

Marie Guthmüller

Zwischen Psychopathologie und Mystik. Erfahrungen der Desynchronisierung bei Pierre Janet, Federigo Tozzi und William James

2021

<https://doi.org/10.25969/mediarep/19657>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Guthmüller, Marie: Zwischen Psychopathologie und Mystik. Erfahrungen der Desynchronisierung bei Pierre Janet, Federigo Tozzi und William James. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Psychopathologie der Zeit, Jg. 8 (2021), Nr. 1, S. 119–132. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/19657>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/https://www.degruyter.com/document/doi/10.14361/zfk-2020-150109/html>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Zwischen Psychopathologie und Mystik. Erfahrungen der Desynchronisierung bei Pierre Janet, Federigo Tozzi und William James

Marie Guthmüller

Der Handlungsbogen des relativ unbekanntes Romanfragments *Adele*, das der Sieneser Schriftsteller Federigo Tozzi zwischen 1909 und 1911 verfasst, umspannt circa zwei Jahre aus dem Leben einer nervösen, zur mystischen Ekstase neigenden Arzttochter aus Siena, die sich nach einer unglücklichen Liebesgeschichte mit dem Nachbarssohn das Leben nimmt.¹ Dabei wird Adele, die junge Frau, um deren Leidensgeschichte es geht, vom Erzähler als Psychasthenikerin, zugleich aber auch als Mystikerin benannt und dargestellt. Eben diese Dopplung ist für die Frage nach Denkweisen eines ›desynchronisierten Ich‹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Interesse, werden hier doch psychopathologische und religiöse Zeitvorstellungen ineinander geblendet, ohne sie einander in ihrer Wertigkeit über- oder unterzuordnen. Denn die Protagonistin Adele wird nicht als eine psychisch kranke Person charakterisiert, die sich für eine Mystikerin und Heilige hält, und auch nicht als eine Mystikerin und Heilige, die von ihrem Umfeld verkannt und fälschlicherweise als Kranke betrachtet wird: Sie wird von der erzählenden Instanz gleichermaßen als Psychasthenikerin wie als Mystikerin dargestellt. Die Erfahrungen des Selbstverlusts, die Adele macht und die im Wesentlichen Erfahrungen eines Konflikts zeitlicher Ordnungen sind, lassen sich ebenso als Krankheitssymptome betrachten wie als mystische Entrückungen. Indem der Text zu zwei gleichberechtigten Lektüren einlädt, lässt er Parallelen zwischen Bereichen sichtbar werden, die im zeitgenössischen wissenschaftlichen wie christlich-religiösen Diskurs streng getrennt werden: psychopathologische und religiöse Zeiterfahrung.

Ich werde in drei Schritten vorgehen. Zunächst werde ich zwei heterogene Textkorpora, auf die Tozzi beim Verfassen des Romanfragments offensichtlich zurückgegriffen hat, vorstellen und sie auf ihren jeweiligen Zeitbegriff hin befragen: Zum einen psycho-

1 Bei dem Romanfragment *Adele* handelt es sich um einen Text, der erst 1979 von Federigo Tozzis Sohn Glauco publiziert wurde. International bekannt gemacht hat Tozzi sein 1913 erschienener Roman *Con gli occhi chiusi*, deutsch: *Mit geschlossenen Augen*, allerdings auch erst in den 1970er Jahren, denn Tozzis Schriften, die größtenteils im ländlichen Gebiet um Siena spielen, galten lange als Regionalliteratur. Heute wird Federigo Tozzi mit Italo Svevo und Luigi Pirandello als einer der Hauptvertreter der italienischen Moderne gehandelt, vgl. dazu Guthmüller 2011.

physiologische Schriften des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts, insbesondere die Ausgaben der *Revue Philosophique*, der ersten Zeitschrift, die in Frankreich der empirischen Psychologie ein Forum bietet und die der junge Tozzi regelmäßig konsultierte, sowie Schriften von William James, Henri Bergson und Pierre Janet, die später in Tozzis Bibliothek standen. Zum anderen Schriften von Sieneser Mystikern und Mystikerinnen des 14. Jahrhunderts, insbesondere die Briefe Caterinas von Siena, mit denen Tozzi sich intensiv auseinandersetzte und aus denen er eine Anthologie erstellte, die 1918 erschien (1). Dann werde ich an Tozzis Romanfragment zeigen, wie die Darstellung der Protagonistin Adele sich zwischen der einer Janet'schen Psychasthenikerin und der einer Mystikerin bewegt und wie die Erfahrungen ihres Selbstverlusts im Hinblick auf eine Desynchronisierung des Ich gestaltet sind. Denn Adele befindet sich, als psychisch Kranke ebenso wie als Mystikerin, offensichtlich zwischen zwei miteinander in Konflikt stehenden zeitlichen Ordnungen: einer, in der Zeit vergeht und einer, in der Zeit (an)dauert, sodass Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges ununterscheidbar werden (2). In einem dritten und letzten Schritt möchte ich zeigen, dass die Parallelen zwischen psychopathologischer und mystischer Zeiterfahrung, die in Tozzis Romanfragment sichtbar werden, Anfang des 20. Jahrhunderts auch die Psychophysiologen selbst beschäftigt haben, und zwar nicht nur, wie zuvor bei Jean-Martin Charcot und Pierre Janet, um mittels retrospektiver Diagnostik den psychopathologischen Charakter religiöser Erfahrung zu belegen. An *A suggestion about mysticism* (1910), einem späten Text des US-amerikanischen Psychologen und Philosophen William James, lässt sich nachzeichnen, wie überlieferte Beschreibungsmodi religiöser Erfahrung zum Ausgangspunkt werden können, psychologische Ansätze zu überdenken und zu modifizieren (3).

1. Tozzi als Leser psychophysiologischer und mystischer Literatur

In den letzten zwanzig Jahren ist von der Forschung gezeigt worden, wie intensiv sich Federigo Tozzi mit der französischen und angelsächsischen Psychophysiologie seiner Zeit auseinandergesetzt hat.² Die Ausleihlisten der Gemeindebibliothek von Siena zeigen, dass er bereits 1903, als knapp Zwanzigjähriger, ein regelmäßiger Leser von Théodule Ribots 1876 gegründeter *Revue philosophique de la France et de l'étranger* war,³ der ersten Zeitschrift, die in Frankreich ein Forum für die sich allmählich etablierende physiologische und experimentelle Psychologie bietet. Sie enthält neben Originalbeiträgen zahlreiche Rezensionen zu französischen, aber auch deutschen, englischen, italienischen Publikationen und zeigt so die Breite der Diskussionen auf, die um die Jahrhundertwende um

2 In Tozzis Bibliothek standen u. a. Théodule Ribots *La Psychologie des sentiments* (1896), Henri Bergsons *Matière et Mémoire* (1896), William James' *Principi di psicologia* (1905) und Pierre Janets *Les Névroses* (1909). Vgl. dazu Anderson 1990: 119–137.

