und in der daraus folgenden Zuversicht, dass nichts wahrhaft 'unmöglich' sei. Einwände, diese und andere, die dennoch nicht im Stande sind, die unbestreitbare Tatsache auszuräumen, dass der Glaube an die plastische Kraft der Imagination und der Bilder einen grundlegenden Teil der Geschichte des menschlichen Psychismus überhaupt darstellt, und darüber hinaus einen guten Ausblick auf die Gründe verschafft, die das seltsame Zusammenleben von Wissenschaft und Aberglauben zu Beginn der Neuzeit erklären. Andererseits scheint sich mit der «Dialektik der Aufklärung» das vom magischen Denken und der *vis imaginationis* vorausgesetzte Universum der unendlichen Möglichkeiten nur vorübergehend verdunkelt zu haben bereit wiedergeboren zu werden im Zeitalter des Virtuellen und der Genmanipulation: ein Zeitalter, das ebenso wie die «Natur-Magie» davon überzeugt ist, dass bestimmte Dinge gewiss «schwer, aber nicht unmöglich» sind.

Zunächst einmal lässt sich feststellen, dass der Glaube an die ontologische Transitivität der Bilder (der mentalen und nicht mentalen) den psychosomatischen Pol unserer Kultur aufwertet. Einen Pol, der a) auf dem Glauben gründet, der Geist sei das allgemeine Medium zwischen Leiblichem und nicht Leiblichem, jedoch b) noch nicht bereit, Einbildungskraft und Unwirklichkeit zu identifizieren. Im Rahmen dieser Kultur wäre es freilich banal, die abergläubischen Verfechter der Lehre der transitiven Einbil-

---

<sup>3</sup> M. Fattori - M. Bianchi (Hrsg.), *Phantasia-imaginatio*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988; F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli, La città del sole, 1999.

dungskraft ihren wissenschaftlich gewappneten Gegnern gegenüberzustellen (magische Leichtgläubigkeit *versus* wissenschaftliche Skepsis). Es ist unterdessen treffender, von einem theoretischen Kontinuum zu sprechen, das sich durch verschiedene, fast nicht wahrnehmbare, semantische Nuancen charakterisiert. In diesem Kontinuum kann es ohne weiteres geschehen, dass die Verteidiger derselben spezifischen Auffassung ganz unterschiedliche – wenn nicht gar antithetische – epistemologische Bilder voraussetzen, oder umgekehrt, dass ein theoretisch-ontologisches Einverständnis keineswegs gegensätzliche spezifische Bewertungen ausschließt.

Im modernen Sprachgebrauch in den Bereich der Subjektivität und Unwirklichkeit verbannt, aber paradoxerweise gerade aus diesem Grund von den Avantgarden des 20. Jh. sowohl mit kreativen als auch utopischen Werten belegt, stand die Einbildungskraft nicht immer so wie heute in der Gunst der Wissenschaften. Nicht einmal die ihr von der Romantik zugeschriebene Macht, die Wirklichkeit zu überschreiten und zu vervollkommen, zeigt sich als ein wahrhaft ontologischer Fortschritt, sondern stellt letztlich nur eine rein 'imaginäre' Reform der Wirklichkeit dar. Nur die wirkungsmächtige Imagination, d. h. das Vermögen, als magisches Medium zwischen Denken und Sein zu vermitteln, lässt den Glauben daran zu, dass alles das, was eingebildet werden kann, unter gewissen Bedingungen ein fundamentaler Teil der Vorgänge des Universums werden kann.

## 2. «Umgeleitete» Bilder: Böhme und der Urmensch

Es ist wohl bekannt, dass die philosophisch-theologische Besinnung auf den adamischen Zustand für die unterschiedlichen Wissensbereiche – und gerade für die Ästhetik – von entscheidender Bedeutung ist. Sie spielt auf eine ästhetische Heterotopie an, die eine andersartige Leiblichkeit verlangt. Ein großer Teil der Grundmerkmale, die seit jeher dem *status integratis* zugeordnet wurden, weisen tatsächlich auf eine «Geistleiblichkeit» hin, von der, (z. B.) Jakob Böhme zu Folge, verschiedene *dotes* (Begabungen) stammen. Zu diesen (*signatura rerum* und *cognitio centralis*)<sup>4</sup> gehört auch eine schöpfende Einbildungskraft – eine ontologische Produktion – die sich als psychosomatischer Prozess erweist. Wenn der Geist sich etwas vorstellt, dann prägt sich dieses Bild im

---

<sup>4</sup> T. Griffero, *Zentralerkenntnis*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter - K. Gründer - G. Gabriel, Basel, Schwabe, 2005, Band 12, 1291-1292.

Leib ein und verwandelt ihn, oder es schafft etwas *ex nihilo*. Es tun sich diesbezüglich zwei Möglichkeiten auf: a) Adam schafft durch die Einbildungskraft einen Geistleib nach seinem Bilde und wiederholt ins Unendliche das göttliche Vorbild in einer Art schmerzloser, androgyner und geschlechtsloser Zeugung; b) Adam, der diesseitigen Vielfalt zum Opfer gefallen, wird von der Phantasey besessen. Diese ist als das 'Sich-Einbilden' *in* der diesseitigen Vielfalt – und nicht *in* der göttlichen Einheit – zu verstehen (man bemerke den charakteristischen intransitiven Gebrauch des Verbums «einbilden»). Die Phantasey würde hier den Sündenfall verkörpern und so eine trügerische Schöpfung leerer Gestalten verbreiten, eine unbestimmte, aber abartige Wiederholung des Modells, in anderen Worten eine unendliche Wiederholung der Tragödie der Sünde.

So zeigt sich die «umgebildete» Phantasey als die eigentliche Ursache der transzendentalen Illusion, der letztendlich die Existenz der irdischen Welt und des irdischen Menschen zu verdanken ist. Die axiologische Duplizität der transitiven<sup>5</sup> Einbildungskraft bei Böhme bezeichnet sozusagen die ganze Geschichte dieses Vermögens. An dieser Stelle sind noch zwei Punkte zu beachten. Zum einen, das Primat der himmlisch-geistigen Leiblichkeit, weil für Böhme das Innere, das Geistige sich notwendig im Äußeren vervollkommen muss, indem es Form annimmt, leibhaftig wird. Zum anderen, die Ablehnung der tausendjährigen ikonoklastischen Reaktion auf den vollkommenen Illusionismus, der als Täuschung empfunden wurde: In der Theosophie Böhmies gilt in der Tat einzig das durch das perfekte mimetische Gelingen ausgezeichnete Bild, in dem Urbild und Abbild ununterscheidbar sind, als gutes Bild.

