



„... so will ich lieber spazieren gehen und denken“¹
Philosophisch-literarische Architekturfiktionen am Beispiel des Spaziergangs bei Michel de Montaigne und Thomas Bernhard

Petra Lohmann
(Universität Siegen)

I. Nicht nur der Mottoggeber dieses Beitrags, Heinrich Kleist, sondern auch Michel de Montaigne, Thomas Bernhard, Robert Walser, Orhan Pamuk u.v.a. mehr zeigen, wie es bei dem Schriftsteller Paul Nizon heißt, dass der Spaziergang eine der „Grundfiguren“ ist, die „quer durch die Literatur gehen“ und „quer durch die Zeiten eine thematische Auferstehung erfahren“². In Anlehnung an Paul Nizons Poetikvorlesung mit dem Titel „Am Schreiben gehen“ (1985), soll sich hier mit Montaignes Essais (1572-1592)³ und Thomas Bernhards Erzählungen auf „zwei exemplarische Lektüremodelle“⁴ zum Thema Spaziergang aus der Renaissance und der Moderne konzentriert werden. Für beide Autoren ist nicht nur die Architekturfiktion zentral, sondern sie erörtern diese zudem ästhetisch in Rücksicht auf die Bedeutung von Subjekt-Körper und Architekturkörper für die Tätigkeiten Gehen und Denken und beziehen sich dabei auf ein „Ur-[...T]hema“⁵ der Philosophie, d.i. Kultivierung des Selbst. Zudem steht Montaigne (1533-1592) in einem engen Verweisungsbezug zu Thomas Bernhard (1931-1989). Mit Montaigne sei er „auf so innige und tatsächlich erleuchtende Weise verwandt [...], wie mit keinem andern“, so Thomas Bernhard in seiner gleichnamigen Erzählung „Montaigne“ (1982). Von ihm habe er sich „lenken und leiten lassen“⁶. Letzteres verschleiert allerdings, dass Thomas Bernhard sich zwar in Rücksicht seiner Motive und Methoden stark an Montaigne anlehnt, in seinen Architekturfiktionen die Spaziergänge aber zu einem ganz anderen Selbstbegriff als dem seines philosophischen Vorbildes führen.⁷

¹ Heinrich Kleist am 22. März 1801 an seine Verlobte Wilhelmine von Zenge. In: Heinrich von Kleist. Sämtliche Werke und Briefe, hg. v. Helmut Sembdner. Hamburg 1961, Bd. 2, S. 635. Zu dem für diesen Beitrag von Heinrich Kleist vorbildhaft formulierten Verhältnis von Gehen und Denken in Bezug auf dessen eigenes Werk vgl. Nancy Nobile: *The School of Days: Heinrich von Kleist and the Traumas of Education*. Detroit 1958, insb. Kapitel 3 „Pedagogical Prophylaxis: Über die Allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden“ und ferner Angelika Wellmann: *Der Spaziergang. Ein literarisches Lesebuch*. Hildesheim/Zürich/New York 1992, Kapitel 5 „Der Spaziergang in der Menge“ (von Descartes und Lichtenberg bis Kleist und Baudelaire).

² Paul Nizon: *Am Schreiben gehen: Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt am Main. 1985, S. 19.

³ Michel de Montaigne: *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung v. Hans Stilett. Frankfurt am Main. 1998.

⁴ Manfred Mittermayer: *Von Montaigne zu Jean-Paul Sartre. Vermutungen zur Intertextualität in Bernhards Auslöschung*. In: Joachim Hoell/Kai Luehrs-Kaiser (Hg.): *Thomas Bernhard Tradition und Trabanten*. Würzburg 1999, S. 159-173, hier S.161.

⁵ Wiebke Schrader: *Philosophische Untersuchungen zur ersten innermarxistischen Grundlagendiskussion*. Amsterdam 1978, S. 21.

⁶ Thomas Bernhard: *Montaigne. Eine Erzählung*, in: *Die Zeit*, 8.10.1982, hier S. 109 u. 114.

⁷ Zur Bedeutung Montaignes für Thomas Bernhard vgl. Franz Eyckeler: *Reflexionspoesie: Sprachskepsis, Rhetorik und Poetik in der Prosa Thomas Bernhards*. Berlin 1995, S. 31.

In die Darstellung der Analogien und Differenzen zwischen ihnen leiten kurze Angaben zum Verständnis von Architekturfiktion und Aisthesis in diesem Beitrag ein um dessen zu Grunde liegende Position anschließend im Forschungsdiskurs andeuten zu können. Ein Überblick über die Entwicklungsschritte der genannten Darstellung schließt die einleitenden Bemerkungen.

Bei der Architekturfiktion geht es Cord Meckseper zufolge weder um reale Gebäude und „architektonische[...] Fachkategorien“ noch um „architekturgeschichtliche Fragestellungen“⁸, sondern darum, „wie Häuser erlebt“ werden und dabei „unterschiedliche Rollen spielen: eine eher beiläufige als reiner Ort eines Geschehens“ oder, wie in anderen „Fällen [...] die eines eigenständigen Akteurs“, mit dem Ziel, „durch ihre Gestalt und Ausstattung bestimmte Personen oder Vorgänge zu charakterisieren“⁹. In Rücksicht auf Letzteres interessiert hier die Architekturfiktion als Medium der Darstellung unterschiedlicher Selbstverhältnisse bei Montaigne und Thomas Bernhard, wobei die praktische Form der Bildung dieser Selbstverhältnisse für beide der Spaziergang ist. Im Unterschied zu Thomas Bernhard hat Montaigne den Spaziergang nicht nur literarisch beschrieben sondern auch praktiziert. Darin besteht die besondere Qualität seiner Bestimmung des Spaziergangs. Doch unabhängig von diesem noch aufzuzeigenden Unterschied zwischen beiden Autoren, eignet sich schon allein der literarische Spaziergang vorzüglich dazu, die Aisthesis als Theorie sinnlicher Wahrnehmung durch körperliche Aufmerksamkeit¹⁰ auf die Korrespondenz zwischen Körper und architektonischer Umwelt anzuwenden.¹¹ Denn sie macht deutlich, dass die Vorstellungskraft des Rezipienten qua intellektuellen Mitvollzug des literarischen Spaziergangs solchermaßen affiziert wird, dass dessen Augenmerk auf die genannte Korrespondenz gelenkt wird, die er in der Rezeption der Architekturfiktion innerlich ideell und fiktiv synästhetisch mitvollzieht.

Philosophie-historisch hat das Thema Spaziergang mit Karl Gottlob Schelles Wissenschaft des Spaziergangs seinen Ort in der Populärphilosophie der Spätaufklärung.¹² Seine kulturgeschichtliche Erörterung bezieht sich Gudrun König zufolge u.a. auf den politischen Wandel der Lebensräume von Bürger und Adel.¹³ Architekturgeschichtlich wurde der Spaziergang in der jüngsten Zeit für die sogenannte Promenadologie von Lucius Burkhardt in der Planungs- und Gestaltungswissenschaft relevant.¹⁴ Demgegenüber geht es hier im Kontext des Themenfeldes von Architektur und Philosophie um das Selbst und das in ästhetischer Hinsicht in Rücksicht auf die Frage, wie und welche Impulse und Motive für realitätsgerechte Vorstellungen über sich selbst Montaignes und Thomas Bernhards Ausführungen zu Spaziergängen in der architektonischen Umwelt bieten.