3 Möglich wurde dieser Nachweis aufgrund eines Fundes von Marco Marchi, der in dem italienischsprachigen Exemplar von James' *Principles of Psychology*, das von 1906 an in Tozzis Besitz war, Notizblätter mit Stichwörtern und Artikelkürzeln entdeckt hatte, vgl. Marchi/Tozzi 1993: 60. Zu Tozzis Konsultation der *Revue philosophique* vgl. detailliert Ureni 2000: 217–244.

Phänomene wie Traum, Hysterie, Hypnose und multiple Persönlichkeiten geführt wurden. Besonders interessiert hat sich Tozzi für die Arbeiten von Ribot selbst, aber auch für die von Pierre Janet, Henri Bergson und William James; ihre Werke hat er sich später für seine Privatbibliothek angeschafft.

Der wichtigste psychophysiologische Referenztext, auf den Tozzi, wie wörtliche Übernahmen belegen, beim Verfassen des Romanfragments *Adele* zurückgegriffen hat, ist Pierre Janets 1909 erschienene Monographie *Les Névroses*. Das Buch, in dem Janet Forschung aus über zwanzig Jahren synthetisiert, befand sich seit 1909 in Tozzis Besitz; der Autor selbst hat das Erwerbsdatum eingetragen. Pierre Janet, der wie Sigmund Freud ein Schüler Jean-Martin Charcots war, arbeitete wie dieser zunächst am Hôpital de la Salpêtrière und beschäftigte sich mit der Hysterie, bevor er um 1900 erstmals das Krankheitsbild der ›Psychasthenie‹ beschrieb. Unter ›Psychasthenie‹, mangelnder ›psychischer Spannung‹, fallen für Janet verschiedene nervliche Störungen, später zählt er auch die Hysterie dazu. In *Les Névroses* nimmt Janet für *alle* Neurosen die Psychasthenie als Grundform an, das heißt, er geht davon aus, dass am Anfang jeder nervösen Störung eine Schwächung des psychischen Organismus steht. Jeder Mensch sei mit einer bestimmten Menge an ›nervöser Energie‹ ausgestattet, einem Spannungszustand, der die mentalen Prozesse zusammenhält und steuert. Liegt ein Defizit vor, ein Rückgang an psychischer Spannung, der angeboren oder Folge eines psychischen Traumas sein kann, ist nach Janet der Zusammenhalt der Persönlichkeit gelockert. Janet spricht von einer ›désaggregation psychologique‹, ein Begriff, den er bereits 1889 in *L'automatisme psychologique* entwickelt hatte und den man mit ›Lockerung des psychischen Zusammenhalts‹ übersetzen kann. Dieser Rückgang an psychischer Spannung führt zu Störungen des Willens und des Gedächtnisses, die wiederum Einfluss auf die Funktion von Erinnerung und Wahrnehmung haben.

Im Rahmen ihrer Studie »Zeit haben, Zeit erleiden, Zeit sein. Psychopathologische Eigenzeiten 1880–1950« schlägt Sandra Janßen vor, den späteren Janet, mit dem Tozzi sich dann auseinandersetzt, einer bestimmten Phase innerhalb des psychologischen Denkens zuzuordnen: dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in dem davon ausgegangen wird, dass »im Psychischen zwei verschiedene und darüber hinaus inkompatible Zeitregime wirken« (Janßen 2020: 348), die in pathologischen Zuständen miteinander in Konflikt geraten. Eines der beiden Regime zeichne sich dadurch aus, dass Zeit als Dauer gedacht ist, das andere dadurch, dass es Zeit unterteilt und organisiert. Wichtig ist hier, dass die Zeit des Bewusstseins für Janet, wie Janßen herausstellt, mit der objektiv verlaufenden Zeit nicht einfach identisch ist, sondern einen speziellen Bewusstseinsakt erfordert, der Gegenwart erst erzeugt. Eines der wichtigsten Symptome der Psychasthenie ist ein Defizit der ›fonction du réel‹, also der Realfunktion, die gewährleistet, dass die äußere Wirklichkeit sich als Gegenwart konstituieren lässt. Zeitkonflikte ergeben sich dadurch, dass Psychastheniker zum einen in Traum und Erinnerung leben, ihnen das Wirkliche aber zugleich auch als ein Nicht-Aktuelles erscheint: Das Vergangene kommt ihnen gegenwärtig vor, das Gegenwärtige wiederum vergangen oder zukünftig (Janet 1903: 287–289, vgl. dazu Janßen 2020: 351). Mit eben solchen Problemen hat, wie zu zeigen sein wird, auch die Figur Adele aus Tozzis Romanfragment zu kämpfen: Auch ihr gelingt es nicht, Gegenwart herzustellen.

Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich zunächst auf das andere Korpus von Texten zu sprechen kommen, mit dem Tozzi sich auseinandergesetzt hat und das für die Konzeption der Romanfigur ebenfalls von zentraler Bedeutung zu sein scheint: die Schriften der Mystikerin und Heiligen Caterina von Siena, insbesondere ihre Briefe. Auch hier lassen sich, so sei vorausgestellt, zwei Zeitregime unterscheiden, deren Inkompatibilität eine Leiderfahrung hervorruft, auch wenn diese sich in einem ganz anderen diskursiven Kontext verortet als Janets Beschreibung der Psychasthenie und auch wenn die beiden Erfahrungstypen zueinander in einem anderen Verhältnis gedacht werden. Im Mittelpunkt steht hier die Unvereinbarkeit von irdischer als vergehender Zeit und göttlicher als ewiger Zeit, mit der die Mystikerin Caterina auf ihrem Weg zu Gott konfrontiert ist.

