

Elisabeth von Samsonow (Wien)

## Psychoakustische Camouflage Neuplatonismus und orientalische Philosophie

### (1.) Allgemeine Überlegungen zum Thema

Das Thema ist nicht neu, aber es erscheint mir lohnend, es wieder aufzugreifen. Und zwar deshalb, weil man heute über neue Gesichtspunkte verfügt, um die ‚orientalische‘ Herkunft des Neuplatonismus zu debattieren. Wenn man sich, was ich vorhabe, in diesem Zusammenhang mit dem Aspekt der Dämonologie beschäftigt, liefern zeitgenössische kulturwissenschaftliche, anthropologische, ethnologische und post-colonial-studies-Diskussionen eine beträchtliche Hilfestellung, die in dieser Form vor zwanzig Jahren nicht verfügbar war. Während die These vom Einfluss des Mazdaismus und der prä-aryanischen Philosophie auf die Gnosis und den Neuplatonismus, die die orientalisierenden Tendenzen in der Geistesgeschichte des Hellenismus begründet hatte, an Überzeugungskraft verlor, arbeiteten die zeitgenössischen Versuche der Systematisierung und Symbolisierung der Fremden und Anderen einer Neuinterpretation des Themas zu. Die These, deren Wert zunehmend bezweifelt wurde, ist mit dem Namen des Theologen Reitzenstein untrennbar verbunden, der ein Mysterienkontinuum zwischen dem Vorderen Orient, Griechenland und Rom angenommen hatte. Walter Burkert hat in seinem jüngeren Buch über die griechischen Mysterien, aus denen zweifelsohne die eleusinischen herausragen, nochmals unterstrichen, dass Hinweise dazu fehlten, dass und wie die griechischen ältere orientalische Kulte fortsetzten. Er beschreibt, wie die griechischen Mysterien ohne lokale Vorgeschichte in einer komplizierten soziokulturellen Situation entstanden seien. Die These Reitzensteins weist er als Unterstellung zurück, die der Wunschvorstellung eines Kultes, der seit Menschengedenken gepflogen wird, entsprungen sei.<sup>1</sup> Im Vorwort zur zweibändigen Ausgabe des jüngst in einer verdienstvollen Neuübersetzung erschienenen *Corpus Hermeticum*<sup>2</sup> betonen die Herausgeber und Übersetzer wiederum, dass, was die Unhaltbarkeit der These vom Mysterienkontinuum angeht, der Beweis noch ausstehe. Daher wird

---

<sup>1</sup> Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass. - London 1987, 2.

<sup>2</sup> *Corpus Hermeticum*, hg. von Carsten Colpe und Jens Holzhausen, Stuttgart - Bad Cannstatt 1997 (*Clavis Pansophiae*, Bd. 7, Teil 1), 3 (Einleitung).

meine Annahme des Mysterienkontinuums, allerdings in der Form eines Kontinuums der Kommunikation, zulässig sein.

In Bezug auf diesen spätantik/renaissanten Kommunikationsraum, der den Austausch von Menschen, Kulturtechniken, Kunst, Sprache, Schrift einschließt, ist für mich die Orientalismuskritik Edward Saids wegweisend.<sup>3</sup> Es ginge darum, diesen Kommunikationsraum nicht einfach als natürliche Voraussetzung eines Austausches zu erfassen, sondern vielmehr die Projektionen, die er auf-fängt und die ihn daher wesentlich ausmachen, zu erkennen und zu beschreiben. Ich gehe davon aus, dass es lohnend ist, die Projektion aus der Gegenwart in Richtung Orient mit derjenigen, die die Renaissance aufgebracht hat, in Parallele zu bringen. Die Dämonologie scheint mir ganz grundsätzlich mit einer solchen Projektion in Verbindung zu stehen. Dämonologie ist ohne die Voraussetzung einer ‚älteren‘ Kultur bzw. ‚anderen‘ Kultur überhaupt nicht zu entwerfen.