⁸ Cord Meckseper: Häuser gelesen. Zu literarischen Architekturfiktionen im 19. Jahrhundert. In: Dauer und Wechsel. Festschrift für Harold Hammer-Schenk, hg. v. Xenia Riemann. Berlin 2004, S. 159-169, hier S. 158. Vgl. Winfried Nerdinger (Hg.): Architektur wie sie im Buche steht. München 2006.

⁹ Meckseper 2004, S. 159.

¹⁰ Vgl. Bernd Ternes: <http://userpage.fu-berlin.de/~miles/Aisthesis.html> (abgerufen am 08.10.2016).

¹¹ Vgl. zur Verbindung zwischen Architektur und Aisthesis Gerd de Bruyn: Abwesende Schrift und monströse Stille – Architektur und Aisthesis. In: Ralf Weber/Matthias Albrecht Amann (Hg.): Aesthetics and Architectural Composition. Proceedings of the Dresden International Symposium of Architecture. Mammendorf 2005, S. 22-32. Tom Schoper: Zur Identität von Architektur: Vier zentrale Konzeptionen architektonischer Gestaltung. Bielefeld 2010, S. 32ff. Zum Begriff Aisthesis vgl. Ernst Stöckmann: Von der sinnlichen Erkenntnis zur Psychologie der Emotionen. Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis. In: Manfred Beetz/Jörn Gärber/Heinz Thome (Hg.): Physis und Norm: neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Göttingen 2007, S. 69-107.

¹² Karl Gottlob Schelle: Die Spatziergänge oder die Kunst spazieren zu gehen [Leipzig 1802]. Reprint Hildesheim. Zürich/New York 1990. Vgl. Urs Meyer: Fahren zeigt Ohnmacht, Gehen Kraft. In: Wolfgang Albrecht/Hans-Joachim Kertscher (Hg.): Wanderzwang – Wanderlust: Formen der Raum- und Sozialerfahrung zwischen Aufklärung und Frühindustrialisierung. Tübingen 1999, S. 105-121, hier S. 108.

¹³ Gudrun M. König: Eine Kulturgeschichte des Spaziergangs. Spuren einer bürgerlichen Praktik 1780-1850. Tübingen 1994. Wellmann 1992, S. 27.

¹⁴ Lucius Burkhardt: Spaziergangswissenschaft. In: ders. Warum ist Landschaft schön? Hg. v. Markus Ritter/Martin Schmitz. Berlin 2011, S. 257-300.

Die Darstellung dieser selbstaufklärerischen Kraft des Spaziergangs im architektonischen Raum gliedert sich in zwei Abschnitte und eine Schlussbetrachtung. Zuerst werden Montaignes „peripatetische Praxis“ und sein „Konzept der essayistischen Selbstdarstellung“¹⁵ sowie seine berühmte Bibliothek, die er sich im Turm seines Schlosses im Perigord einrichten ließ und die er als sein „zu Hause“¹⁶ bezeichnet, thematisiert. Anschließend wird Thomas Bernhards Erzählung „Gehen“¹⁷ (1971) hinsichtlich der Analogie zwischen der Struktur und dem Rhythmus der Erzählung und der Art und Weise des Spazierengehens reflektiert,¹⁸ das sich – wie seine Beschreibung der Wege zeigt, die seine Protagonisten zurücklegen – in Räumen vollzieht, in denen der „bloße Aufenthalt [...] bereits Folter“¹⁹ ist. Der Schlussteil eröffnet die Diskussion, inwieweit die Architektur als reale und fiktive Architektur bei beiden Autoren jeweils konstitutive Voraussetzung der Explikation ihrer Theorie des Selbst ist und - ganz allgemein - welchen Stellenwert sie innerhalb der Geisteswissenschaften hat und wie sie darin als Instrument im Sinne der Erhellung der Selbstvergewisserung genutzt werden kann. Letzteres betrifft die Innenperspektive des Subjekts ebenso wie seine interpersonale Außenperspektive, indem Architektur – wie hier am Beispiel von Thomas Bernhards und Montaignes Architekturbildern deutlich werden soll - metaphorisch sowohl den individuellen seelisch-geistigen Bewusstseinsraum des Subjekts als auch seinen sozio-kulturellen Handlungsraum spiegelt.

II.1 Montaigne konzipiert seine Essais²⁰ als Annäherung und Auslegung seiner Individualität, so wie er sich im unmittelbaren Leben vorfindet oder wie Christian Moser formuliert als Studium seines „natürlichen Selbst“²¹. Die entsprechenden Selbstreflexionen gleichen Hugo Friedrich zufolge einem gedanklichen Spazierengehen von Erfahrung zu Erfahrung, die er im Laufe seines Lebens gewonnen hat.²² Die Übergänge zwischen den Erfahrungen vollziehen sich bei Montaigne nicht nur geistig, d.h. im Inneren des Bewusstseins, sondern er setzt geradezu darauf, dass der Gang des Geistes in eins mit dem Gang des Körpers einhergeht. Exemplarisch ist dafür die Galerie, die, wie er im Essay „Über dreierlei Umgang“²³ schreibt, den Zweck eines ‚proumenoir‘ bzw. Lauf- und Wandelgangs²⁴ hat. Das architektonische Element der Galerie, bzw. des Lauf- und Wandelganges²⁵ ist die ideale Voraussetzung für die für Montaigne konstitutive Einheit der Dynamik von Körper und Geist: „Meine Gedanken schlafen ein, wenn ich sitze; mein Geist rührt sich nicht, wenn meine Beine ihn nicht bewegen“²⁶.

¹⁵ Christian Moser: ‚You must walk like a camel‘. Eine kleine Geschichte des literarischen Verdauungsspaziergangs. In: Axel Gellhaus/Christian Moser/Helmut J. Schneider (Hg.): *Kopflandschaften – Landschaftsgänge: Kulturgeschichte und Poetik des Spaziergangs*. Köln/Weimar/Wien 2007, S. 52-82, hier S. 66.

¹⁶ Montaigne 1998, S. 413.

¹⁷ Thomas Bernhard: *Gehen*. Frankfurt am Main 1971.

¹⁸ Zur genannten Analogie vgl. Ana-Maria Pasic/Sebastian Polmans: *Der Spaziergang in der Literatur – Exemplarische Untersuchung anhand der Texte von Robert Walser „Der Spaziergang“ und Thomas Bernhard „Gehen“* [Studienarbeit Universität Siegen 2007], München 2008.

¹⁹ Hajo Eickhoff: *Schmerz als Architektur des Seins. Thomas Bernhard und die Physis*. In: Joachim Höll/Alexander Honold/Kai Luehrs-Kaiser (Hg.): *Eine Einschärfung*. Berlin 1998, S. 38.