### 3. Die Bilder und *currus animae*

Kehren wir nun zur Geschichte der transitiven Bilder zurück. Die anfängliche Ausbreitung der Transitivität, von der Einbildungskraft über jede Art des Sehens, bis hin zu allen wesentlichen mentalen und psychischen Eigenschaften (Begehren, Wille, Neid, fixe Idee, u. s. w.), und die darauffolgende Begrenzung auf die Weiblichkeit, denn im 16. und 17. Jh. ist eine Art 'Verweiblichung' der Einbildungskraft zu beobachten, stellen die entscheidenden Stationen dieser Geschichte dar. Die Meinung, die Einbildungskraft

---

<sup>5</sup> Vgl. F. Cuniberto, *Dall'immaginazione teosofica al lavoro del concetto*, «Annuario filosofico» 12 (1996), S. 179-196.

sei das 'magische' Hervorbringen eines Bildes in einem auch äußeren Leib, die wohl zum letzten Mal auf wissenschaftlicher Ebene in der theosophischen und naturphilosophischen Romantik (vor allem bei Baader und Schelling) zum Tragen kommt, ist dennoch in jeder Form der Mystik zugegen und hat seinen Höhepunkt in der sogenannten 'Naturmagie' der Renaissance, die ihre Wirksamkeit tatsächlich der Tätigkeit der Einbildungskraft anvertraut, wobei unklar bleibt, ob sie subjektiv (sich auf ein magisches Subjekt beschränkt) ist, oder objektiv ist (auf Wesenheiten und äußere Dinge gerichtet ist, wenn auch diese ganz offensichtlich durch eine gewisse pneumatische Analogie an das Subjekt gebunden sind).

Der Einbildungskraft wird so eine schöpferische Rolle beigemessen, die den vorhergehenden Strömungen, vor allem der epistemologischen Ausrichtung Aristoteles' fremd war. Obwohl dieser in der Einbildungskraft die Vermittlung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und abstraktem Verstehen und somit die notwendige Vorraussetzung der Intelligenz (*De anima*) erkannte, schließt er strikt die Transitivität aus. Aber auch der zweiten Strömung, der physiologischen Ausrichtung Galenos', für den die Imagination eine der drei Komponenten der herrschenden Hirntätigkeit darstellt, blieb dieser schöpferische Charakter verborgen. Die Transitivität, die uns hier interessiert, erscheint hingegen zum ersten Mal in ausgereifter Form in der Lehre eines *spiritus fantasticus* (Porphyrius, Philoponos, Iamblichos, Synesios von Kyrene, Proklos), die kennzeichnend war für die theurgische Magie des Späthellenismus. Als eine ätherische, die Seele umhüllende Substanz (*ochema-pneuma*) ist der *spiritus fantasticus* ein Astralleib, der als Medium der göttlichen Erleuchtung<sup>6</sup> fungiert. Hier scheint die Einbildungskraft, die als eine halbkörperliche Wesenheit identifiziert wird, als ein leiblicher Geist, der sich im Abstieg durch die verschiedenen astralen Sphären hindurch materialisiert hat und daher zwischen den sonst absolut heterogenen Substanzen, nämlich zwischen Seele und Körper vermitteln kann, der deutlichste Beweis für die allgemeine Ungeschiedenheit, von Geist und Mate-

---

<sup>6</sup> T. Griffero, *Il corpo spirituale. Ontologie 'sottili' da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Milano, Mimesis, 2006, bes. 184-202; E.H. Dodds, *The astral body in Neoplatonism*, in Proclus, *The elements of theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963, S. 313-321; M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, CUECM, 1998.

rie, die von allen Befürwortern der transitiven Einbildungskraft mehr oder weniger explizit vorausgesetzt wird.

#### 4. *Camelum in caldarium*

In dieser 'Geschichte' der Einbildungskraft, die als Geistleib das Vermögen besitzt transitiv zu wirken, spielt auch die arabische Psychologie eine wesentliche Rolle. Im Rahmen einer immer komplexeren Klassifizierung der sogenannten *sensus interni* (dank ihrer eigentümlichen Mittelstellung zwischen Seele und Körper für aktiv und unabhängig vom Körper gehalten) und einer Wiederauslegung der Weissagung als Ergebnis einer privilegierten Einbildungskraft<sup>7</sup>, erkennt die arabische Psychologie der geistleiblichen *vis imaginativa*, die von einer einfachen kognitiven Funktion zwischen Sinn und Intellekt in den ausschließlichen Zugangskanal zum Übersinnlichen umgewandelt wurde, ausdrücklich eine psychosomatische Macht zu (von hier die Tradition einer Medizin, die wir heute schlicht 'suggestive' Medizin nennen würden). In anderen Worten: Die Fähigkeit, Körperloses körperlich zu machen und *in distans* zu wirken. Man denke an das, was ein seltsamer, aber geläufiger *topos* in dieser Geschichte werden wird, d.h. an die Überzeugung, dass man mit den von der eigenen Vorstellungskraft erzeugten Bildern ein Kamel dazu bringen kann, sich in einen Brunnen zu stürzen.

Diese wundersame Fähigkeit vertraut gewöhnlich auf ein Medium von feinstofflicher Körperlichkeit. So geschieht es bei Avicenna, der (*De anima*) die platonisierende Tendenz hervorhebt und zugesteht, dass die Formen unabhängig von der Materie in einer ausreichend gereinigten Seele souverän ihre Macht ausüben, indem sie nach Belieben die Elemente austauschen (durch den Äthergeist, bzw. den Lebenshauch, der vom Herzen an die Hirnventrikel geschickt wird). Die direkte Verleiblichung des Geistigen wird so von dem blinden Gehorsam der Materie gegenüber dem Geist (genauer gesagt, gegenüber seinen Bildern) hergeleitet. Ähnlich verhält es sich in der Theorie der kosmischen Strahlen von al-Kindi<sup>8</sup>. In *De radiis* wird behauptet, dass die Seele, die wie jedes andere Ding auf der Welt ihr eigenes *principium individuationis* in den Strahlen findet, die sie aussendet und empfängt, dazu im

---

<sup>7</sup> F. Rahmann, *The prophecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1958.

<sup>8</sup> P. Travaglia, *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindi*, Firenze-Turnhout, Sismel Edizioni del Galluzzo, 1999.