Worum es also im Entwurf einer Dämonologie geht, ist der imaginäre Kontakt mit einer älteren oder anderen Kultur, also der Kontakt mit einer (imaginär) subsidiären, überholten bzw. unterworfenen oder vergangenen Kultur. In dem bei Routledge in London erschienenen Reader zum Thema Schamanismus, in welchem einige Artikel zum Thema spirit possession und die reality of spirit zu finden sind, wird man beispielsweise auf einen Beitrag stoßen, der den bündigen Titel trägt: „Like people in prehistory“.<sup>4</sup> „Like people in prehistory“ würden die Schamanen handeln. Michel Leiris und die in seine Fußstapfen tretende Forschung über die Funktion der Trance und der Besessenheit im Maghreb haben darüber hinaus die kompensatorische Funktion der Possession hervorgehoben, die dort kultiviert wird, wo ein Wille bzw. eine Willkür durch eine andere ausgesetzt werden soll (die Willkür eines politischen Regimes beispielsweise, das durch die Willkür eines einfallenden Dämonenheeres unterlaufen wird). Die Possession, also derjenige Zustand, der durch das Einfahren von Geistern bewerkstelligt wird, ist nicht nur im Rahmen des besonders in Amerika gedeihenden Neo-Shamanismus von Interesse, sondern auch aktueller Untersuchungsgegenstand der Sozialwissenschaft und der Psychiatrie. Jörg Zutt<sup>5</sup> betont in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band ‚Ergriffenheit und Besessenheit‘, dass das, was wir als psychische Störung begreifen würden, weder in anderen Kulturen noch zu einer anderen Zeit notwendig eine solche sein müsse.

Man kann daraus ableiten, dass eine ‚Störung‘ oder Auffälligkeit wie Besessenheit oder Besetztheit (von ‚Dämonen‘) strukturell die bloße Existenz einer

<sup>3</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, London 2003 (1978).

<sup>4</sup> Thomas A. Dowson, *Like People in Prehistory*, in: Graham Harvey (ed.), *Shamanism. A Reader, Part Three, Aesthetics*, 159–169.

<sup>5</sup> Jörg Zutt (Hg.), *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen*, Bern - München 1972, 19.

anderen ‚Welt‘, die Möglichkeit eines anderen Bezugssystems oder ‚Kultur‘ (wie wir heute sagen würden) voraussetzt. Das Dämonische als solches markiert einen Raum der anderen Kultur, die jenseits des Bekannten und Vertrauten liegt. Dämonisch ist der Raum dieser Kultur deshalb, weil sie, wenn sie sich in Koexistenz oder Resonanz mit einer gültigen Leitkultur zeigt, als vom ‚Nicht-Identischen‘ her generiert gedacht werden muss. Was allerdings im Falle des sokratischen *daimonion* ‚Nicht-Identisches‘ war, nämlich die innere Einflüsterung als guter Rat, die Assistenz des Genius, die Sorge des Schutzengels, wird von den nicht-griechischen, nicht-asiatischen späteren Interpreten und Kommentatoren als doppelbödig gefasst: das Andere, das da hereinkommt, ist ein *daimon*, der selbst einen historischen Rest, einen Anachronismus darstellt, das hartnäckig Überlebende, die resistente Botschaft selbst, die sich ihrer Aufhebung (durch das Christentum) widersetzt. Es ist also nicht an erster Stelle die Abwehr (im psychoanalytischen Sinne), die die andere Kultur als dämonisch entstellt. Eine Possession zu erleiden heißt von der Information einer anderen, ‚koexistierenden‘ Kultur erfasst sein, wie immer, durch welches Medium auch immer. Die ‚Horizontenerweiterung‘, die damit ins Spiel kommt, ist von Sokrates als Überlegenheit, von den neuplatonischen Autoren bereits tendenziell als Bedrohung interpretiert worden. Im Falle des Sokrates war das dämonologische Programm unter Umständen auch die ‚Subversion‘, wie sie im Typ der maghrebischen Besessenheit vorgebildet ist: derjenige, der einen Pakt mit dem *daimon* geschlossen hat, lässt sich nichts von irdischen Autoritäten soufflieren. Die Beschäftigung mit dem Dämonischen lässt sich auch als Symptom einer die Grenzen eines kulturellen Raumes abtastenden Haltung erkennen. Die Dämonologie ist somit einer interkulturellen Konstellation inhärent, was sofort erklärt, wie und warum sie wesentlich zur Topologie der Renaissance gehört, deren Programm die Resonanz mit der Antike war. Für die Gegenwart gilt Ähnliches: dass nämlich bevorzugt eine Spiritualität dämonologischer Natur in anthropologisch, ethnologisch und interkulturell angelegten Diskussionen auftaucht. Auf der Suche nach der anderen Kultur, die das Unbehagen an der eigenen heilen soll, wird nach dem fremden Engel gesucht, der einen ‚anspricht‘ wie ein Fremder auf der Straße, der den exzentrischen Kontakt mit dem Subjekt will.