²⁰ Vgl. Lothar Cerny: Artikel „Essay“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Band II. Basel 1972, Sp. 746-749, hier Sp. 748.

²¹ Christian Moser: *Buchgestützte Subjektivität: Literarische Formen der Selbstsorge und Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne*. Tübingen 2006, S. 737. Zu Montaignes Selbstbegriff vgl. Frederick Rider: *The Dialectic of Selfhood in Montaigne*. Stanford 1973. Zur allgemeinen Bestimmung von Montaignes Menschenbild vgl. Fortunat Strowski: *Montaigne*. New York 1971 und Peter Burke: *Montaigne zur Einführung*. Hamburg 1983 sowie Jean Lacouture: *Michel de Montaigne. Ein Leben zwischen Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main 1998.

²² Hugo Friedrich: *Montaigne*. Tübingen 1993, S. 312.

²³ Montaigne 1998, S. 407-413.

²⁴ Montaigne 1998, S. 413.

²⁵ *Lexikon der Kunst*. Bd. II. Leipzig 1989, S. 627f. John Henry Parker: *A Glossary of Terms used in Grecian, Roman, Italian, and Gothic Architecture*. Oxford 1845, S. 5. Hohn Fleming/Hugh Honour/Nikolaus Pevsner: *Penguin Dictionary of Architecture and Landscape Architecture*. London 1999, S. 223.

²⁶ Montaigne 1998, S. 413.

Diese Einheit von Körper und Geist soll in den folgenden drei Abschnitten einerseits in Rücksicht des Standpunktes, von dem aus Montaigne diese Einheit bestimmt und andererseits im Hinblick auf die Folgen, die sich daraus für seinen Begriff des Selbst ergeben, thematisiert werden. Für ersteres ist nach Christian Moser die Rolle des Spaziergangs im Kontext des bis auf die Antike zurückreichenden Unterschieds zwischen „Selbstpraxis“ und „Selbstermeneutik“²⁷ von Bedeutung,²⁸ letzteres zielt mit Hugo Friedrich auf das sich während des Spazierengehens bildende Verhältnis von Form und Inhalt²⁹ von Montaignes Selbstbegriff. Beides zusammen soll zeigen, dass sich die daraus ergebende Form des Philosophierens von Montaigne ohne die architektonische Voraussetzung des Lauf- bzw. Wandelganges nicht möglich wäre.

II.1.1 Die Opponenten „Selbstpraxis“ und „Selbstermeneutik“³⁰ stellen laut Christian Moser vollkommen unterschiedliche Anforderungen an den Spaziergang. Montaigne nimmt weder den einen noch den anderen Standpunkt an, sondern er vermittelt zwischen beiden. Die „Selbstermeneutik“³¹ geht auf Platons Anamnesislehre in seinen Dialogen Menon, Phaidon und Phaidros zurück. Es geht dabei darum, dass der Seele eigentümliche „ureigene Wissen“³² wieder zu erinnern. Voraussetzung ist dafür der Rückzug von der Außenwelt auf sich selbst und die Kontemplation im Sinne einer inneren Schau der Ideen. Der Körper und damit auch der Spaziergang, spielen für die „Selbstermeneutik“³³ nur eine negative Rolle. Der Körper ist für den spekulativen Prozess der Anamnesis ein störendes Element, das es zu transzendieren gilt.

Bei der „Selbstpraxis“³⁴ der hellenistischen Philosophen verhält es sich umgekehrt. Sie suchen die Wahrheit nicht in ihrer Erinnerung, sondern in der dialektischen Auseinandersetzung mit den zunächst durch die äußere Sinnenwelt gewonnenen Sinneseindrücken und deren darauf aufbauende erkenntnistheoretische und vernunftbezogene Durchdringung.³⁵ Der „stoische Pflichtenkatalog“³⁶ setzt dabei wie zum Beispiel bei Epiktet oder Philo von Alexandrien ausdrücklich auf die körperliche Ertüchtigung im Gymnasion. Oder eindringlicher bei Senecas „Epistulae morales“: Dort heißt es im §6, der Spaziergang sei ein gutes Mittel, „um sich vom Bücherstudium zur erholen“, so „dass der Geist neue Kräfte sammeln kann“.³⁷ Er setzt geradezu auf den Körper, weil für ihn erst die „Abwechslung“³⁸ zwischen geistiger und körperlicher Tätigkeit die hinreichende Aufnahmefähigkeit für weitere spekulative Themen gewährleistet.

Bei Montaigne hingegen ist die Differenz zwischen Innen und Außen sowie die Negation des Körpers bzw. das Nacheinander von Körper und Geist aufgehoben. Er setzt vielmehr auf die Einheit der Gegensätze. Das heißt, die Gleichzeitigkeit von Gehen und Denken führt bei Montaigne dazu, dass sich die Gedanken ausbilden, verinnerlichen bzw. einverleiben und in eins durch und mit der körperlichen Dynamik ‚weitergehen‘.

II.1.2 Montaignes daraus hervorgehender Begriff des Selbst ist ein Kompositum. Er ist relativ unbestimmt, disparat und kontingent. Der zentrale Aspekt ist der, dass er sich durch eine große

²⁷ Moser 2007, S. 62.

²⁸ Vgl. Michel Foucault: Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit. Frankfurt a.M. 1993, S. 13.

²⁹ Vgl. Hugo Friedrich: Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform. In: Zeitschrift für romanische Philologie 56 (1936), S. 322-370.

³⁰ Moser 2007, S. 62.

³¹ Moser 2007, S. 62.

³² Oikeía epistēmē nach Platon, Phaidon 75e.

³³ Moser 2007, S. 62.

³⁴ Moser 2007, S. 62.

³⁵ Fritz Jürß: Die Epikureische Erkenntnistheorie. Berlin 1991.

³⁶ Epiktet: Vom Kynismus, hg. u. übers. m. einem Kommentar v. Margarete Billerbeck. Leiden 1978, S. 147.

³⁷ Hubert Müller: Senecas ‚Epistulae morales‘ im Unterricht. Göttingen 2002, S. 39.

³⁸ Matthias Schöndube: Leon Battista Alberti ‚Della tranquillità dell’anomi: Eine Interpretation auf dem Hintergrund der antiken Quellen. Berlin/Boston 2011, S. 119.

Mannigfaltigkeit von loci communes zusammensetzt, die er für die Beobachtung seines Selbst in seinen Essais verarbeitet. Inhaltlich ist sein Begriff des Selbst weder auf daraus zu entnehmende Themen in besonderem Maße bezogen noch baut er eine erkenntnistheoretische und moralische Hierarchie unter den loci communes auf. Insofern zielt er auch kein Prinzip im Sinne eines „Totalstandpunktes“³⁹ an von dem aus er eine Lehrauffassung vom Menschen entwickelt und diese anwenden möchte. Montaigne charakterisiert seinen Begriff des Selbst wie folgt: „Ich gebe meiner Seele bald dieses bald jenes Gesicht, je nach welcher Seite ich sie wende. Wenn ich unterschiedlich von mir spreche, dann deswegen, weil ich mich als unterschiedlich betrachte. Alle Widersprüche finden sich bei mir in irgendeiner den Umständen folgenden Form [...] und wer immer sich aufmerksam prüft, entdeckt in seinem Inneren dieselbe Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit [...]. Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinander hängen, daß jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will“⁴⁰.