Die Dominikanerin Caterina da Siena lebte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und galt zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als Tozzi sich mit ihr auseinandersetzte, weit über Siena und Italien hinaus als eine der bedeutendsten Heiligen der katholischen Kirche. Neben ihren wichtigsten Werken, dem *Dialogo della divina provvidenza* und der Gebetssammlung *Orazioni* sind zahlreiche ihrer Briefe erhalten. Tozzi wählte aus den über 400 Briefen, die Caterina zugeschrieben werden, eine kleine Anzahl aus und publizierte Auszüge daraus 1918 in der Anthologie *Le cose più belle di Santa Caterina da Siena*. Die Auszüge, die Tozzi auswählte, sind meist solche, die Gedankenfiguren formulieren, die sich in meditativer oder reflexiver Form mit der Aufgabe des eigenen Selbst beschäftigen. Drei Themen stehen dabei im Mittelpunkt: die Opposition von Gottesliebe und Eigen- oder Sinnenliebe, die notwendige Überwindung des eigenen Willens und die Kenntnis des eigenen Selbst in seiner Nichtigkeit als Voraussetzung zu dessen Aufgabe. Sie tun dies, anders als der von Tozzi rezipierte psychophysiologische Diskurs um 1900, mit einem positiven Impetus: Für die Gläubige ist der Verlust des Selbst nichts Beunruhigendes oder Gefährliches, sondern vielmehr etwas Wünschens- und Erstrebenswertes, auch und gerade, weil sie mit einer starken Leiderfahrung verbunden ist. Für Caterina ist die Selbstaufgabe in Gott Ziel allen irdischen Strebens, die Adressaten ihrer Briefe will sie lehren, ihr auf diesem Weg zu folgen.

Viele der in Caterinas Briefen formulierten Gedankenfiguren sind kennzeichnend für die spätmittelalterliche Mystik. Ziel der Gläubigen muss es sein, den eigenen, sündigen Willen auszulöschen. Die Gläubige muss selbst willenlos werden, um den Willen Gottes zu ihrem eigenen zu machen – nur so kann er Frieden und Ruhe finden: »Volete voi avere pace e quiete? tolletevi la volontà; perocché ogni pena procede dalla propria volontà. Vestitevi, dunque, della dolce ed eterna volontà di Dio; e a questo modo gusterete vita eterna, e sarete chiamati angeli terrestri in questa vita« (da Siena, Lett. 75: 19).⁴ Nur wer den eigenen Willen aufgibt, kann sich in den ewigen Willen Gottes kleiden und somit im Diesseits, als »irdischer Engel«, ewiges Leben teilhabend genießen. Neben dem Willen sollen, wie Caterina immer wieder betont, auch die anderen höheren Seelenvermögen, Verstand und Erinnerung, ausschließlich in Gott gegründet werden. Die Seele des Men-

4 »Wollt Ihr Frieden und Ruhe? dann löst Euch vom Willen, denn alles Leid erwächst aus dem eigenen Willen. Kleidet Euch also in den süßen und ewigen Willen Gottes, so werdet Ihr ewiges Leben schmecken und in diesem Leben irdische Engel genannt werden.« (Übersetzung d. Verf.)

schen muss »il proprio sentimento« (ebd., Lett. 25: 11), also das »Selbstgefühl« verlieren, um am ewigen Leben zu partizipieren.

Diese in Caterinas Briefen stets aufs Neue wiederholten und dabei in ähnlicher Weise formulierten Gedankenfiguren der Selbstaufgabe entsprechen einer religiösen Erfahrungsstruktur, die Thomas von Aquin ein Jahrhundert zuvor als »cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis«, also als erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes definiert hatte.⁵ Paradoxerweise hat die mystische Gotteserfahrung, in deren Rahmen es zu einer Trennung der Seele vom Körper kommt, stets selbst eine physisch-sinnliche Komponente: Das Transzendenzerlebnis erscheint dem Mystiker als ›leibhaftig‹ erlebte Erfahrung der Gegenwart Gottes. Auch die Beschreibung der Gottesliebe unterliegt diesem Paradox: Obwohl der »amore divino« zur Eigenliebe wie zur Sinnenliebe (»amore sensitivo«) in direkter Opposition steht, wie auch Caterina in ihren Briefen immer wieder betont, kann die Gottesliebe nur in Analogie zur Sinnenliebe erfahren und in deren Vokabular beschrieben werden. Die ›unio mystica‹, das überzeitliche Verschmelzen mit Gott, hat in der Form ihrer Darstellung selbst einen sinnlichen – also wiederum eminent zeitlich-vergänglichen – Anteil. Durch diese paradoxen Gedankenfiguren wird der Konflikt zwischen der Sphäre des Göttlichen und der Sphäre des Irdischen, zwischen dem Überzeitlichen und dem Zeitlich-Vergänglichen unterstrichen, in dem die Mystikerin sich befindet und den sie zu überwinden sucht.

Wie sie in ihren Briefen beschreibt, versucht Caterina, im Diesseits die Bedingungen herzustellen, die mystische Ekstasen als jenseitige Erfahrungen möglich machen, auch sie arbeitet also daran, zwischen zwei einander ausschließenden Zeitlichkeiten, der irdisch-vergänglichen und der göttlich-ewigen Zeit, eine Verbindung herzustellen. In Tozzis Anthologie laufen die ausgewählten Textpassagen auf die Erzählung zweier visionärer Entrückungserlebnisse zu. Im 371. Brief mit der Überschrift *Il cuore spremuto sopra la Chiesa* berichtet Caterina darüber, wie erst ihre Seele den Körper und dann ihr Herz ihre Brust verlässt und wie dieses dann, auf ihren drängenden Wunsch hin, von Gott über der Kirche »ausgepresst« wird. Im 373., d.h. dem letzten Brief, *A Frate Raimondo di Capua*, berichtet die schwerkranke Caterina von den in den Wochen vor ihrem Tod erfahrenen Mysterien. Beide Male erzählt Caterina, wie sich ihre Seele von ihrem Körper trennt und in unmittelbarem Austausch mit Gott tritt. Eben hier kommt es zu jener ›unio‹, die die Mystikerin anstrebt.