## (2.) Ficino: von Platons Dämonologie abweichende Position

Ich will nun über Ficanos ‚orientalisierende‘ Position am Beispiel seiner Dämonologierezeption sprechen. Ich konzentriere mich in meiner Analyse auf Ficanos Kommentar zu Michael Psellos’ *de operatione daemonum*. Diese Schrift aus dem 11. Jahrhundert nimmt eine Reihe von Motiven aus älteren neuplatonischen Dämonologien auf, weist aber in Kontrast beispielsweise zu Proclus’ Traktaten bereits eine stark pejorative Tendenz in Bezug auf die Einschätzung

des Dämonischen auf. Die ältere Version der Dämonologie, die als Spielart der Prophetie aufgetreten war, ist hier schon überholt, wobei sich der Überholungsprozess selbst als Rejektion der Dämonologie niederschlägt. Es wird in dieser Dämonologie die Prophetie verhandelt, die man nicht mehr haben will, die aber *malgré soi* immer noch stattfindet und sich im Gegensatz zu veränderten Umständen durchsetzt. Für Ficinos Interesse an Psellos' Text scheint die Absicht ausschlaggebend, das neuplatonische Modell der konspirierenden Seelen in ihren reichen historischen Facetten auszuarbeiten. Seine redaktionelle Bemerkung zur Einreihung von Psellos' Text neben Synesius' ‚De somniis‘ erklärt die strukturelle Verwandtschaft des Dämonischen mit der Oneirokritik, *quoniam a daemonibus somnia mitti veteres arbitrantur*.<sup>6</sup> Es wird also kurz darzulegen sein, wie Ficino in der Übernahme des Konzepts der *conspiratio animorum per definitionem* der Dämonologie nicht entkommen kann, auch wenn er in der *Theologia Platonica* eine sublimierte Fassung des Sachverhaltes vorlegen wird.

In Psellos' Text tritt übrigens höchst auffällig das linguistische Motiv hervor. Im Gegensatz zu einer visionären Konzeption des Dämonologischen, in dem das Dämonische zur Ursache einer bildhaften Repräsentation gerät, findet sich in Psellos' Text explizit die Vorstellung fremdsprachlich kompetenter Dämonen. Das mag ‚orientalistisch‘ sein, wenn man sich erlauben will, dem Begriff des Logos die Vorliebe für die Erzählung und das Gespräch vorzusetzen. In Psellos' Text liegt der Akzent jedenfalls auf der narrativen Komponente der Interaktion bzw. auf einem ‚Sprechakt‘ und nicht auf der Induktion von Bildern (Vision, Theorema). Die Bevorzugung der Erzählung gegenüber der ‚visuellen Kommunikation‘ wäre ja gerade das, was wir als Wüstenfolklore verstehen.

Mit der Überlieferung bzw. Aushändigung des Textes selbst – Poggio Bracciolini soll den Text des Psellos Ficino übergeben haben – wird zugleich die ihm adäquate Leseanweisung mitgegeben: der Text selbst wird als Raum des Kontakts mit dem Anderen, dessen *logoi* auf ihre leise Rezitation warten, definiert. Psellos konzentriert sich in seiner Abhandlung auf den Umstand, dass die Dämonen diese fremdsprachlichen Kompetenzen besitzen, die sie zu einer intrikaten psychoakustischen Camouflage befähigen. Die Einflüsterung (*sussuratio*), deren sie sich befleißigen, um den inneren Hallraum des zu Besetzenden einzunehmen, simuliert die innere Stimme (das Gewissen) und erinnert durch Tonhöhe und Lautstärke nicht von ungefähr an das halblaute Gemurmel, in welchem die Leser ihre Texte zu intonieren pflegen. Man könnte sagen, dass der Text von Texten handelt, die einen ‚fremdartigen‘ Inhalt haben und leise vorgelesen werden. Psellos knüpft seinen Bericht an Augenzeugenberichte an und stützt sich auf ein weitum bekanntes ‚Orakel‘. Er macht, wie man heute in der

<sup>6</sup> Marsilio Ficino, *Opera Omnia*, Basel 1576, p. 1968.