II.1.3 Für das essayistische Philosophieren Montaignes ist das architektonische Element des Wandelgangs von großer Relevanz. Sein Motto lautet: „Mein Stil schlendert umher wie mein Geist“⁴¹. Sein körperliches und geistiges Gehen ist dadurch bestimmt, dass er sich ohne Regel, völlig frei, seinen spontanen Eingebungen folgend, in seiner Bibliothek bewegt, sich unvoreingenommen inspirieren lässt und so von Idee zu Idee promenierte. Bei dieser Bibliothek handelt es sich um die berühmte Turmbibliothek. Sie ist für ihn der wichtigste Ort auf seinem Familiensitz, dem Chateau de Montaigne. Ursprünglich war dieser Turm ein Wachturm. Er ist Bestandteil der Schutzmauer des Chateaus und hat mehrere Stockwerke, die durch Wendeltreppen im angrenzenden Seitenturm verbunden sind. In den Turm gelangt man durch eine schmale Tür. Im unteren Teil des Turmes befindet sich eine künstlerisch, mit Wandmalereien und Familienwappen ausgeschmückte Kapelle. Darüber liegt das mit rötlichen Ziegeln ausgekleidete Wohn- und Schlafzimmer mit Kamin und einem kleinen Nebenraum, in dem eine Öffnung angebracht war, durch die er den Gottesdienst hören, ihm aber nicht persönlich beiwohnen musste. Von den Fenstern aus hat man einen guten Überblick über das bauliche Anwesen und die angrenzende Landschaft. Zudem führt auf dieser Etage ein Laufgang in Richtung Tour de Madame, der ihm zu wandeln erlaubte. Über diesem Stockwerk befindet sich ein nahezu runder Raum, der ehemals eine Kleiderkammer war und den Montaigne nach seinem Rückzug in den Turm im Jahr 1571 zur Bibliothek und zum Arbeitszimmer umnutzte. Um das für sein Denken konstitutive Wandeln im Turm auszubauen, könnte man über den Laufgang zum Tour de Madame, wie er im Essay „Über dreierlei Umgang“ schreibt, an das Bibliothekszimmer eine weitere „Galerie“, die „hundert Fuß lang und zwölf Fuß breit“ ist, „anfügen“⁴². Nicht wegen der Baukosten, sondern wegen der Unannehmlichkeiten der Bauarbeiten hat er es allerdings bei dem Wandelgang auf der Schlossmauer belassen. Die ca. tausend Bücher, die ihm sein Freund Étienne la Boétie (1530-1563) vermachte, waren im Bibliothekszimmer in fünf Reihen übereinander angeordnet. An der geraden Seite des ansonsten recht schmucklosen Raumes standen Schreibtisch und Stuhl. Auf den Deckenbalken dieses Zimmers ließ er Inschriften aus Werken seiner Bibliothek anbringen. Der Turm bot ihm damit einen behaglichen, aber keinesfalls überaus komfortablen Lebensbereich, in dem er mit Unterbrechungen die letzten zwanzig Jahre seines Lebens verbrachte, die Essais verfasste, in dem er starb und in der Zeit seines Lebens keinem Einlass gewährte. Darüber hinaus war ihm der Turm ein ambivalenter Existenzort. Denn er verschaffte ihm Teilhabe und Distanz. Er gab ihm realen Lebensraum und in eins ideellen Gedankenraum. So konnte sich Montaigne von seinen Mitmenschen zurückziehen, dennoch durch den Laufgang, durch das Wandeln im Turm und durch die Ausblicke aus den Fenstern mit der Umwelt in Verbindung bleiben und vor allem durch den Umgang mit seinen Büchern sich in Klausur begeben und musste trotzdem nicht einsam sein. Die damit verbundenen geistigen und physischen Wegeführungen und ihrer jeweiligen Ausblicke auf die Natur, die Mitmenschen und die ideelle Welt forderten ihm nicht nur in geistiger, sondern zugleich auch in

³⁹ Andreas Preussner: Die Komplexität der Tugend: eine historisch-systematische Untersuchung. Würzburg 1997, S. 144.

⁴⁰ Montaigne 1998, S. 167f.

⁴¹ Montaigne 1998, S. 502.

⁴² Montaigne 1998, S. 413.

körperlicher Hinsicht ab, ständig in beiderlei Hinsicht in Bewegung zu sein.⁴³ So sind denn die Essais das literarische Spiegelbild seiner Promenaden durch die Bibliothek. In den Gedankengängen der Essais scheint man, wie Hugo Friedrich es ausdrückt, „von jedem beliebigen Punkte aus [...] die größeren Zusammenhänge zu erreichen“⁴⁴ – ähnlich dem Wandeln durch eine Parklandschaft, bei dem man, gleich welche Richtung man einschlägt, irgendwann immer wieder zum Ausgang zurückkommt. Montaignes gedankliche „Abschweifungen stoßen“ dabei ständig „auf neue Reichtümer“⁴⁵ sowie die Umwege einen Spaziergang erst interessant machen und einem neue Ausblicke verschaffen. „Spontaneität“⁴⁶, „Wellenlinie[n ... und] Auswuchs“⁴⁷ markieren die „Beweglichkeit des [...] Geistes“, die dem körperlichen „Umherschweifen“⁴⁸ bzw. dem mal hierhin mal dorthin gehen eines Spaziergängers gleichen.

II.2 Das laut Heiner Keupp durch Philosophen wie Novalis und Friedrich Nietzsche über die Moderne transportierte Motiv Montaignes, d.i. das Subjekt als Form mannigfaltiger Perspektiven,⁴⁹ führt mit Thomas Bernhard in der zeitgenössischen Gegenwart zur Krise der völligen „Auflösung des Subjekts“⁵⁰. In Anlehnung an Montaigne heißt es bei Thomas Bernhard zwar: „Ich war eine ungeheure Anzahl verheerender, alles bedeutender Existenzmöglichkeiten [...] ich bin alle existierenden Existenzen zusammen gewesen“⁵¹, aber im Unterschied zu Montaigne ist für ihn das „ständige[...] zwischen allen Möglichkeiten [...] Hinundhergezogenwerden“⁵² nicht auszuhalten. Die bei Thomas Bernhard sich ins Negative verkehrende Selbstbeobachtung Montaignes soll in drei Abschnitten dargelegt werden. Der erste Abschnitt handelt von der Weltanschauung, die Thomas Bernhards Begriff eines selbstzerstörerischen Selbst zu Grunde liegt. Im zweiten Abschnitt wird gezeigt wie sich dieser Selbstbegriff im zwanghaften Verhältnis von Gehen und Denken manifestiert. Im dritten Abschnitt wird Architektur als Instrument dieser körperlichen und in eins geistigen pathologischen Wegeführung aufgezeigt.