Stande sei, kraft der eigenen Übereinstimmung mit der äußeren Welt, Bewegungen in der geeigneten Materie zu veranlassen, genauer gesagt, dank einer von den Sinnen losgelösten *ymaginatio* zu dem zuvor vorgestellten (und natürlich begehrten) Modell, identische Dinge *secundum speciem* hervorzubringen. Kurz gesagt, es geht darum, eine *immutatio materiae* zu erwirken. Durch die Magie wäre es demnach möglich, in die Wirklichkeit einzugreifen: Sie stärkt und lässt an sich unbeabsichtigte Bilder, die von allen Dingen als Strahlen ausgesendet werden, zu absichtlichen werden und leitet sie so von ihrem natürlichen Verlauf ab. Insofern das Bild es vermag, die natürlichen Strahlenbahnen umzuwandeln, erweist es sich hier als Korrektiv eines streng deterministischen Kosmos und folgt einer elementaren Abfolge dieser Art: Zunächst stellt sich der Geist des Menschen die Form dessen vor, was er in der Materie gestalten will, dann beurteilt er, ob diese Form erstrebenswert sei oder nicht, und schließlich sendet er, dank der Macht der seelischen Leidenschaften, Strahlen aus, welche die äußeren Gegenstände so bewegen wie die Dinge, deren *ymago* sie sind. Die ontologische Metamorphose des psychischen Bildes wird hier, in Abwesenheit von eigentümlichen Hindernissen, ausdrücklich anerkannt, und wenn sie keine *creatio ex nihilo* ist, ist sie zumindest die Negation jeglicher Differenz zwischen dem erlebtem Bild und seinen Abbildern, weil sich das Subjekt zuerst selbst in das verwandelt, was es sich vorgestellt hat. Unterdessen ist es zweifelhaft, ob es sich wirklich um eine *actio in distans* handelt, denn auch wenn sie kaum wahrnehmbar und feinstofflich sind, erweisen sich die Strahlen immer als etwas Körperliches, das dennoch den aristotelischen Regeln der lokalen Bewegung gehorcht.

##### **5. Die magische Epistemologie und ihre Gegner**

Diese Tradition wird natürlich von Seiten der Orthodoxie, vor allem von Seiten der augustinischen Orthodoxie entschieden verleugnet. Augustinus ist in der Tat der Sieg der Theorie der Einbildungskraft als «Vorstellung *in absentia*» über das was er als «Technik der Vision» verstand, und somit als den Kern der theurgischen Inspiration, zu verdanken. Auch der christliche Aristotelismus wirkt dieser Tradition massiv entgegen, weil er ihre gefährlichen Auswirkungen sowohl theologischer als philosophischer Natur wahrnimmt, unter diesen die Herabsetzung der Eucharistie zur rein zeremoniellen Magie, die daraus folgende De-

mokratisierung und deistische Individualisierung der christlichen Charismen (eingeschlossen die provokante Neuauslegung der Wunder Christi als eines verborgenen, deswegen aber noch lange nicht übernatürlichen Geschehens), die aristotelische Annahme von separaten Intelligenzen, die unabhängig von der Materie aktiv sind, oder schlicht die Annahme der Tatsache, dass die Seele keinesfalls die grundlegende Form des Leibes, sondern vielmehr eine Art separate Verwalterin des Leibes sei. Dieser Glaube wird jedoch meistens zensiert von einer religiösen synkretischen Orthodoxie<sup>9</sup>, die völlig unentschlossen ist, ob sie die magische Wirkung der Einbildungskraft für a) absolut unmöglich, b) nur übernatürlich, oder c) schlichtweg diabolisch halten soll: Drei Lösungen, die ganz offensichtlich epistemologisch nicht gleichwertig sind und auch nicht dieselbe *influential metaphysics* voraussetzen. Jedenfalls wird die Lehre der transitiven Einbildungskraft, wie es so häufig in der Ideengeschichte passiert, zuletzt ungewollt ausge-rechnet von ihren eigenen Verleumdern verbreitet. Diese hüten sich über mehrere Jahrhunderte hinweg davor, die empirische Beweisbarkeit der Phänomene wie die *fascinatio*, der böse Blick usw. auszuschließen, und nicht selten bekennen sie sich zu einer Lehre, die, wie die der *multiplicatio specierum*, den Glauben rechtfertigt, dass die Seele, wie auch jedes andere Ding, ein eigenes ontologisches Abbild hervorbringt, d. h. ein Bild erzeugt, das im Stande ist die äußere Wirklichkeit zu verändern.

Es wurde bereits gesagt: Erst das Zeitalter der Renaissance bietet dieser Lehre das geeignete Inkubationsgebiet. Hier verschmilzt in gewisser Weise der neuplatonische *spiritus fantasticus* (das ätherische Astralvehikel der Seele) mit dem arabischen *spiritus ymaginarius*. Dies zeigt sich sowohl im astrologischen Vertrauen auf die Möglichkeit, sich die Tugenden der Himmelskörper zu Nutzen zu machen, als auch in einer hermetischen Ausrichtung. Diese Ausrichtung leitet eine eindrucksvolle Naturalisierung all jener wundersamen Phänomene ein, die einem streng christlichen Aristotelismus nur göttlich oder diabolisch erscheinen konnten, indem sie die im aristotelischen Kosmos nur unidirektionale Kausalität (von oben nach unten) bidirektional macht. Dieses Gedankengut wird über Jahrhunderte hinweg weitreichend geteilt wer-

---

<sup>9</sup> L. Thorndike, *Imagination and magic. The force of imagination on the human body and of magic on the human mind*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Band VII, 1964, S. 353-358.



den<sup>10</sup>. Von Ficino bis Anfang des 18. Jh. durchzieht es den Platonismus von Cambridge und den europäischen Paracelsismus und stützt sich so auf den Glauben an die fast vollkommene Allmacht der *fascinatio* und des *eros* (*vinculum vinculorum*), ein Glauben dessen Möglichkeitsbedingung eine Kontinuität zwischen individuellen Pneuma und universalen Pneuma darstellt. Es ist kein Zufall, dass gerade der Eros manchmal erklärt wird, indem man so wie al-Kindi von der Aussendung von Strahlen ausgeht, von wahrhaftigen «kleinen Geistern des Blicks»<sup>11</sup>, die wie in Dante und allgemein in der Bewegung des Stil Novo entlang dem Sehnerv ein Bild übertragen würden, das es vermag vor allem im Falle der negativen *fascinatio*, das Blut des Angeblickten anzugreifen und anzustecken. Hieran lässt sich der enorme «Erfolg» dieser einfachen, auf jedes verborgene Geschehen und auf alle herausfordernden *mirabilia* der vormodernen Kultur anwendbaren Erklärung messen. Es ist aber auch bemerkenswert, dass diese Entwicklung immer «düsterer» wird. Anders gesagt, wenn die Einbildungskraft zur *fascinatio* wird, so wie es bei Ficino<sup>12</sup> geschieht, scheint die Transitivity der Bilder nunmehr nur noch negative Bilder zu betreffen. Und schon bald wird die Dämonologie der Renaissance zum Tragen kommen, die der Einbildungskraft eine Reihe von Fähigkeiten zuteilt, ganz gleich, ob dämonische Wirkungen in ihr erkannt werden, oder ob die rein psychische Ätiologie der angeblichen Hexerei darauf zurückgeführt wird.