Caterina leitet die Berichte jeweils mit der im mystischen Diskurs topischen Unsagbarkeitsversicherung ein: Das tatsächlich Erlebte entzieht sich der Darstellung. Dennoch berichtet sie im 371. Brief, wie sie nach einem Tag des Betens spürte, wie ihr Herz, gezogen von der Liebe zu Gott, aus ihrem Körper austritt. Caterina glaubte, wie sie schreibt, sterben zu müssen und beschreibt, wie sie voller Reue niederkniete. Eben da, also offensichtlich im Moment der Bereitschaft, sich in Gottes Willen zu fügen, kam es, wie es heißt, zum Moment der Entrückung: Gott hob sie auf und stellte sie neben sich. Dies sei auf eine »neue Art« geschehen, als ob Erinnerung, Erkenntnisvermögen und Wille, die drei wichtigsten Seelenvermögen, die als *pars pro toto* für die Seele stehen, nichts mit ihrem

5 von Aquin: 1962, *Secunda secundae*, Qu. 97, A. 2: 1496. Thomas beruft sich hier auf Pseudo-Dionysius Areopagita.

auf der Erde zurückgebliebenen Körper zu tun gehabt hätten (da Siena 1979, Lett. 371: 98–99). Auch in ihrem letzten, dem 373. Brief berichtet Caterina, was ihr widerfahren ist, und betont dabei, dass die mystische Erfahrung »mit nichts vergleichbar sei«. Am Sonntag der Sessagesima, zu Beginn der Fastenzeit, habe ihr wieder das Herz geschmerzt und die Schmerzen seien diesmal so stark gewesen, dass ihre Kleider zerrissen. Schließlich fällt Caterina nieder, wie sie schreibt, und es kommt ihr vor, »als ob« die Seele den Körper verliesse (ebd., Lett. 373: 101–108).

Der von Caterina erfahrene Konflikt zwischen irdischer Leiblichkeit und ihrem Wunsch nach Selbstaufgabe und Teilhabe am Ewigen spitzt sich also zu und erreicht schließlich zwei Höhepunkte, auf denen die Begegnung der Seele mit Gott stattfinden kann und das Zeitlich-Vergängliche im Überzeitlichen aufgehoben ist. Dass beide Entrückungen als Erfahrungen von Zeitlosigkeit gedacht werden, ist auch dadurch markiert, dass Caterinas Körper jeweils nur kurze Zeit »wie tot« zurückblieb und schon bald wieder zum Leben erwachte, während die Begegnung ihrer Seele mit Gott offensichtlich keiner zeitlichen Beschränkung unterworfen war. Während Überzeitliches und Zeitlich-Vergängliches für Caterina in der *unio mystica* einen »ewigen Augenblick« lang in eins fallen und aufgehoben sind, ist die entrückte Mystikerin für ihre zeitgenössischen Betrachter ganz aus der Ordnung der irdischen Zeit herausgefallen.

2. Das Romanfragment *Adele*

Betrachtet man nun das Romanfragment *Adele* vor dem Hintergrund von Tozzis Lektüren, zeigt sich nicht nur, dass bei der Gestaltung der Protagonistin und ihres inneren Erlebens der mystische Diskurs des Spätmittelalters ebenso eine Rolle gespielt haben muss wie der psychopathologische Diskurs des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Sichtbar werden auch Ähnlichkeiten und Analogien zwischen beiden Diskursen, insbesondere was ihre jeweilige Konzeption von Zeitlichkeit angeht.

Doch zunächst zur doppelten Lesbarkeit des Fragments. Dass hier eine Krankengeschichte erzählt wird, zeigt sich bereits an der Eingangsszene, in der die junge Adele auf dem Weg zu einem Brunnen gezeigt wird. Sie plant offensichtlich, sich zu ertränken, starrt lange Zeit ins Wasser und wartet auf etwas, das vom Erzähler explizit als »Halluzination« bezeichnet wird (»Ed attese che l'allucinazione le apparisse«, Tozzi 1987 [1979]: 508). Auch wenn die Hysterie nicht explizit genannt wird, ist die Figur der Adele durch einige nach dem Charcot'schen Tableau typische Symptome als Hysterikerin erkennbar: Neben den Halluzinationen hat sie immer wieder kataleptische Anfälle und Ohnmachten. Auf einen Streit mit der Mutter reagiert sie, indem sie ohnmächtig zu Boden fällt. Ihre Anfälle scheinen in Schüben zu kommen und sich durch besondere Unruhezustände anzukündigen. In der Begegnung mit dem Nachbarssohn Fabio kommt dann eine lange unterdrückte, gehemmte Sinnlichkeit zum Vorschein.⁶

Auch Adeles mystische Ekstasen passen in dieses Symptomtableau. Pierre Janet selbst hatte die Heilige Teresa von Avila, »Sainte Thérèse«, in einem früheren Text als

6 Zu Jean-Martin Charcots Hysterie-symptomatik vgl. bspw. Didi-Huberman 1997 [1982] oder Gauchet/Swain 1997.

»illustre patronne des hystériques«⁷ bezeichnet, also eine ähnliche Auffassung vertreten wie Charcot und andere vom Degenerationsparadigma beeinflusste und von einem antikerikalen Impetus getriebene Mediziner wie Cesare Lombroso und Max Nordau. In der retrospektiven Diagnose dieser Ärzte wurden die Mystikerinnen des Mittelalters und der Neuzeit zu Hysterikerinnen und ihre ekstatischen Visionen zu pathologischen Halluzinationen. Später entwickelte Janet eine eigene Auffassung der mystischen Ekstase und setzt eine psychologische Ätiologie an, wobei er auf Distanz zur Hysterie ging, die Ekstase aber weiterhin als neurotisches Symptom betrachtete. In *Une extatique. Conférence faite à l'institut psychologique international le 25 mai 1901* beschreibt er den Fall von Madeleine, einer Patientin der Salpêtrière, die Lähmungserscheinungen an den Beinen hat, mystische Anfälle erlebt und stigmataähnliche Verletzungen zeigt. Das Glücksgefühl der Ekstase beschreibt Janet hier als Folge der Konfliktvermeidung einer Psychasthenikerin, die sich überfordert aus der Welt zurückzieht und asketische Praktiken entwickelt, die ihr in der Beschränkung erlauben, erstmals eine »unité absolue de la pensée« (Janet 1901: 239), also eine absolute »Einheit des Denkens« herzustellen.

Es ist diese im Vergleich zu Charcot, Nordau oder Lombroso wesentlich differenziertere psychopathologische Erklärung der mystischen Ekstase durch Janet, an der Tozzi sich bei der Konzeption der Figur Adele orientiert zu haben scheint. Die religiösen Empfindungen der Protagonistin sind in dieser Optik Teil einer Symptomatik, die neben der Willensschwäche und dem Gefühl der Überforderung auch den Wunsch nach Selbstausslöschung umfasst.