II.2.1 Wie Leo Löwenthal ausführt, verschaffte sich Montaigne im 16. Jahrhundert über die Bedingungen des menschlichen Lebens nach dem Untergang der mittelalterlichen Kultur Klarheit. Er war dabei durch „die Suche nach Gewißheit in einer Welt, die nicht mehr durch eine Kirche, ein Reich und die fast statische Wirtschaft der feudalen Gesellschaft beherrscht“⁵³ wurde, motiviert. Seine daraus resultierende Selbstbeobachtung des „antinomische[n] Charakter[s]“ des Menschen verbot eine „regelhafte, [...] das Offene schließende, das Vielseitigende vereinseitigende, das Unvollkommene beschönigende [Selbst]darstellung“⁵⁴. Thomas Bernhard hingegen erlebt die Komplexität des Subjekts seiner Zeit ausschließlich als sich selbst zersetzend und benennt damit ein Problem des modernen

⁴³ Zur Turmbeschreibung vgl. Ralf Nestmeyer: Der Turm des Philosophen. Montaigne in Montaigne, in: Ders.: Französische Dichter und ihre Häuser. Frankfurt am Main 2005, S. 201-210. Zur existentiellen Befindlichkeit von Montaignes Leben im Turm vgl. Stefan Zweig: Montaigne [Berlin 1941] Berlin 2015, S. 27ff, 33 u. 41ff.

⁴⁴ Friedrich 1993, S. 313.

⁴⁵ Friedrich 1993, S. 313.

⁴⁶ Friedrich 1993, S. 314.

⁴⁷ Friedrich 1993, S. 324.

⁴⁸ Friedrich 1993, S. 331. Vgl. Preussner 1997, S. 152.

⁴⁹ Heiner Keupp: Fragmente oder Einheit. Wie heute Identität geschaffen wird. S. 1f., Ipp-muenchen.de.

⁵⁰ Herbert Theierl: Nietzsche Mystik als Selbstversuch. Würzburg 2000, S. 91.

⁵¹ Thomas Bernhard: Erzählungen I: In der Höhe. Amras. Der Italiener. Der Kulterer. Frankfurt am Main 2004, S. 150f.

⁵² Bernhard 1971, Einleitungszitat.

⁵³ Leo Löwenthal: Literatur und Massenkultur. Frankfurt am Main 1980, S. 26. Vgl. zum Thema der Vielheit bei Montaigne Karlheinz Stierle: Montaigne und die Erfahrung der Vielheit, in: Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania. Romanisches Kolloquium Bd. 4, hg. v. Wolf-Dieter Stempel/Karlheinz Stierle. München 1987, S. 417-448 und Nikolaus Egel: Montaigne. Die Vielheit der Welt im Spiegel des Selbst. München 2008 (Magisterarbeit), <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/SekLit/maNE130429.pdf> (abgerufen am 08.10.2016). Vgl. ferner zur Vielheit im Sinne der Offenheit der Essais Michel Butor: Essais sur les Essais. Paris 1968 und Jean-Yves Pouilloux: Lire les ‚Essais‘. Paris 1969.

⁵⁴ Friedrich 1993, S. 315.

Subjekts, das bei Georg Lukács als „transzendente[...] Obdachlosigkeit“⁵⁵ bezeichnet wird.⁵⁶ Am Anfang der Moderne verhielt sich das Heiner Keupp zufolge noch anders. Im Anschluss an Montaigne fand seine mit großer Gelassenheit formulierte Zusammenstellung disparater Phänomene des Subjekts positive Aufnahme.⁵⁷ So geht zum Beispiel Novalis vom „Prinzip der Vereigentümlichung“⁵⁸, d.i. die „[An]verwandlung des Fremden in ein Eignes“⁵⁹ aus. Später äußert Friedrich Nietzsche: „Meine Hypothese: Das Subjekt als Vielheit“⁶⁰ und stellt der Auflösung des Descartschen Cogito als Gewißheitsgrund ein „Rendezvous von Personen“⁶¹ gegenüber und bezeichnet das als elementaren Schritt im Prozess der Selbstfindung des Subjekts in Bezug auf seine Unabhängigkeit. Bei Thomas Bernhard hingegen stellt die Vielheit kein Wert dar und der Verlust der Einheit in der Vielheit lässt sich laut Heinz B. Heller bei Thomas Bernhard nicht einmal „als eine rational einsehbare, konkret geschichtliche Notwendigkeit, die etwa die Voraussetzung für eine gesellschaftliche Höherentwicklung wäre“ kompensieren. Sie ist vielmehr „eine ontologische Gegebenheit, die naturwüchsig auf eine totale, tödlich endende Katastrophe hin angelegt ist“⁶².

Thomas Bernhards Erzählung „Gehen“ ist die „literarische Inszenierung“⁶³ eines Selbstbegriffs mit dem Charakter einer intellektuellen Fragilität, die jederzeit im Wahnsinn enden kann. Einer der Protagonisten, ein gewisser Oehler, unterscheidet zwischen „Gebrauchsbegriffen“, wie zum Beispiel ‚Gehen‘ und den philosophischen Begriffen. „Wir können auch immer wieder sagen“, so Oehler, „jetzt sind wir den und den Weg, gleich welchen Weg zuende gegangen, während wir niemals sagen können, jetzt haben wir diesen Gedanken zuende gedacht, das gibt es nicht [...] Durch die Welt der Gebrauchsbegriffe oder der Hilfsbegriffe, kommen wir weiter, nicht durch die Welt der [philosophischen] Begriffe“⁶⁴. Das ist so, weil die philosophischen Begriffe in ihrer Ideengeschichte mannigfaltig auslegbar sind. „Alles [ist] immer etwas ganz anderes, als es für uns ist, sagt Oehler. Und immer etwas ganz anderes, als es für alles andere ist“⁶⁵. Also ist das, was wir Philosophie nennen, nur eine „so genannte“⁶⁶, eine Pseudo-Philosophie. Mireille Tabah zufolge hat sich „die philosophische Idee einer festen, ganzheitlichen Weltordnung, in welcher der Einzelne sich an sicheren Anhaltspunkten orientieren und eine stabile Identität aufbauen“ kann für Thomas Bernhards „gehende [...] Geistesmenschen erledigt“⁶⁷. Sie stehen für die „restlose[...] Desillusionierung und Verzweiflung über die postmoderne Abdankung“ aller traditionellen Begriffe des Absoluten und „imaginären Wahrheiten, die dem vormodernen Menschen Identität und Stabilität verschafften und nach denen die Moderne sich noch zurücksehnte.“ Die Not dieser Unsicherheit können die Protagonisten bei Thomas Bernhard „nur so lange überspielen“, wie sie sich einzubilden vermögen, dass sie „das Denken [...] am Leben erhalten kann.“ Doch das ist nur ein Trugschluss. Denn das Denken schützt „immer nur vorläufig“ vor seelischer Krankheit und Suizid. In Wahrheit verwickelt es „die dichotomisierenden

⁵⁵ Georg Lukács: Theorie des Romans. Neuwied/Berlin 1974, S. 32.