Die Lehre der transitiven Einbildungskraft begründet sich jedoch auf einer unüberwindbaren theoretischen Zweideutigkeit. Ist die Einbildungskraft nur dann transitiv, wenn sie unmittelbar ist? Oder erscheint sie, wie bei Pomponazzi<sup>13</sup> und Agrippa von Nettesheim, übermittelt von den *vapores*, von denen man annimmt, sie seien vom Blut und von den Lebensgeistern hervorgebracht, und setzen so einen Einfluss der Seele auf den Körper ausschließlich im (an sich rein aristotelischen) Sinne einer lokalen Bewegung voraus? Wird man, im Fall einer noch so 'feinstofflichen' Vermittlung, immer noch von einer authentischen *actio in distans* sprechen können? Es ist allerdings ganz natürlich, dass diese Zweideutigkeiten erst im Nachhinein sichtbar werden, denn

<sup>10</sup> P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Milano, Il Saggiatore, 1991.

<sup>11</sup> M. Ciavolella, *La 'malattia d'amore' dall'Antichità al Medioevo*, Roma, Bulzoni, 1976 und G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>12</sup> M. Ficino, *De vita coelitus comparanda*, 1489.

<sup>13</sup> P. Pomponazzi, *De incantationibus*, 1520.

damals schienen sie eine sehr reiche und ausdrucksvolle Sammlung von Anekdoten (Stigmata, Muttermale, böser Blick, *incubus* und *succubus*, usw.) nicht wirklich in Frage zu stellen, die mit nur wenigen Veränderungen und unter fast allgemeiner Zustimmung bis zum wolffschen Rationalismus überlebt (dem wir die definitive Kapitulation des magischen Paradigmas verdanken). Allerdings stößt sie langsam auf immer konkretere Einwände von Seiten der Gegner des hermetisch-magischen Denkens (vor allem im 16. Jh. mit Thomas Erastus und Andreas Libavius). Jene halten diese Auffassung für völlig illusorisch, weil hier der Einbildungskraft irrtümlicherweise auch eine operative Rolle – und nicht bloß eine spiegelnde Funktion – zuerkannt wird, aber vor allem weil sie eine blasphemische Übertragung der Schöpferkraft auf die menschlichen Vorstellungen voraussetzt, die eigentlich nur den göttlichen Ideen zukommt. Zusammengefasst scheinen die Gegner der transitiven Vorstellungskraft sieben Hauptargumente vorzubringen: Für sie ist es absurd

a) die rein subjektive Überzeugung, von der die Wirkungskraft der Magie abhinge, mit dem Glauben an Gott zu vergleichen. Hier ist der Versuch offensichtlich, die verbreitete und entsprechende subjektivistische Interpretation der religiösen Sachverhalte zu vermeiden.

b) Und natürlich ist es für sie blasphemisch, der menschlichen Einbildungskraft eine Macht beizumessen, die eigentlich nur Christus und den Heiligen zustände.

c) Es wäre dann absolut legitim, die Existenz dieser Macht anzuzweifeln, da sogar ihre Apologeten letzten Endes unweigerlich den mühsameren Weg der Arzneimitteln bevorzugen.

d) Ihre geistig-materiellen Subjekte (sei es die Macht der Seele, seien es die Strahlen oder die Geister-Dünste), eben weil sie von sich aus leblos sind, seien nicht intentional lenkbar und somit absolut nicht zur Transitivität im Stande. Sie sind also vielmehr dazu bestimmt, sich im Moment des Verlassens des Körpers in Luft aufzulösen und diesen Körper (der sie freigibt) sogar bis zum Tod verkümmern zu lassen.

e) Natürlich wird von den Gegnern der transitiven Einbildungskraft auch die psychologisch-epistemologische These verteidigt, nach der die Einbildungskraft nicht mehr transitiv wirkt, als der Schatten eines Körpers oder eine *tabula*.

f) Deshalb meinen sie, die Einbildungskraft sei, vor allem dann, wenn ihr eine kreative Seite zugesprochen wird, verantwortlich für folgenschwere Trugbilder,

g) wenn nicht gar der Grund für ein melancholisches Gefühl, das sowohl auf psychischer, als auch organischer Ebene die dämonische Besessenheit zu begünstigen scheint.

Im strengen Dualismus (Geist/Materie, Innen/Außen) bleibt folglich kein Raum für die Transitivität der Bilder. Dieser Dualismus begründet die antihermetische Argumentation, der es schließlich gelingen wird, das Wirken der Einbildungskraft auf die immanente Ebene der Selbstbeeinflussung zu beschränken. Es handelt sich also um einen ausschließlich unidirektionalen Ansatz, denn Erkenntnis und Sehen entstehen nur durch das Wirken des Äußeren auf das Innere. Die Einbildungskraft hat ferner nur einen reproduktiven Charakter, weil die Einbildungskraft nichts mehr als ein lebendiger Spiegel mit repräsentativ-geistiger Funktion wäre, also nur zufällig (*per accidens*) zu einer physischen Wirkung fähig wäre, z.B. wenn die Einbildungskraft das Subjekt ganz banal dazu veranlasst, seinen Wunsch zu verwirklichen. Aber weil der Glaube nicht notwendig den rationalen Begründungen folgt, ist unsere 'Geschichte' noch nicht zu Ende.