Als Adele sich in Fabio verliebt, kommen die von Janet beschriebenen Zeitpathologien der Psychastheniker ins Spiel: Die Intensität ihrer Begegnung mit dem Nachbarssohn wird vom Erzähler mit dem Phänomen der »Paramnesie« erklärt (»La domenica seguente, rivedendo Fabio, percepi un'identità di quello che le avveniva allora, per il fenomeno della paramnesia«, ebd.: 540). Adele erleidet eine Gedächtnisstörung und glaubt bei der Begegnung mit Fabio, das gleiche schon einmal erlebt zu haben. Sie erinnert sich also an etwas, das nicht stattgefunden hat, sie erlebt etwas, was der Erzähler wie Janet ein »déjà-vu« nennen. Da Adeles Liebesgefühl sich zunehmend mit dem Gefühl der Ekstase deckt, worüber sie sich bewusst ist und was sie als Banalisierung ihrer religiösen Erfahrungen ansieht, fühlt sie sich schuldig. Zugleich erleidet Adele ganz offensichtlich das, was Janet, u.a. in *Les Névroses*, einen Verlust der »fonction du réel«, der »Realfunktion« (Janet 1909: 353–358) nennt: Wie in erlebter Rede erzählt wird, löst sich alles um sie herum auf »wie Sand« und wird zu einem »Trugbild« (»Tutto, intorno a lei, si disfaceva come la sabbia, diveniva soltanto un fantasma«, Tozzi 1987 [1979]: 553). Als Fabio ihr erzählt, er müsse eine Reise unternehmen, denkt Adele zunächst, alles zwischen ihnen »habe nie stattgefunden« (ebd.: 567). Hierbei handelt es sich um eine Zeitpathologie, die sich zur Paramnesie sozusagen spiegelbildlich verhält: Adele nimmt etwas, an das sie sich erinnert (die Liebesgeschichte mit Fabio) als etwas wahr, das nicht stattgefunden hat, als ein, wie Janet und andere Psychopathologen der Zeit es nennen würden, »jamais-vu« oder »jamais-vécu«. Das tatsächlich Erinnerte wird also als falsche Erinnerung eingestuft. Adele

7 Diese Formulierung wird Pierre Janet in zahlreichen Publikationen zu Beginn des Jahrhunderts zumindest zugeschrieben (vgl. z.B. de Montmorand 1906: 301; ders. 1907: 532).

scheint es nicht mehr zu gelingen, zwischen Erinnerung, Wahrnehmung und Imagination zu unterscheiden und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinanderzuhalten. Offensichtlich kann sie Wahrnehmungsinhalten keinen Platz zwischen Vorher und Nachher zuweisen und keine gegenwärtige Realität mehr herstellen.

Die Handlung des Romanfragments legt also nahe, Adele als eine Psychasthenikerin und ihre konfliktreichen Zeiterfahrungen als Teil des von Janet beschriebenen Symptomtableaus zu betrachten. Das gilt nicht nur für ihre *Déjà-* und *Jamais-vus*: Der ›Fall Adele‹ scheint auch Janets Hypothese zu illustrieren, nach der die Ekstase als Gefühl von Präsenz eine Folge der Konfliktvermeidung des Psychasthenikers ist, der sich, von äußeren Eindrücken überfordert, in die Isolation zurückzieht.

In *Adele* ist die Krankheit aber eben nur *eine* Dimension des Textes. Die Protagonistin ist nicht nur, über die Beschreibung einer Vielzahl der Symptome, die auch Janet anführt, als eine Psychasthenikerin gezeichnet, sondern genauso als eine Mystikerin. Somit erscheinen auch Adeles pathologische Zeiterfahrungen, ihre Reminiszenzen aus der Vergangenheit ebenso wie ihre *Déjà-Vus* und *Jamais-Vus*, in einem anderen Licht. Auch als Mystikerin ›erleidet‹ Adele, wie Caterina, Zeit, wobei gerade dieses Leid den Weg zu Gott markiert.

Der Sieneser Brunnen, zu dem Adele zu Beginn des Textes geht, ist der Brunnen Fontebranda, unterhalb der Basilika San Domenico, in der sich die Reliquien der heiligen Caterina befinden. Die Erzählung situiert Adele somit von Anfang an in einer Beziehung zur spätmittelalterlichen Mystikerin. Adeles vom Erzähler hier in modalisierter Form wiedergegebene indirekte Gedankenrede ist geprägt von Ideen der Entmaterialisierung, Selbstauflösung und Überwindung des eigenen Ich, die die am Brunnen meditierende Protagonistin über den Weg der Kasteiung erreichen zu können glaubt. Mit dem aus der Brust heraustretenden Herz, das zu Gott strebt, und mit dem Brunnen der Gottesliebe, in dem man ›verbrennen‹ muss, um die eigene Seele zu befreien, greift der Erzähler gleich zu Beginn des Textes zwei zentrale Bilder aus den Briefen Caterinas auf. Vor dieser Folie gelesen, strebt Adele danach, ihr weltliches Ich in seiner Körperlichkeit und Zeitlichkeit zu überwinden und in einem Zustand ekstatischer Entrückung mit Gott in der ›unio mystica‹ zu verschmelzen.

Hier werden mitnichten nur die Willens- und Persönlichkeitsstörungen einer Psychasthenikerin erzählt: Der Text zeichnet nach, dass es der Mystikerin Adele, wie Caterina, darum geht, sich in die Tiefe der eigenen Seele zu versenken und ihren ›perversen Eigenwillen‹ hinter sich zu lassen. Die mystischen Denkfiguren des Selbstverlusts, die in den Briefen Caterinas ausgestaltet sind, werden im Romanfragment anzitiert, häufig auch mit Rückgriff auf die dort verwendete, um Blut und Feuer kreisende Metaphorik. Wenn Adele versucht, Forderungen nach Weltabkehr, Askese und Selbstgeißelung zu erfüllen, sind ihre inneren Monologe in ihrer Metaphorik, ihren Argumentationsverfahren und in ihrem Duktus eng am Diskurs der spätmittelalterlichen Mystik orientiert.