Ethnologie sagen würde, Interviews. Er sucht sich einen Informanten, der ihm die wesentlichen Auskünfte zur Sache geben kann. Der Intertext, der selbst einen dämonologischen Raum begründet, wird von Psellos auf eine Grundlage gestellt, die dem Methodenstandard der empirischen Sozialwissenschaft entspricht. Psellos betont, dass er persönlich nicht daran interessiert sei, Dämonen herbeizuzitieren. Er verweist auf die Glaubwürdigkeit eines gewissen Marcus aus Chersonissos auf Kreta, welcher offenkundig kein nach den Prinzipien der europäischen christlichen Gemeinschaft sozialisiertes Individuum ist. Später wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass dieser Marcus, so sehr er sich auch anstrengen würde, am Karfreitag und am Ostersonntag nichts „hereinkommt“ (*nihil insonat*), welcher Umstand wieder zu Gunsten der ‚neuen‘ Religion zu interpretieren ist. Der Intertext (Ficinos Übersetzung von Psellos innerhalb der Opera Ficiniana) basiert ferner darauf, dass beide Autoren, Psellos und Ficino, Christen sind, und beide sich in dem ausdrücklich als heidnisch markierten Forschungszusammenhang ‚Dämonologie‘ bewegen. Der Tatbestand der Dämonurgie erweist sich auch hier als Thema von ungebrochener Popularität – was ich in den einleitenden Bemerkungen zu deuten versucht habe.

Psellos schreibt: *Reliquum vero est, ea referre, quorum ego inspector, et quibus velut autor interfui.*<sup>7</sup> Psellos sei also schließlich nach Elasonia aufgebrochen, um einen Mann zu besuchen, welcher, von Dämonen getrieben, viele Orakel hervorgestoßen habe. (*Profectus sum in Elasoniam, ubi vir quid actus daemone multa multis oracula fudit.* Ibid.). Es sei erst nicht einfach gewesen, ihn zum Reden zu bringen; aber schließlich habe er ihm doch die Wahrheit gesagt: „Er berichtete, dass er von einem gewissen Aletus Livius in die Kunst, mit Dämonen Umgang zu haben, initiiert worden sei. Dieser habe ihn in der Nacht auf einen Berg geführt, habe ihm befohlen, gewisse Kräuter zu sich zu nehmen, und ihm dann in den Mund gespuckt und ihm mit gewissen Salben die Augen bestrichen, weshalb es ihm dann geschehen sei, dass er die Heere der Dämonen gesehen habe. Aus diesen nahm er einen wahr, der wie ein Rabe auf ihn hinzuflog und in seinen Mund hineingeschlüpft sei. Von diesem Zeitpunkt an und daher komme ihm die Weissagungsgabe zu, über was und wann auch immer er wolle.“ Die Szene könnte ebenso aus einem ethnographischen Bericht aus Afrika, Asien oder aus Mexiko<sup>8</sup> – man denke an Antonin Artauds passionierte Schilderung der Gepflogenheiten der Tarahumaras –, aus dem Amazonasgebiet oder aus dem Maghreb stammen. Das Muster der Initiation wäre das folgende: nächtliche Aktivität, an einem angelegenen Ort, der Meister nimmt Handlungen am Adepten vor (inklusive der Verabreichung von ‚Kräutern‘, also

<sup>7</sup> Marsilio Ficino, Opera Omnia, p. 1942.

<sup>8</sup> S. dazu die erhellenden Ausführungen von Paul Vandenbroeck, Vols d’âmes. Traditions de transe afro-européennes, Anvers 1997, bes. Kap.VII, „Une tradition meurt et revient“.

Drogen), die Vision wiederholt bzw. übersetzt das Ritual selbst, schließlich wird aus dem passiven Adepten der Meister selbst.

Das ‚Orientalisierende‘ daran wäre die Unterstellung Marxens, dass die Orientalen sich nicht selbst vertreten können,<sup>9</sup> die in diesem Zusammenhang mit der dämonologischen Hypothese koinzidiert. Die Dämonen nehmen den Ort ein, der von einem europäischen Individuum selbst für seine selbstreflexiven Gründungsakte beansprucht wird. Während die sich nicht selbst vertretenden Orientalen aus den Dämonen Autorität und Wahrheitsfähigkeit ziehen, tun das die Europäer aus der Identität und der Erkenntnisvollmacht der Person heraus.