⁵⁶ Vgl. Joachim Hoell: Die Bücher des Geistesmenschen Thomas Bernhard Bibliothek des bösen Geistes. In: Thomas Bernhard – eine Einschärfung, hg. v. Joachim Hoell, Alexander Honold, Kail Lührs-Kaiser. Berlin 1998, S. 26-31.

⁵⁷ Vgl. Anja Seifert: Körper, Maschine, Tod: Zur symbolischen Artikulation in Kunst und Jugendkultur des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden 2044, S. 38ff.

⁵⁸ Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs in 4 Bänden und 1 Begleitband. Bd. II, hg. v. R. Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart 1981, S. 274.

⁵⁹ Novalis 1981, Bd. II, S. 646.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Berlin/New York 1988, Bd. 11, S. 650.

⁶¹ Nietzsche 1988, Bd. 13, S. 16. Vgl. Thomas Kron: Moralische Individualität: Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikation für eine soziale Ordnung durch Individualisierung. Opladen 2001, S. 90.

⁶² Heinz B. Heller: Literatur in der Bundesrepublik: Literatur im Zeichen der Rezession, Neuen Linken und ‚Tendenzwende‘. In: Sozialgeschichte der deutschen Literatur von 1918 bis zur Gegenwart, hg. v. Jan Berg u.a. Frankfurt am Main 1981, S. 645-765, hier S. 745.

⁶³ Manfred Mittermayer: Thomas Bernhard. Stuttgart 1995, S. 71.

⁶⁴ Bernhard 1971, S. 91.

⁶⁵ Bernhard 1971, S. 87.

⁶⁶ Bernhard 1971, S. 79.

⁶⁷ Mireille Tabah: Wandern und Unterwandern phallogozentrische Festschreibungen bei Thomas Bernhard. In: Unterwegs: Zur Poetik des Vagabudentums im 20. Jh, hg. v. Hans Richard Brittnacher/Magnus Klauer. Köln/Weimar/Wien, S. 215.

und hierarchisierenden Festschreibungen der traditionellen [...] Ordnung der abendländischen Kultur“ in Widersprüche, indem es „die Frage nach dem Sein [...] unaufhörlich [...] umkreist[t]“⁶⁸ und die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung aufzeigt. Ein Sinnbild dafür ist das Verhältnis von Gehen und Denken.

II.2.2 Oehler und der Erzähler gehen spazieren. Dabei unterhalten sie sich über ihren gemeinsamen Freund Karrer, der nach dem Selbstmord eines engen Freundes, des Chemikers Hollensteiner, im Rustenschacherschen Stoffladen zusammengebrochen ist und nun in einer psychiatrischen Anstalt lebt. Oehler sinniert über den Grund, der zur Krankheit Karrers geführt hat und kommt zu der Auffassung, der Wahnsinn des Freundes sei der Gleichzeitigkeit von Gehen und Denken geschuldet, die zur völligen seelischen Entkräftung geführt habe: „Daß diese Praxis, Gehen und Denken zu der ungeheuersten Nervenanspannung“ führte und „nicht längere Zeit ohne Schädigung fortzusetzen ist, hatten wir gedacht und tatsächlich haben wir ja auch die Praxis nicht fortsetzen können, sagt Oehler“⁶⁹. Das Leben ist für ihn ein „Verschlimmerungsprozeß“⁷⁰, der entweder im Tod oder im Wahnsinn endet. Einen anderen Ausweg gibt es nicht. Diese zwanghafte Geschlossenheit des düsteren Bewusstseinsraums im Sinne eines „horror vacui“⁷¹, aus dem es kein Heraus gibt, schlägt sich auch in der Architektur der Sprache der Erzählung „Gehen“ und ihren rhetorischen Figuren nieder. Es gibt nur zwei Absätze auf den vierundneunzig Seiten der Erzählung „Gehen“. Daher erscheint die architektonische Form der Erzählung „Gehen“ als starres, fixiertes Gefüge. Die Unfähigkeit, die Grenzen zu durchbrechen, zeigt sich in dieser Erzählung Thomas Bernhards besonders durch die Analogie zwischen der Form der Erzählung und der Art und Weise des in ihr dargestellten Spaziergangs. Bezeichnend ist dafür vor allem die rhetorische Figur der Wiederholung. Manfred Mittermayer zufolge scheint sich die „literarische Rede kaum von der Stelle zu bewegen [. Sie] kreist [...] um einzelne Wörter, staut [...] sich an bestimmten Punkten und setzt sich obsessiv daran fest“⁷². Für den Spaziergang in „Gehen“ bedeutet das ein zwanghaftes Verhalten und ein streng reglementiertes Gehen, das nichts mit Montaignes assoziativer, „improvisatorischer Gangart“⁷³ zu tun hat: „Sie ändern ihre Gewohnheit, sagt Oehler, indem Sie jetzt nicht nur am Mittwoch, sondern auch am Montag mit mir gehen und das heißt jetzt abwechselnd mit mir in die eine (in die Mittwoch-) und in die andere (in die Montag-) Richtung gehen, während ich meine Gewohnheit dadurch ändere, daß ich jetzt immer Mittwoch mit Ihnen, Montag aber mit Karrer gegangen bin, jetzt aber Montag und Mittwoch und also auch Montag mit Ihnen gehe und also mit Ihnen Mittwoch in die eine (in die östliche) und Montag mit Ihnen in die andere (in die westliche) Richtung“⁷⁴. Mit der rhetorischen Figur der Wiederholung gehen die rhetorischen Figuren des Parallelismus und der Steigerung einher.⁷⁵ Und so „hat Oehler“ während der Spaziergänge „fortwährend Angst erfrieren zu müssen, während ich fortwährend Angst habe, ersticken zu müssen“⁷⁶. Und: „Der Selbstmord des Chemikers Hollensteiner habe sich in katastrophaler Weise auf Karrer ausgewirkt, sagt Oehler, habe sich auf Karrer so auswirken müssen, wie er sich auf Karrer ausgewirkt hat, in der verheerendsten Weise, den ungeschütztesten Geisteszustand Karrers auf das Tödlichste chaotisierend“⁷⁷. Zusammengenommen potenzieren diese drei rhetorischen Figuren das Gehen der Schicksalsgemeinschaft der Freunde auf

⁶⁸ Tabah 2008, S. 217.

⁶⁹ Bernhard 1971, S. 84.

⁷⁰ Bernhard 1971, S. 11.

⁷¹ Klaus Dermutz: Wir Menschen im Kellerloch. In: Die Zeit Nr. 29 v. 12.07.2007, S. 46.

⁷² Mittermayer 1995, S. 69.

⁷³ Friedrich 1993, S. 316, vgl. auch S. 314.

⁷⁴ Bernhard 1971, S. 8.