Ekstatische Erfahrungen macht Adele beispielsweise im meditativen Gebet vor einer Madonna des Renaissancemalers Giovanni di Pietro, mit der sie sich zu identifizieren beginnt. Wie Caterina spürt sie das Bedürfnis, sich in ihrem Zimmer einzuschließen, wo sie Visionen hat und Stimmen hört. Ebenso wie als Sinnesstörungen lassen sich die Ereignisse als Momente der Entrückung lesen. Während in der Familie alle denken,

Adele werde »idiotisch« (ebd.: 518), geht sie selbst davon aus, die Madonna fordere sie auf, sich gegen die Widerstände der Welt zu behaupten und so den Status einer Heiligen zu erringen. Adele nimmt an, dass ihre quälenden Augenschmerzen ihr den Auftrag übermitteln, Wunder zu vollbringen und vor einer großen Menschenmenge zu predigen.

Wie Caterina kämpft Adele gegen ihre Sinnlichkeit und den »amore sensitivo« an, kann aber nicht anders, als in ihrer Gedankenrede mystisch inspirierte Topoi anklingen zu lassen, in denen sinnliche Liebe und Gottesliebe nicht als Opposition erscheinen, sondern vielmehr in einer Überhöhungsfigur miteinander in Beziehung gebracht werden. In diesem Kontext wird auch das Déjà-vu, das Adele bei der Begegnung mit Fabio erfährt, zu einem übernatürlichen Phänomen: »Onde credette la vita sdoppiata a modo di un raggio e della sua rifrazione. Come se le sue sensazioni continuassero ad avere un'esistenza propria, fuori dello spirito; eterne appunto perché prodotte da lui. Allora si chiese se, dopo la morte, le proprie sensazioni sopravvivessero« (ebd.: 540; Hervorhebung d. Verf.).⁸

Adele erlebt die Begegnung mit Fabio als Wiederholung von etwas, das sie in einem Zustand mystischer Entrückung bereits einmal erfahren hat: Das Leben scheint ihr »verdoppelt zu sein wie ein Strahl und seine Brechung«, als ob ihre Wahrnehmungen eine eigene Existenz hätten, der Ewigkeit zukommt. Adele fragt sich, wieder in einer paradoxen Gedankenfigur, ob die eigenen Sinneswahrnehmungen nach dem Tod weiterleben. Ihre Zerrissenheit zwischen der Ordnung des Zeitlichen und der Ordnung des Überzeitlichen oder Ewigen, die ihren Ausgangspunkt offensichtlich in der Paradoxie der mystischen Gedankenfiguren hat, über denen Adele meditiert, wird hier besonders deutlich. Die Desynchronisierung ihres Ich wird hier in den Kontext der Forderung nach Überwindung der Dimensionen des Zeitlichen im Diesseits gestellt.

Für die Darstellung des inneren Erlebens der Protagonistin, insbesondere für ihre desynchronisierte Zeitwahrnehmung, konnte Tozzi auf Janets Ausführungen zur Psychasthenie also offensichtlich ebenso zurückgreifen wie auf mystische Gedankenfiguren aus Caterinas Briefen. Da beide im Romanfragment gleichberechtigt nebeneinanderstehen, wird sichtbar, wie passgenau sich einige ihrer Elemente aufeinander abbilden lassen: In den Schriften Pierre Janets ebenso wie in den Schriften Caterina von Sienas ist jeweils von zwei zeitlichen Ordnungen die Rede, an deren Synchronisierung sich das Subjekt schmerzvoll abarbeitet. Während dieses Ringen im psychopathologischen Diskurs als Scheitern erscheint, ist es im mystischen Diskurs als der nur wenigen zugängliche Weg zu Gott markiert.

3. Psychopathologischer Selbstverlust und mystische Erfahrung bei William James

Tozzis Romanfragment *Adele* lässt also deutlich werden, dass die psychopathologische Konzeption des Selbstverlusts, gerade auch was Janets Modell inkompatibler koexistierender

8 »Dazu dachte sie sich das Leben verdoppelt, wie einen Strahl und seine Brechung. So, also ob ihre Empfindungen weiterhin ein Eigenleben führten, außerhalb des Geistes; ewig eben deswegen, weil er sie hervorgebracht hatte. Also fragte sie sich ob die eigenen Empfindungen, nach dem Tod, weiterlebten« (Übersetzung d. Verf.).

Zeitlichkeiten angeht, Parallelen zur mystischen Erfahrung aufweist. Das wirft die Frage auf, ob mystische Erfahrungen Ende des 19. Jahrhunderts vonseiten der Psychophysiologie tatsächlich nur pathologisiert wurde, oder ob Charakteristika des mystischen Denkens und der überlieferten Darstellung visionärer Erfahrung nicht auch implizit aufgegriffen und im psychologischen Diskurs weitertransportiert wurden. Sicher sind die Vertreter der neuen experimentellen und physiologischen, Psychologie von ihrem Selbstverständnis her um eine strenge Abgrenzung zu religiösem und theologischem Wissen bemüht; nicht umsonst hat Théodule Ribot, einer ihrer Gründungsväter, die neue Psychologie programmatisch zu einer »psychologie sans âme« (Ribot 1879: VIII), einer Psychologie ohne Seele erklärt. Dennoch könnte man fragen, ob sich psychopathologische Beschreibungen einer Desynchronisierung des Ich auch als Reformulierungen spezifischer Aspekte des mystischen Diskurses selbst lesen lassen.

Pierre Janet war, gerade was die Ekstase angeht, nicht Tozzis einzige psychologische Referenz. Zwar werden einige von Adeles Ekstasen als Glücksempfindungen einer überforderten Kranken inszeniert, die erst durch ihren Rückzug in die Lage versetzt wird, eine »unité absolue de la pensée« (Janet 1901: 239), eine absolute Einheit des Denkens herzustellen. Andere ihrer Ekstasen lassen sich psychologisch aber auch anders, nämlich als zugleich beglückende und schmerzhaft Erfahrungen der Gleichzeitigkeit von Wahrnehmungen, Erinnerungen und Imaginationen beschreiben: Deren Entstehungsbedingungen ließen sich in den gesteigerten Erfahrungen des Selbstverlusts verorten, in denen Adele nicht mehr in der Lage ist, eine zeitliche Ordnung herzustellen. Das schließt an Caterina und den mystischen Diskurs an, aber auch an den Psychologen William James, der die Ekstase nicht als eine Erfahrung der Beschränkung, sondern als eine Erfahrung der Fülle beschreibt und damit die Dichotomie pathologisch/gesund durchkreuzt.