In der *Theologia Platonica* resp. in der Schrift ‚*De Immortalitate Animorum*‘ findet sich ein Passus, in dem nicht die Dämonologie des Psellos, sondern die Konspirationslehre des Proclus weitergeführt wird. Während bei Proclus die Allhaltigkeit des *nous* von der Körperlosigkeit im Allgemeinen abgeleitet wird, spricht Ficino auch von einer gegenseitigen ‚Umarmung‘ und gegenseitigen Durchdringung der *Mentes* (im Plural): *Alia vero mens aliam continet, et ab eadem pariter continetur*. Ficanos Konzept ist keineswegs so abstrakt, dass es sich nur auf die intergalaktisch schwebenden ‚Geistrunden‘ beziehen ließe. Er konkretisiert nämlich wie folgt: *Mens quidem mea tuam considerat, tu meam*. Und: *Itaque nostrae mentes se invicem considerando, vicissim se capiunt, capiendo intelligunt, complectuntur intelligendo*. „Mein Geist nimmt den deinen wahr, du den meinen. Daher, wenn unsere Geister einander wahrnehmen, erfassen sie sich gegenseitig; sie erkennen sich, indem sie sich erfassen; und sie umfassen/umarmen sich, indem sie sich erkennen.“<sup>10</sup>

In der Folge diskutiert Ficino die Umarmungs-/Umfassungsleistung der einen *mens*, die alle anderen umfasst, dennoch bleibt die auf einer horizontalen, interaktiven Ebene angelegte Begegnung der Geister – und zwar des „meinen“ mit dem „deinen“ –, so wie Ficino sie beschrieben hat, äußerst eindrücklich und leitend. Die durchdringende Fähigkeit des Geistes, der über die Beschränkung des Körperlichen triumphal hinausreicht, ermöglicht eine röntgenhafte gegenseitige Erkenntnis in dem Augenblick, in dem zwei Geister einander begegnen. Es ist nicht als Floskel zu verstehen, dass Ficino hier von „meinem“ und „deinem“ Geist spricht; er spricht ganz direkt mit dem Leser und gibt ihm direkt zu verstehen, wie dessen und sein eigener Geist in die Erkenntnisumarmung verfallen. Da die Begrenztheit des Körpers in der Umarmung der Geister suspendiert ist, steht auch der unmittelbaren Begegnung von Autor und Leser nichts im Wege. Ficino formuliert in dieser These die hermeneutische Bedingung, die ihn zum Leser, Interpreten und Herausgeber der antiken und spätantiken Texte

<sup>9</sup> Marx, zitiert nach Edward W. Said: „They cannot represent themselves, they must be represented.“ Edward W. Said (o. Anm. 3), XXVII.

<sup>10</sup> Marsilio Ficino, *Opera Omnia*, p. 195.

qualifiziert, nämlich die absolute Distanzlosigkeit, die gegenseitige Durchdringung und das Fehlen von Opazität als Regel im Reich des Geistes. Diese verbindet Psellos mit Ficino und dich und mich wiederum mit ihm, und zwar, das ist jetzt der ‚angelologic turn‘, ohne Verdacht, ohne Defekt, ohne Inadäquatheit. Wo der Geist ins Spiel kommt und die *immortales mentes* konspirieren, ist die *fallacitas daemonum* ausgesetzt. Unsterbliche Geister erkennen sich adäquat. Diese Dämonologie, diese Konspiration der Geister ist eine radikalisierte, von der Undurchsichtigkeit der einsagenden und einflüsternden Dämonen befreit. Die Radikalisierung wird durch den Ebenenwechsel zustande gebracht, den die Verschiebung des dämonologischen Modells aus der interkulturellen Zone offener Rezeptivität in diejenige des all-kompetenten Geistes bedeutet.