## 6. Bild und Ding *convertuntur* (Paracelsus)

Eine epochale Tragweite erfährt die Lehre der transitiven Einbildungskraft mit Paracelsus. Er definiert den Menschen als Mikrokosmos, der einem Magneten gleich, die ganze ihn umgebende Welt an sich heranzieht. Außerdem setzt er die gegenseitige Austauschbarkeit von Geistigem und Körperlichem voraus und übernimmt schließlich einige Aspekte der auf Plotin zurückgehenden Lehre des kreativ-ontologischen Wertes der Kontemplation. Somit sieht sich Paracelsus zweifellos dazu berechtigt, der Einbildungskraft, als *astrum* (oder *coelum*) *in homine* verstanden, eine Macht zuzuerkennen, die – in ihrer ontologischen Tragweite von der *fides* gestärkt – ganz unabhängig vom materiellen Substrat schaffenden Charakter aufweist. Der Mechanismus<sup>14</sup> ist letztlich ziem-

---

<sup>14</sup> I. Betschart, *Der Begriff «Imagination» bei Paracelsus*, «Nova Acta Paracelsica» 6 (1952), S. 52-67; W. Pagel, *Paracelsus als 'Naturmystiker'*, in *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, hrsg. von A. Faivre und R.C. Zimmermann, Berlin, Schmidt, 1979, S. 52-104; H. Schott, *'Invisible diseases' – Imagination and magnetism: Paracelsus and the consequences*, in *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, hrsg. von O.P. Grell, Leiden-Boston-Köln,

lich elementar: Der Glaube und das Begehren bringen durch den *corpus sidereum* des Menschen das Bild des Begehrten hervor, dieses Bild wiederum erzeugt ein *astrum*, dieses *astrum* mit seinen *semina* erzeugt eine Wirkung, eine positive oder zumeist negative *impressio* auf den Menschen. Dieser wird so durch eine Art «Abdruck» gekennzeichnet, der völlig oder partiell mit dem begehrten Bild übereinstimmt. Diese *impressio* kann den Menschen unter Umständen aber auch heilen oder anstecken (das ist der Fall bei der Pestansteckung). Daher ist diese Wirkung auch bei Paracelsus nicht rein geistiger Natur, denn sie beruht auf einem Samen, der sich von der Lebenskraft der Organe und der Glieder trennt, worin er gewöhnlich enthalten ist und im Wasser, das gerade durch den Einfluss der Einbildungskraft als ein äußerst wirksames Hilfsmittel gilt, ein ideales Inkubations- und Verbreitungsgebiet findet. Die Wirkung ist allenfalls und wieder einmal das Ergebnis einer Geistleiblichkeit, oder wenn man so will, einer feinstofflichen Körperlichkeit. Daraus ergibt sich nicht nur eine sowohl in ontologischer als auch in existentieller Hinsicht genuine Konzeption der Krankheit, sondern auch eine starke Hervorhebung der menschlichen Autonomie und der Möglichkeiten der menschlichen Leidenschaften, vor allem der Leidenschaften der Frauen, ganz besonders während der Schwangerschaft oder der Menstruation. Sie würden dann die sie umgebende Welt 'anstecken', verändern oder *ex novo* schaffen, und so ihre Gedanken (wortwörtlich) verkörpern.

Es lohnt sich hier auf die bereits erwähnte Verweiblichung der transitiven Einbildungskraft<sup>15</sup> aufmerksam zu machen, die im Übrigen einen Gemeinplatz in der dämonologischen Literatur darstellt: Sowohl in der mittelalterlichen *sorcery* – welche die hexerischen Kräfte schlichtweg für Halluzinationen der Einbildungskraft hält –, als auch in der viel zerstörerischen (eben weil sie realistischer ist) *witchcraft* der Renaissance und schließlich auch in den rationalistischen Texten, die für die progressive medizinische Auslegung der Phänomene der Hexerei verantwortlich sind. Paracelsus zufolge erzeugt die weibliche Einbildungskraft, in vielerlei Hinsicht dem tödlichen Blick des Basilisken ähnelnd, begünstigt

---

Brill, 1998, S. 309-322; M.L. Bianchi, *Paracelso e l'immaginazione*, «Lexicon philosophicum» 10 (1999), S. 19-34.

<sup>15</sup> Paracelso, *De virtute imaginativa – Frammento*, hrsg. von T. Griffero, in T. Griffero, *Corpi spirituali*, in M. Ferraris - P. Kobau (Hrsgg.), *L'altra estetica*, Torino, Einaudi, 1997, S. 160-178.

durch Untätigkeit, unnützes Spekulieren und unkontrollierte Emotionalität, Bilder, die sie dank der Giftigkeit des *menstruum* (quasi-*monstruum*)<sup>16</sup>, – so belegen es legendäre Quellen – (z.B. durch die Augen) nach außen übertragen können. Diese Bilder nehmen in einer Art Zwischen-Himmel Gestalt an, um sich schließlich den Körpern, auf welche sich die weiblichen Leidenschaften richten, aufzuprägen.

Die Einbildungskraft als Antrieb der allgegenwärtigen psychosomatischen Wandelbarkeit hat folglich bei Paracelsus und im späteren Paracelsismus eine wahrhaft kosmische Dimension. Sie ist (beispielsweise) die pathogene Ursache und gleichsam die Grundlage der Therapie, mit der der Arzt die Unwirksamkeit der *archei* im Körper des Kranken auszugleichen versucht und so bewirkt, dass eine nicht pathologische *idea* die *idea morbosa* überlagert (nach Johann Baptist van Helmont)<sup>17</sup>. Und noch mehr: Wenn die Bilder der kleinste gemeinsame (energieschaffend-operative) Nenner des gesamten geschaffenen Universums sind, wird auch die Krankheit, die nicht mehr als bloße humorale Dyskrasie angesehen wird, ein selbstständiges *ens*. In anderen Worten: die Krankheit erscheint als das Ergebnis einer Verführung durch ein Leit-Bild, das von den krankhaften Bildern des *archeus* ausgelöst wird und der sich parasitengleich im Inneren des Organismus festgesetzt hat. Die Genesung ist wiederum nichts Anderes als ein *superinducere ideam*, die sogar das Wirken von drei Bildern impliziert: a) das gesunde Bild des Patienten, b) das kranke und ansteckende Bild, und natürlich unbedingt c) das therapeutische Bild des Arztes. Die psychosomatische Kraft der Phantasie wird so, innerhalb dieser Denkform, ein genuines *principium individuationis* der Menschen, sowohl des einen gegenüber den anderen, als auch der Menschheit überhaupt gegenüber anderer Lebewesen, von denen angenommen wird, sie seien aufgrund einer weniger ausgeprägten Einbildungskraft auch in einem geringeren Maße schöpferisch.

---

<sup>16</sup> O. Niccoli, 'Menstruum quasi monstruum'. *Parti mostruosi e tabù mestruale nel '500*, «Quaderni storici» 44 (1971), S. 402-428.