William James ist, neben Janet, derjenige Psychologe, mit dessen Schriften Tozzi sich am intensivsten auseinandergesetzt hat. Bei der Frage nach der psychologischen Beschreibbarkeit mystischer Erfahrung geht James weit vorsichtiger vor als sein französischer Kollege. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ist er einer der renommiertesten Psychologen seiner Zeit, seit 1876 ist er Professor an der Harvard University und gilt in den USA als Begründer der Psychologie als eigenständiger Disziplin an den Universitäten. James ist auch einer der Pioniere der Religionspsychologie: 1902 erscheint *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, in denen er die religiöse Erfahrung unabhängig von ihrem Ursprung (der durchaus pathologisch sein kann, aber eben nicht sein muss) gegenüber der Beschreibung durch seine Kollegen bereits deutlich aufwertet. Für James sind religiöse Erfahrungen mit individuellen Glücksgefühlen verbunden und deshalb, anders als bei Janet, überwiegend positiv besetzt. Ribot hatte hier noch ganz anders angesetzt: In *La Psychologie des sentiments* hatte er 1896 das »religiöse Gefühl« als eine Kombination von Angst, Liebe und Selbsterhalt entworfen, es als ein stärker soziales denn individuelles Gefühl bezeichnet und sich auf dessen pathologische Dimension konzentriert.

In einer der letzten Publikationen vor seinem Tod, dem 1910 erschienenen Artikel »A Suggestion about Mysticism«, stellt William James die Hypothese auf, bei mystischen Erfahrungen handle es sich um plötzlich auftretende Erweiterungen des gewöhnlichen

Bewusstseinsfeldes – und bringt Beispiele aus seiner eigenen Erfahrung.⁹ James argumentiert hier, dass in solchen Zuständen die Reizschwelle (er verwendet den Begriff der Schwelle hier in Bezug auf Gustav Theodor Fechner) absinke und all das wahrgenommen werden könne, was zuvor *unter* dieser Schwelle lag: »a mass of subconscious memories, conceptions, emotional feelings, and perceptions of relation, etc.« (James 1910: 86f.). Die Masse an gleichzeitigen Wahrnehmungen sei es, die den Geist »with exhilaration and sense of mental power« (ebd.: 86) erfülle, es entstehe der Eindruck »of a tremendous *muchness* suddenly revealed« (ebd.; Hervorhebung im Orig.). Die Art dieses Bewusstseins entspreche in allen wesentlichen Varianten der, die als mystisch bezeichnet werde: »It will be transient, if the change of threshold is transient. It will be of reality, enlargement, and illumination, possibly rapturously so. It will be of unification, for the present coalesces in it with ranges of the remote quite out of its reach under ordinary circumstances; and the sense of *relation* will be greatly enhanced« (ebd.: 87; Hervorhebung im Orig.).

Zu seiner näheren Spezifizierung hebt James hier unter anderem, mit deutlich positiver Konnotation, hervor, dass ein solcherart erweitertes Bewusstsein die Verbindung des Gegenwärtigen mit Bereichen des Vergangenen ermögliche, die unter normalen Bedingungen nicht in seiner Reichweite lägen. Mit Begriffen wie »revealed«, »enlargement«, »illumination«, »rapturously«, »unification« und »a sudden *opening*« (ebd.: 87f.; Hervorhebung im Orig.) greift er auf typische Begrifflichkeiten des mystischen Diskurses zurück. Auch die Schwierigkeiten, seine entsprechenden Erfahrungen angemessen wiederzugeben, werden von James in Anschluss an den mystischen Unsagbarkeitstopos formuliert: »This conviction of fact-revealed, together with the perceptual form of the experience and the inability to make articulate report, are all characters of mystical states« (ebd.: 88).

Über eine dieser Erfahrungen, die James als »the most intensely peculiar experience of my whole life« (ebd.) bezeichnet, berichtet der Psychologe im Folgenden detailliert: Gerade erwacht aus einem Traum, der ihm noch vollständig präsent war, glaubte James sich plötzlich an zwei weitere Träume zu erinnern, von denen er zugleich sicher zu wissen meinte, sie niemals geträumt zu haben. James zitiert hier einen detaillierten und genau datierten Bericht oder Tagebucheintrag, von dem er angibt, ihn wenige Tage nach dieser Erfahrung niedergeschrieben zu haben, und betont, damit nicht unbedingt etwas zur Erhellung der Ursachen mystischer Zustände beitragen zu können – vielmehr stelle der Bericht zunächst einen Beitrag »to the descriptive literature of pathological mental states« (ebd.) dar. James scheint zu schwanken, wie diese Erfahrungen einzuordnen sind, ob als mystisch erlebte Bewusstseinsweiterungen oder als pathologische Geisteszustände.

In seinem Bericht schreibt er, dass er bald nicht mehr wusste, wann er die Träume geträumt haben könnte (»When, then? Not on a previous night, either. When, then?«, ebd.: 89) und welcher der Träume nun derjenige war, aus dem er gerade erwacht war. Ganz offensichtlich gelang es James in diesem Moment nicht mehr, seine Wahrnehmungsinhalte in eine zeitliche Abfolge zu bringen und eine gegenwärtige Realität herzustellen. Wie er

9 James nimmt hier, gerade was das Angebot zweier möglicher Lesarten mystischer Erfahrung angeht, Überlegungen aus seiner 1902 erschienenen Schrift *The Varieties Of Religious Experience: A Study In Human Nature* wieder auf, spitzt die Problematik aber insoweit zu, als er auf eine einzelne eigene Erfahrung zurückgreift, der hier selbst ein regelrechter Initiationscharakter zugeschrieben wird.

schreibt, hatte er den Eindruck, in die Träume anderer Menschen eingedrungen zu sein und geriet in große Angst. Wessen Träume sind es, an die er sich erinnert? (»Whose? whose? WHOSE?«, ebd.) Erst eine Orientierung an der chronometrischen Zeit – ein Blick auf die Uhr – habe ihm, wie er schreibt, ruhiges Nachdenken ermöglicht. Er brachte ihn zu dem Schluss, dass er um halb ein Uhr morgens normalerweise nie aufwache, sich an seine Mitternachtsträume also auch nie erinnern könne und es sich somit bei den nicht einzuordnenden Erinnerungen um Erinnerungen an eine Traumschicht handeln müsse, die bisher nicht in sein Bewusstsein gedrungen war. Während James im zitierten Bericht beschreibt, wie ihn dieses rationale Argument in der Situation selbst beruhigte (»I felt now as if I were in full possession of my *anima rationalis*«, ebd.; Hervorhebung im Orig.), nimmt er in einer Fußnote auch auf andere Erklärungsmöglichkeiten Bezug: Als solche nennt er eine Verdopplung der Persönlichkeit und schließt auch die Hypothese nicht aus, telepathisch in die Träume anderer Menschen eingedrungen zu sein.