⁷⁵ Exemplarische Untersuchung einer spaziergängerisch erzählten Textpassage: Thomas Bernhard ‚Gehen‘ (1971), Satz 1-6. In: Claudia Albes: Der Spaziergang als Erzählmodell. Studien zu Jean-Jacques Rousseau, Adalbert Stifter, Robert Walser und Thomas Bernhard. Tübingen, Basel 1999, S. 31-38. Hans Hoeller: Wie die Form der Sprache das Denken des Lesers ermöglicht. Der analytische Charakter von Bernhards Sprache. In: Rhetorik und Sprachkunst bei Thomas Bernhard, hg. v. Joachim Krüger/Olaf Kramer. Würzburg 2011, S. 81-90.

⁷⁶ Bernhard 1971, S. 58.

⁷⁷ Bernhard 1971, S. 33.

dem Weg in die unausweichliche Katastrophe. „Geht man so weit, wie Karrer, sagt Oehler, ist man plötzlich entschieden und absolut verrückt und mit einem Schlag wertlos geworden“⁷⁸.

II.2.3 Im diametralen Gegensatz zu Montaigne sind bei Thomas Bernhard Geist und Körper weder zu vermitteln noch einzeln zu beherrschen oder gar mit ihrer Umwelt zu vereinen.⁷⁹ Dieses Unvermögen schlägt sich in den Gefühlen des Versagens und der Ohnmacht nieder. Bernhard verräumlicht diese Bewusstseinszustände mit Hilfe architektonischer Anleihen nicht nur in der Erzählung „Gehen“, sondern auch in vielen anderen seiner Arbeiten in begehbaren Denkräumen,⁸⁰ in denen jemand „in seinen Verzweiflungen hin und hergeht“, ein „Unterhörgebälk“ hat und das „Schlagen eines Gedankengangs an die Schädellinnenwand“⁸¹ vernimmt. Ähnliches gilt für den Gang durch Natur, „Klima, Landschaft und Fauna“⁸². Sie sind allesamt „düster [...] und beklemmend. [...] Von dunklen Tälern ist die Rede, von Weltgestank und emboliefördernden Witterungseinflüssen, von der Aurachengstelle, von schlechter Luft und der Enge des Halses“⁸³. Das „Grausame der Natur“⁸⁴ bildet sich in der Welt des Menschen fort. Karrer und Oehler laufen durch nahezu unbestimmte Straßen in einem öden Niemandsland. „An die Stelle [seiner konkreten] Beschreibung tritt bei Bernhard dessen bloße Wahrnehmung des nahezu Unbestimmten. Es werden nur wenige Details, wie zum Beispiel Straßennamen genannt. Dadurch wird „der Akzent vom Objekt auf das Subjekt der Wahrnehmung verlagert“⁸⁵. Die Klosterneuburgerstrasse erscheint Oehler zum Beispiel als eine „festverschlossene Gruft“, in der sich ein „böartiger Absterbensprozeß“ vollzieht, in dem „geistesranke[...] Menschen“ aus den „Häusern heraussterben“⁸⁶. Architektur avanciert zum Spiegel der seelischen Hölle der Protagonisten aus seiner Erzählung ‚Gehen‘. Es sind abweisende, anonyme, „Kerker“⁸⁷ gleiche Gebäude mit „Innenstadthautüren“, an denen sich keine „vertrauten Namen“⁸⁸ finden und in denen „kein Wohnen, [sondern] nur Aufenthalt“⁸⁹ möglich ist. „Hilflosigkeit und Unbeweglichkeit“ bestimmt das Leben in der Klosterneuburgerstrasse. Die Gemeinschaft der Spaziergänger geht in ihr „von einer Ausweglosigkeit in die andere“⁹⁰ – unfähig, diesem Schicksal zu entkommen.⁹¹

III. Mit Montaigne und Thomas Bernhard wurden zwei Autoren ausgewählt, für die das Thema „Selbst“ zentral ist, die es im Kontext von Spaziergehen entwickeln, es mit körperlicher Wahrnehmung verbinden und ein architektonisches Bild dafür bereitstellen. Dabei wurde einerseits deutlich, dass eindeutige Analogien zwischen ihnen hinsichtlich ihrer Motive und Methoden bestehen; andererseits zeigte sich aber auch, dass die Explikation dieser Motive und Methoden zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen der Bestimmung des Selbstbegriffs führt und der eingangs zitierte Trost, den sich Thomas Bernhard von Montaigne erhofft, nicht wirklich greift. Bei Thomas Bernhard bleibt das Ringen des Menschen mit dem im architektonischen Bild des „Unraum[s]“⁹² sich spiegelnden Wunsches nach einer gefestigten Gestalt der Persönlichkeit, während Montaigne, bei dem

⁷⁸ Bernhard 1971, S. 14.

⁷⁹ Vgl. Schlinkert 2005, S. 101-114 und ders. 1995, S. 71.

⁸⁰ Tabah 2008, S. 211-226.

⁸¹ Eickhoff 1998, S. 41. Vgl. ders.: Die Vertiefung in den Schmerz – Thomas Bernhard als Philosoph des Leids. In: Das Maß des Leidens: klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins, hg. v. Martin Heinze, Christian Kupke, Christoph Kurth. Würzburg 2003, S. 401-414.

⁸² Eickhoff 1998, S. 38.

⁸³ Eickhoff 1998, S. 38.

⁸⁴ Eickhoff 1998, S. 39.

⁸⁵ Marquardt 1990, S. 119.

⁸⁶ Bernhard 1971, S. 99.

⁸⁷ Bernhard 1971, S. 22.

⁸⁸ Bernhard 1971, S. 82.

⁸⁹ Eickhoff 1998, S. 38. Vgl. Jan Süsselbeck: Kegel, Kerker und Türme. Notizen zum Thema Architektur bei Thomas Bernhard. In: literaturkritik.de, Nr. 6, Juni 2005, Schwerpunkt Architektur Essais. http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=8201 (abgerufen am 10.04.2016).

⁹⁰ Bernhard 1971, S. 97.

⁹¹ Zur „Raumdarstellung in den Erzähltexten“ Thomas Bernhards vgl. Eva Marquardt: Gegenrichtung. Entwicklungstendenzen in der Erzählprosa Thomas Bernhards. Tübingen 1990, S. 68-119.

⁹² Eickhoff 1998, S. 38.

dieser Wunsch Wirklichkeit ist, mit seiner Bibliothek ein architektonisches Pendant seines Selbstbegriffs aufzeigt, das er ausdrücklich als seinen geistigen und räumlichen Zufluchtsort bezeichnet, weil sich sein Selbstbegriff in seiner Ganzheit aus verschiedenen, z.T. sehr disparaten Bestimmungsstücken zusammensetzt, die er u.a. den Autoren der Werke aus seiner Bibliothek entlehnt und die er dort mit großer Gelassenheit rezipiert, ohne sie einander zu subordinieren, sondern sie vielmehr mit allen ihren Unterschieden gleichberechtigt nebeneinander stellt und als gleichwertig anerkennt. Dennoch, so unterschiedlich Montaignes und Thomas Bernhards architektonische Bilder auch sein mögen, so zeigen sie doch deutlich, dass bei beiden die Architekturfiktion für ihre Darstellung der peripatetischen Praxis ihres jeweiligen Selbstbegriffs konstitutiv ist. Montaigne schafft sich schriftstellerisch (vgl. den Essay „Über dreierlei Umgang“⁹³) und real mit seiner Turmbibliothek einen idealen Existenzraum und Thomas Bernhard entwickelt literarisch Architekturkulissen, die die seelischen Zustände seiner Protagonisten spiegeln.