### (3.) Schluss

Die Dämonologie macht also auch nach der Absorption des Neuplatonismus in den Schriften Ficanos den Grundton bzw. die epistemische Haltung aus, insofern sie nämlich fundamental zur Philosophischen Anthropologie des universalen Seelenraumes gehört. Die ältere Dämonologie unterscheidet sich von Ficanos Konzept darin, dass ihre wirklichen Autoren, die flüsternden Dämonen – in Kontrast zur geistmetaphysischen und hermeneutischen Maxime Ficanos – für den Rezipienten des 15. Jh. undurchdringlich bleiben. Die Differenz zwischen der von Psellos geschilderten kranken Frau, die von einer Besessenen, die nackt neben ihrem Bett tanzt und armenisch spricht, obgleich sie niemals im wachen Zustand diese Sprache gehört hat, geheilt wird, und Ficanos Konzept der reziproken geistigen Umfassung verhalten sich – ohne dass damit eine Wertung verbunden ist – wie ein volkskultureller oder fiktionaler Narrativ zu einem hochkulturellen Postulat. Weder die Position Platons und seine Beschreibung des *daimonion Socratis* noch diejenige des Psellos werden also von Ficino durchgehalten. Während die Voraussetzung der Dämonologie – der ‚Fremdkontakt‘ – als These aufrecht bleibt, erfährt die Modellierung dieses ‚Fremdkontakts‘ eine Umgestaltung in dem Sinne, dass von einer adäquaten Begegnung von Gleichartigen gesprochen wird, aus der die beunruhigenden Motive abgezogen wurden. Die Dämonologie des Psellos schloss Begegnungen über die Gattungsgrenzen hinweg ein – mit niederen oder mittelhohen Geistern mit mehr oder weniger kompakten Körpern. Auch bei Ficino wird ein *concentus* sich gegenseitig umschließender *mentes* unterschiedlicher Seinsgattungen gedacht, aber die Partizipation am Medium des Kontakts selbst, am Geist, klärt und erhellt von vornherein den Begegnungsraum. Das klingt aufklärerisch und ist es wahrscheinlich auch.

Die Wiederherstellung des ‚orientalisierenden Denkens‘ wird also von einer Verdrängungsleistung flankiert, die zu einem Effekt führt, nicht unähnlich der Schaustellung der ‚Chineser‘ im Wiener Prater: diese waren, gerade weil sie be-

gafft wurden, nicht integriert. Möglich, dass es gerade die unheimlichen Untertöne der dämonologischen Texte waren, die Ficino zu einer intellektualistischen Fassung der ‚kognitiven‘ Interaktion drängten. Es wirkt so, als seien es ausschließlich ‚Muttersprachler‘, die bei Ficino zur gegenseitigen Umfassung aufeinander treffen. In dieser bleibt der Raum verdrängt, in dem sich die linguistische Camouflage betreibenden Unholde eine Geistumarmung erschlichen haben und erschleichen. In der Abarbeitung seiner orientalisierenden Position gewinnt also Ficino erst seine Philosophie der *mens*, die sein Theorem von der Unsterblichkeit der Seele wesentlich stützen wird.

Ich schließe meine Bemerkungen zu Ficanos Lehre von der gegenseitigen Umfassung der *mentes* mit einem Zitat aus der aztekischen Chronik des Fray Bernardino de Sahagún, die dieser acht Jahre nach der Eroberung Mexikos durch Hernán Cortés (1519) nach Berichten aztekischer Zeugen niedergeschrieben hatte. Im Kapitel, das von der Eroberung der Stadt Mexiko handelt, steht:

„(es) wird erzählt, wie Montecucoma,  
 der mexikanische König,  
 andere Zauberer schickt,  
 dass sie die Spanier zu behexen suchen sollten,  
 und was ihnen auf dem Wege geschah.  
 Und die zweite Schar von Boten,  
 die Wahrsager, die Zauberer  
 und die Räucherpriester,  
 gingen ebenfalls sie zu empfangen (ihnen entgegen).  
 Aber sie taugten nichts mehr,  
 sie konnten die Leute nicht mehr bezaubern,  
 sie konnten ihren Zweck bei ihnen nicht mehr erreichen,  
 sie gelangten (sogar) nicht mehr hin.“<sup>11</sup>

Diese Szene wirkt, nach dem Gesagten, wie die bedrückende Performance der geistmetaphysischen Wende.

Elisabeth von Samsonow  
 Institut für Kunst- und Kulturwissenschaften  
 Akademie der Bildenden Künste Wien  
 Schillerplatz 3  
 1010 Wien

<sup>11</sup> Zitiert nach Jean Gebser, Ursprung und Gegenwart, Erster Teil: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zur Geschichte der Bewusstwerdung, Stuttgart <sup>4</sup>1992, 30.