<sup>17</sup> J.B. van Helmont, *Ortus medicinae*, 1648. Vgl. W. Pagel, *Joan Baptista van Helmont. Reformer of science and medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, und Id., *Johannes Baptista van Helmont als Naturmystiker*, in *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt* cit., S. 169-211; T. Griffero, *Immagini contagiose. Malattia e cure magnetiche nella «philosophia per ignem» di Johann Baptist van Helmont*, «Rivista di estetica» n.s. 15 (2000), 3, S. 19-45.

### 7. *Fascinum, jettatura* und Muttermale

Obgleich die Lehre von der transitiven Einbildungskraft genauso wie die *forma mentis* der Renaissance als 'Kultur des Phantastischen' abgetan wurde, überlebt sie dennoch in der hermetisch-paracelsischen Literatur – denn sie durchzieht nahtlos einen großen Teil der medizinischen Literatur – mitunter aber auch in der juristischen Literatur. Schließlich durchdringt sie das allgemeine Verständnis und die Volksmedizin als – und wir beziehen uns hier auf die zwei weniger fragwürdigen populären Varianten der alten Idee der ikonischen Transitivität – die Lehre des bösen Blickes oder der *jettatura* (vor allem in der sogenannten neapolitanischen Aufklärung des 18. und 19. Jh.), aber besonders als Glaube an den psychosomatischen Einfluss der *phantasia matris* auf den Fötus, der über Jahrhunderte hinweg für ein wahrscheinliches *principium individuationis*, ja sogar für einen unanfechtbaren Beweis der *actio in distans* gehalten wurde.

Es ist außerdem zu betonen, dass auch die Gegner dieser Lehre die intersubjektive Transitivität der geistigen Bilder niemals völlig ausschließen können: so halten sie es beispielsweise für wahrscheinlich, dass die lange Betrachtung einer bestimmten Sache den Geistern (im 17. Jh. auch im korpuskular-atomistischen Sinne aufgefasst) ein Bild aufprägt. Die Geister würden es dann auf einen Körper übertragen und so die vorgestellte *species* in wirkliche *species* umwandeln. Die Gegner werden auch niemals die Macht des *fascinum* (die magische Macht des begehrenden und/oder neidischen Blickes) und die Möglichkeit des Augen-Ausflusses des *spiritus fantasticus* (Del Rio, Campanella) in Frage stellen. Aber nun zu einer ersten relativen Neuigkeit: die Einbildungskraft – der Neid kann berechtigterweise als schlichte Variante ihrer angesehen werden – scheint in den Abhandlungen über die *jettatura* transitiv zu wirken, auch wenn sie unbeabsichtigt ist (durch eine erhöhte Anzahl von *media*: Augen, Worte, Berührung, Atem und sogar die Physiognomie des Jettatore oder Unglücksbringer, usw.), da die Ausdünstungen, welche die Atmosphäre durchströmen – weil diese Autoren stetig zwischen der Konzeption einer korpuskularen Wirklichkeit und der Konzeption einer flüssigen Wirklichkeit schwanken, handelt es sich je nachdem um Dünste oder Geister – ohne Schwierigkeiten unbeabsichtigt auf das Opfer des bösen Blicks zusteuern können. Eine zweite Neuigkeit zeigt sich in der neapolitanischen Literatur des 17. Jh. zum *fascinum*, in den seltsamen Kreuzungen zwischen Aberglau-

ben und Wissenschaftlichkeit<sup>18</sup>. Die bösen Ausströmungen, die von den Körpern freigegeben und von der Phantasie angeregt werden, erklärt man nach den zeitgenössischen, rudimentären Gesetzen der Elektrizität und des Magnetismus<sup>19</sup>.

Viel interessanter jedoch ist die weitreichende Debatte über die Macht der mütterlichen Einbildungskraft<sup>20</sup>, die zur Erklärung aller *prodigia* der Geburt, aller angeborenen Missbildungen des Fötus, aber im Grunde auch jeder leichten Anomalie herangezogen wird. Der Glaube an die außergewöhnliche *phantasia matris* und an die in ihr hervorgerufenen Bilder (vor allem während der Empfängnis) ist eine Variation über das vor-mechanistische Thema der *vis sympathetica*, deren Wirkungsbereich auf etwas Fremdes, aber gleichzeitig Nahes wie der Fötus es ist, angepasst und umschrieben wird. Der Fötus wäre demnach nichts Anderes als eine Leinwand, auf die der Maler mit Pinsel (*spiritus corporeus*) und Farben (*species*) malt (*phantasia*). Daraus ergibt sich – und dies ist alles Andere als zweitrangig – eine Art Verdoppelung der vom mütterlichen Leib gespielten Rolle, der nicht mehr nur als Abschirmung und beschützender Filter des Fötus verstanden wird, sondern auch als ‘Überträger’ verschiedener geistiger Einflüsse oder schlicht der Einflüsse der Einbildungskraft, auch wenn sie für die Mutter ungefährlich sind.

Es handelt sich hier um eine Auffassung der seltsamen psychosomatischen weiblichen Macht, die, bevor ihre Unzulänglichkeit gegenüber der sich durchsetzenden Maßstäbe der Iatromechanik und der wissenschaftlichen Teratologie zutage tritt, einer grundsätzlich frauenfeindlichen Gesellschaft über einen langen Zeitraum hinweg die Notwendigkeit suggeriert, systematisch die vermutete psychologische Unmäßigkeit der Frauen zu verurteilen, zu kontrollieren und unter Umständen sogar zu bezwingen, bzw. sich vor einem offensichtlich verbreiteten ‘bedrohlichen Bild’ der Frau zu verteidigen, der man jedoch und paradoxerweise ausgerechnet durch diese abwertende Haltung zum ersten Mal eine entscheidende Rolle im Zeugungsprozess zuerkennt. Es ist wichtig noch einmal darauf hinzuweisen, dass der scheinbar unaufhalt-

---

<sup>18</sup> S. Parigi, *Oculus fascinans: jettatura e contagio d'amore*, «Rivista di estetica» n.s. 19 (2002), S. 61-80.

<sup>19</sup> G. Izzi (Hrsg.), *Scrittori della jettatura*, einl. von G. Manganelli und L. Lombardi-Satriani, Roma, Salerno Editrice, 1980.