Neben Montaigne und Thomas Bernhard gibt es viele weitere Autoren, die sich in ihren Werken auf Architektur beziehen,⁹⁴ was dazu führt, dass „über die Darstellung von Häusern und Räumen in literarischen Werken“, und über „den Einfluss architektonischer auf poetische Formen oder literarische Inspirationen von Architekten [einiges] geschrieben wurde“⁹⁵. Daran zeigt sich, dass sich Architektur keineswegs ausschließlich „auf den umbauten Raum oder die konstruktive Verbindung zwischen Innen- und Außenbereich“ begrenzt, sondern dass sie auch „Denk- und Empfindungsweisen“ des Subjekts bildet. Vor diesem Hintergrund darf man mit Detlev Schöttker Architektur als „Dispositiv [verstehen], das als Ordnungsprinzip im Sinne [Michel] Foucaults eine diskurs- und vorstellungsprägende Energie entfaltet und damit Erinnerungen, Phantasien und Fiktionen prägt“,⁹⁶ oder soziale Zusammenhänge in dem eigentümlichen Spiegel eines Zimmers abbildet, dass – wie es bei Franz Kafka heißt – „jeder Mensch [...] in sich trägt“.⁹⁷ Der „Einfluß der Architektur schließt also die Dichtung ein“. Wie den anderen schönen Künsten auch, ist der Architektur ein reflektierter „Platz in der Literatur- und Kulturwissenschaft“⁹⁸ zuzuweisen. Dies sollte hier im Kontext des Forschungsfelds von Architektur und philosophischer Literatur gezeigt werden und das nicht im intermedialen Sinn, in dem das eine Medium jeweils im anderen aufgeht, wie das z. B. bei der Literaturverfilmung der Fall ist, sondern im transmedialen Sinn, der auf „die gleichzeitige Anwesenheit der beteiligten Medien“ setzt und dabei den „Prozeß des Übergangs“⁹⁹ in den Mittelpunkt stellt – so wie am Beispiel der erörterten Architekturfiktionen Montaignes und Thomas Bernhards der Gang durch die Architektur zeitgleich in Formen des Denkens transformiert wird.

Literarische Architekturfiktionen motivieren so die Entwicklung der Fähigkeit des Rezipienten eine, wie es bei Helmut Plessner heißt, „exzentrische Positionalität“¹⁰⁰ einnehmen zu können, das heißt neben sich selbst zu treten und sich zum Gegenstand von Reflexionen zu machen, in denen er sich in verschiedenen Selbstverhältnissen vergegenwärtigen kann. Daraus entstehen idealer Weise Bewusstheit des Handelns sowie die Fähigkeit und die Notwendigkeit, die Führung des Lebens in die eigenen Hände zu nehmen. Der Gewinn einer Fiktion besteht mit Hans Vaihinger in diesem

⁹³ Montaigne 1998, S. 407-413.

⁹⁴ Vgl. Evi Zemanek/Robert Krause (Hg.): Textarchitekturen: Die Baukunst der Literatur. Berlin/Boston 2014. Meckseper 2004, S. 158-169. Nerdinger 2006.

⁹⁵ Detlev Schöttker: Architektur als Literatur. Zu Geschichte und Theorie eines ästhetischen Dispositivs, in: Transmedialität. Zur Ästhetik paraliterarischer Verfahren, hg. v. Urs Meyer, Roberto Simanowski, Christoph Zeller. Göttingen 2006, S. 131-151.

⁹⁶ Schöttker 2006, S. 132. Michael Foucault: Analytik der Macht, hg. v. Daniel Defert/Francois Ewald. Frankfurt am Main 2005.

⁹⁷ Franz Kafka: Die acht Oktavhefte, in: F. K. Gesammelte Werke, hg. v. Max Brod, Heft 1, S. 41.

⁹⁸ Schöttker 2006, S. 132.

⁹⁹ Urs Meyer, Roberto Simanowski, Christoph Zelle 2006, S. 10.

¹⁰⁰ Helmut Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928). Berlin/New York 1975, S. 288ff.

Zusammenhang darin, Erdichtung, „fingierte Annahme, imaginatives Gebilde“ zu sein, mit dem sich quasi als „Kunstgriff“, „Versuchsstandpunkt“ oder „Umweg“¹⁰¹ etwas als wahr voraussetzen lässt, was, wenn es wahr sein würde, eine Frage – nämlich die, ob man sich in dem jeweils in der Architekturfiktion gespiegelten Selbstverhältnis dauerhaft erleben möchte oder nicht – gelöst werden kann.

Architekturfiktionen übernehmen für diesen Zweck Knut Brynhildsvoll zufolge unterschiedliche Funktionen in der Literatur: Sie dienen als „Kulisse und Folie“ und geben den Rahmen „für ein primär vordergründiges Geschehen nichträumlichen Charakters ab“. Sie dienen auch als „Schicksalsmacht, [...] der die Hauptfiguren [...] ausgeliefert sind“ und zwingen „den Bewohnern [ihre] Eigengesetzlichkeit“ auf. Manchmal sind Architektur und Mensch „auch vollständig aufeinander abgestimmt, so dass sie sich gegenseitig deuten und klären“¹⁰². Architektonische Gebilde sind dabei „Projektionsbereich[e]“, die sich zum „Ausdrucksträger des Subjektiven“ verwandeln. Sie „verflüchtig[en] sich mitunter ins Abstrakte oder Phantastische“. Sie lassen „das Bestehende [nicht] in seinem Sosein“, sondern bilden es in der gedeuteten Rezeption „in ein Anderssein“¹⁰³ um, indem sie zur Schärfung der Wahrnehmung der eigenen körperlich-seelischen Befindlichkeit motivieren und dazu sensibilisieren, sich unter mannigfaltigen Bedingungen in den unterschiedlichsten Räumen vorzustellen und sich zu fragen wie man sich selbst jeweils darin vorfinden würde und welche Konsequenzen das jeweilige Ergebnis für die eigene Wohlgefühl hat. Damit verleihen Architekturfiktionen dem Realitätsbewusstsein einen tieferen Sinn und avancieren dadurch wie bei Montaigne und Thomas Bernhard gezeigt werden sollte, zu Erkenntnismomenten des Selbst.

¹⁰¹ Frieder Löttsch: Artikel Fiktion. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Band II. Basel 1972, Sp. 951-953. Vgl. Hans Vaihinger: Die Philosophie des ‚Als ob‘. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Hamburg 1922.

¹⁰² Knut Brynhildsvoll: Der literarische Raum. Konzeptionen und Entwürfe. Frankfurt am Main 1993, S. 8f.

¹⁰³ Brynhildsvoll 1993, S. 9.