<sup>20</sup> M. Angelini - M. Trinci (Hrsgg.), *Le voglie. L'immaginazione materna tra magia e scienza*, Roma, Meltemi, 2000; C. Pancino, *Voglie materne. Storia di una credenza*, Bologna, CLUEB, 1996.

same Erfolg des Glaubens an die mütterliche Einbildungskraft auch ihrer Alibifunktion zu verdanken ist, die nicht nur unbeholfenen Ärzten, erst Geburtshelferinnen und dann Hebammen, sondern auch Müttern zur Verfügung steht, die sonst automatisch als Ehebrecherinnen zu beschuldigen wären (statt als schlechte 'Malerinnen'). Aber es geht noch weiter: Der Erfolg der abweichenden *phantasia matris* zeigt vielleicht auch das Unvermögen der weiblichen Natur (oder Unnatürlichkeit?), einem starken physischen Begehren oder bestimmten mit exzessiver Leidenschaft betrachteten Bildern zu widerstehen. Ob dies eine Art weibliches Unvermögen impliziert der (bildenden) Kunst zu widerstehen, oder generell die Tendenz der Idolatrie, die Macht des Göttlichen und des Heiligen (auch) seiner Darstellung zuzuschreiben, ist nicht leicht zu sagen. Eine Sache ist gewiss, wie man mit Klarheit aus Malebranche hervorgeht, nämlich dass die Bilder der weiblichen Einbildungskraft aufgrund eines Mangels an Abstraktion – man könnte auch sagen, aufgrund eines Mangels an 'ikonischer Differenz' – aktiv sind, d. h. aufgrund des weiblichen Unvermögens, dem Bild zu 'widerstehen', und die Oberfläche des Bildes zur Idee hin zu übersteigen. Es ändert sich nichts am Gesamtergebnis, ob man nun die mutmaßliche wilde und vorkulturelle Natur oder die ebenso angenommene physische und organische Zartheit der Frauen verdammt. Es bleibt dabei, dass die mütterliche Einbildungskraft Abnormalitäten erzeugen würde, vor allem deshalb, weil sie selbst für abnormal gehalten wird, insofern man darin das Ergebnis der exzessiven Unterordnung der Frau gegenüber den Bildern (der inneren und der äußeren) erkennt: Ein Umstand der den Frauen (ihren Bildern) definitiv eine mimetische Macht verleiht, die traditionell ausschließlich dem Vater zugesprochen wurde.

Die Einbildungskraft verwirklicht hier a) unerlaubte 'mimetische' Aufgaben, b) auf der Haut bzw. auf dem Ausdrucksorgan des Fühlens, c) nach einem unbändigen analogischen Drang, der fast die ganze barocke protomodernere Semiotik beherrscht. Auch im Fall der Muttermale haben wir es in der Tat mit der verwirrenden Mehrdeutigkeit der 'Analogie' und mit den dem Bild immanenten Ausdrucksmängeln zu tun. Wie könnte ein Bild beispielsweise, das Nichtvorhandensein der begehrten Sache ausdrücken? Wie kann man mit Sicherheit sagen, ob ein Muttermal auf der Haut – im Ganzen, oder nur teilweise – analogisch auf etwas Begehrtes oder Befürchtetes, auf etwas absichtlich Betrachtetes,



oder auf etwas, unter dessen Einfluss man nur unwillkürlich geraten ist, anspielt? Ob es die Form der äußeren Sache zum Ausdruck bringt, oder seine Farbe oder einfach die Art ihrer Existenz? Man kann zumindest sagen, dass es sich hier um eine unglaubliche interpretatorische Willkür der Bilder handelt. Nicht nur von Seiten des Arztes oder des Theologen, sondern auch von Seiten der für die Schädigung verantwortlich gehaltenen Frau, die sehr häufig bereit ist, die Suche nach den psychischen Ursachen zu übertreiben, auch wenn sie sich so in den Mittelpunkt stellt, vielleicht um härtere Anschuldigungen zu vermeiden. Im Übrigen wandelt sich im magisch-hermetischen Denken ein an sich eher allgemeiner Begriff wie jener der 'Analogie' unbemerkt in 'Identität' um, und weil er sich nicht mit seiner ausschließlich heuristisch-deskriptiven Funktion zufriedengibt, prägt er schließlich die ganze Wirklichkeit. Dort wo alles allem entspricht, wo alles das Bild von allem ist und das Bild (fast) alles kann, kann sich letztlich – schon bei noch so oberflächlichen Ähnlichkeiten – auch das semantisch-ikonische System der Muttermale zweifellos als überzeugend herausstellen.

Wir lassen hier die angeregte Debatte über dieses 'Gelehrtenmärchen' beiseite, die während des 17. Jh. und der ersten Hälfte des 18. Jh. unter den Verfechtern der Einbildungskraft und ihren Gegnern<sup>21</sup> ausgetragen wurde. Es ist lediglich darauf aufmerksam zu machen, dass die berechtigten Einwände dieser Gegner – wie wird der überschüssige Stoff im Fötus erzeugt und was geschieht mit dem fehlenden Stoff? Woher und durch welche Mechanismen entnimmt die Einbildungskraft den Stoff? Warum könnte ein Bild nicht ganz einfach Krankheiten hervorrufen, die ebenfalls nur 'eingebildet' sind? – niemals zu einer Missbilligung der gesamten Theorie führen, sondern zumeist zu einer Bestimmung der nur zufällig (*per accidens*) transitiven Macht der Bilder. Jene Bestimmung wird durch streng körperliche Zustände (und Elemente), die zuvor von der Einbildungskraft angeregt wurden, vermittelt und ist nur im nahen Umkreis von Gültigkeit: Es handelt sich folglich ganz offensichtlich um alles Andere als um eine Ablehnung dieses Glaubens, höchstens um eine Einschränkung der angenommenen Allmacht der Bilder.

Es bleibt die Tatsache bestehen, dass die *phantasia matris* über Jahrhunderte hinweg unbestreitbar zu sein scheint, dass sie

---

<sup>21</sup> Vgl. T. Griffero, *Immagini attive* cit., S. 143 ff.

in der Tat a) von der hermetischen Literatur b) zur dämonologischen und/oder medizinischen Literatur übergehen wird (denn häufig werden die missgebildeten Geburten auf den 'Handel' der Frauen mit dem Teufel zurückgeführt), und schließlich c) zur wissenschaftlichen Embryologie (unabhängig von der Entscheidung für den Ovismus oder für den Animalkulismus), die sich inzwischen von der 'eigentümlichen' Teratologie<sup>22</sup> unterscheidet. Dann wird sie die wissenschaftliche (gelehrte) Ebene verlassen, ohne jedoch aufzuhören das Volkswissen zu nähren, denn sie kann auf die fast krankhafte, durch die unerklärlichen Missbildungen erregte Neugier setzen, bevor sich Wissenschaften wie die Embryologie oder die Genetik entwickeln<sup>23</sup>. Man kann letztlich sagen, dass ihre epistemologischen Lücken, die fraglos bestehen, noch lange Zeit und in breiten Schichten der Bevölkerung im Vergleich zu einem sonst gänzlichem Ausbleiben embryogenetischer Erklärungen der missgebildeten Geburten eindeutig als kleineres Übel empfunden werden: mit seinem simplen Possibilismus erweist sich dieser Glaube natürlich suggestiver als die noch überwiegende anatomische Unwissenheit.

### 8. Von den wirkenden Bildern bis zur Suggestion

Der in erster Linie akademische Verfall der Lehre von der transitiven Einbildungskraft entspricht niemals – dies wurde gezeigt – ihrer rigorosen Widerlegung. In der Tat scheinen die von den Gegnern vorgebrachten Argumente heute im gleichen Maße umstritten, anachronistisch und außerdem weit davon entfernt allgemeine Beweiskraft zu besitzen. Und genau deshalb ist es so schwierig, den Streit zwischen den Verfechtern und Gegnern dieser Lehre auf eine weitere Variante der *querelle* zwischen Alten und Modernen zu reduzieren. Einerseits machen dieselben Gegner der besagten Lehre Gebrauch von einflussreichen Metaphern, die im Licht des wissenschaftlichen Fortschritts – und sie brüsten sich seine Prediger zu sein – genauso obskurantistisch scheinen: Man denke an die Herabsetzung der Einbildungskraft auf einen bloßen passiven Reflex, auf eine *tabula rasa*, oder an die Idee, dass ein Aus-

<sup>22</sup> F. Baroncelli, *L'incerta fortuna della critica all'immaginazionismo di James August Blondel*, «Studi settecenteschi» 13 (1992), S. 113-148; auch L. Mangani, *Il potere dell'immaginazione materna nel Settecento italiano*, «Rivista di filosofia» 86 (1995), 1, S. 477-491.

<sup>23</sup> M. Mazzocut-Mis, *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte*, Milano, Guerini, 1992; M.H. Huet, *Monstrous imagination*, London, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

strömen der Geister automatisch eine Schwächung, wenn nicht sogar den Tod des Körpers, von dem sie stammen, mit sich bringen würde. Man denke aber auch, auf der Ebene einer allgemeineren *episteme*, an die Wiederherstellung der dogmatischen postcartesischen Trennung von Innen und Außen, Geistigem und Körperlichem, und nicht zuletzt an die orthodoxe Bekräftigung der beschränkten menschlichen Mächte angesichts der Macht Gottes und der Heiligen. Andererseits verwechseln die Gegner arglos den Versuch, die Wirkung der transitiven Einbildungskraft zu mildern mit ihrer theoretischen Widerlegung: Den Wirkungsbereich der durch die Lebensgeister verursachten Strahlung einzugrenzen oder ihre Wirksamkeit (die vielleicht nur zufällig für möglich gehalten wird) auf angemessen aufnahmefähige Materialien oder auf nur zweitrangige Qualitäten zu beschränken, schließt genau genommen ihre Möglichkeit nicht aus, die keineswegs von der rein räumlichen Distanz ihrer Wirkung und natürlich genauso wenig von der mehr oder weniger feinstofflichen Beschaffenheit ihres Mediums abhängt. Genauso wenig wird die totale Dämonisierung, die dem Teufel einfach die zuvor der Natur zugeschriebenen Zuständigkeiten überträgt, die Möglichkeit dieser Wirkung ausschließen. Und die These (von Isaac Bellet)<sup>24</sup>, nach der die Deformationen des Fötus nicht so sehr von der mütterlichen Phantasie, als viel mehr von der Furcht und der Angst vor den Auswirkungen dieser Einbildungskraft selbst ausgelöst würden, stellt sicher keine Widerlegung der ontologischen Möglichkeiten der Bilder dar. Es zeigt sich hier, im Gegner dieser Lehre, sogar eine Art Meta-Einbildungskraft, der man natürlich die aus unbekanntem Gründen für weniger problematisch gehaltene Macht der Selbst-Replikation zuschreibt.

Aber im 18. Jh. machen die Befürworter der einen oder anderen Variante der Lehre der transitiven Einbildungskraft nunmehr nichts Anderes als ihren Kritikern mit immer trivialeren philosophischen Thesen zu entgegnen, sogar mit direkten Ratschlägen darüber, wie man die Welt den eigenen Wünschen entsprechend umgestalten kann. So, dass Johann Georg Walch, als er das Stichwort 'Einbildungskraft' im monumentalen Lexikon von Johann Heinrich Zedler<sup>25</sup> verfasst, diesem Glauben nur den Gnadenstoß geben kann, indem er die Tatsache ironisiert, dass gerade die Vertreter der wundersamen Natur der Einbildungskraft letz-

<sup>24</sup> I. Bellet, *Lettre sur le pouvoir de l'imagination des femmes enceintes*, 1745.

<sup>25</sup> J.H. Zedler, *Großes vollständiges Universalexikon*, 1732-54.

ten Endes nicht im Stande seien, sie auf ihre Gegner anzuwenden, um sie so von ihren Thesen zu überzeugen. Sicherlich, die Vorstellung, dass *fortis imaginatio generat casum*, ist ein Glaube der Vergangenheit. Das bedeutet aber keinesfalls, wie man gesehen hat, dass sich unsere Zeit von der Macht der Einbildungskraft befreit nennen kann: Auch für uns können heute die Phantasie und ihre Bilder, auf eine gewaltige Macht vertrauen, angefangen von der alltäglichen Erfahrung in der Massengesellschaft (vom rhetorischen und mediatischen Standpunkt aus), bis zur Suggestion<sup>26</sup> (der Placeboeffekt eingeschlossen). Man könnte mit Gombrich sagen, dass wir letztlich immer – heimlich – an das magische Bild glauben. Aber vielleicht gerade deshalb, weil wir (noch?) nicht mit Sicherheit wissen, was eigentlich die Einbildungskraft ist.

Proposal: 01/07/2010, Review: 27/07/2011, Publication: 04/02/2012

---

<sup>26</sup> Vgl. H. Schott, *Psychosomatik*, in *Paracelsus heute – im Lichte der Natur*, hrsg. von R. Jütte, Heidelberg, Haug, 1994, S. 85-98.