Dazu, ob in solchen Zuständen tatsächlich Teile eines bereits existierenden Bewusstseins »enthüllt« werden, ob es sich um die Aufdeckung oder Offenbarung einer bisher noch unbekanntem Realität handele, will James sich abschließend nicht äußern. Er hebt aber hervor, dass die »gewöhnlichen Psychologen« (ebd.: 92) allzu schnell mit pathologischen Erklärungen bei der Hand seien und man außergewöhnliche Geisteszustände noch lange nicht ausreichend untersucht habe: »But we know so little of the noetic value of abnormal mental states of any kind that in my opinion we had better keep an open mind and collect facts sympathetically for a long time to come. We shall not *understand* these alterations of consciousness either in this generation or the next« (ebd.).

James begnügt sich in seinem Artikel also nicht mit einer pathologischen und/oder physiologischen Erklärung der Phänomene, sondern nimmt die Begrifflichkeit, in der die mystischen Erfahrungen beschrieben und tradiert werden, als solche ernst. In der Beschreibung seiner eigenen Erfahrung schließt er selbst an das Vokabular der Mystik an und sucht davon ausgehend nach Erklärungen. Die Erfahrungen, die James mit seinen ineinandergeschobenen Träumen gemacht hat, können ihm zufolge Symptome für eine sich ankündigende Geisteskrankheit sein, sie können sich mit der Annahme unterschiedlicher, von der Schlaftiefe abhängiger Traumschichten erklären lassen, sie können aber auch als Hinweise auf die Existenz unbekannter Realitäten betrachtet werden. Deutlich wird, dass James hier auf Erklärungsmodelle zurückgreift, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in strikter Opposition zu einander stehen und sich gegenseitig ausschließen.

William James lässt sich 1910 in »A Suggestion about Mysticism« also von traditionellen Beschreibungen mystischer Erfahrungen, an die er in der Verschriftung seiner eigenen Erfahrungen auch selbst anknüpft, Fragen vorgeben, die er an die menschliche Psyche stellt. Das gilt allgemein für die Funktionsweisen des menschlichen Bewusstseins, nach dessen »Schwellen« James in Anschluss an Fechner fragt, und speziell, wie gesehen, für den Verlust einer zeitlichen Ordnung, die vom Subjekt als Glück ebenso wie als angstvolles Leid erfahren werden kann. James bewegt sich in seiner Argumentation vor dem Hintergrund zeitgenössischer psychophysischer und psychopathologischer Forschungsparadigmen, die er mit der mystischen Erfahrung konfrontiert, ohne das eine dem anderen über- oder unterzuordnen. Ähnlich geht Federigo Tozzi in seinem etwa zeitgleich entstanden Romanfragment *Adele* vor, wenn er dem Leser psychopathologische

und mystisch-religiöse Lesarten seiner ›Zeit erleidenden‹ Protagonistin gleichermaßen offenhält. Wie eine Psychasthenikerin scheitert Adele leidvoll daran, Gegenwart herzustellen, wie einer Mystikerin gelingt es ihr, den Konflikt zwischen irdisch-vergänglicher Zeit und göttlicher Zeit auszutragen und ihn dann in der ›unio mystica‹ einen ›ewigen Augenblick‹ lang aufzuheben. Vielleicht ergänzt William James in »A Suggestion about Mysticism«, ebenso wie Federigo Tozzi es in *Adele* tut, die Psychologie wieder um eine Dimension, die ihr drei Jahrzehnte zuvor programmatisch abgesprochen wurde: Als Théodule Ribot sie 1876 in der ersten Ausgabe der *Revue philosophique* als »psychologie sans âme« (Ribot 1879: VIII), als ›Psychologie ohne Seele‹ bezeichnet hatte, hatte er die religiöse Seelenlehre kategorisch aus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Psyche ausgeschlossen.

Literatur

- ANDERSON, Loredana (1990): »Tozzi's Readings. 1901–1918«. In: *Modern Language Notes* 105: 1, 119–137.
- AQUIN, Thomas von (1962): *Summa theologiae*, Alba: Editione Paulinae, Secunda secundae, Qu. 97, A. 2, 1496.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (1997 [1982]): *Die Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot*, Paderborn: Fink.
- GAUCHET, Marcel/Swain, Gladys (1997): *Le vrai Charcot. Les chemins imprévus de l'inconscient*, Paris: Calmann-Lévy.
- GUTHMUELLER, Marie (2011): »Con gli occhi chiusi: zu einer Ästhetik des Traums in der italienischen Moderne (zu Federigo Tozzi)«. In: *Traumwissen und Traumpoetik in der Moderne*, hg. v. Marie Guthmüller/Susanne Goumegou, Würzburg: Königshausen und Neumann, 121–138.
- JAMES, William (1903): *The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*, New York, London u.a.: Longmans, Green & Co.
- JAMES, William (1910): »A Suggestion about Mysticism«. In: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 7: 4, 85–92.
- JANET, Pierre (1889): *L'automatisme psychologique*, Paris: Alcan.
- JANET, Pierre (1901): »Une extatique. Conférence faite à l'institut psychologique international le 25 mai 1901«. In: *Bulletin de l'Institut Psychologique International* 1: 5, 209–240.
- JANET, Pierre (1903): *Les Obsessions et la psychasthénie. Études cliniques et expérimentales sur les idées obsédantes, les impulsions, les manies mentales, la folie du doute, les tics, les agitations, les phobies, les délires du contact, les angoisses, les sentiments d'incomplétude, la neurasthénie, les modifications du sentiment du réel, leur pathogénie et leur traitement*, Paris: Alcan.
- JANET, Pierre (1905): »A propos du ›déjà vu‹«. In: *Journal de psychologie normale et pathologique* 19, 289–307.
- JANET, Pierre (1909): *Les Névroses*, Paris: Flammarion.
- JANSSEN, Sandra (2020): »Zeit haben, Zeit erleiden, Zeit sein. Psychopathologische Eigenzeiten 1880–1950«. In: *Ästhetische Eigenzeiten der Wissenschaften*, hg. v. Michael Gamper, Hannover: Wehrhahn, 337–376.

- MONTMORAND, Brenier de (1906): »Hystérie et mysticisme. Le cas de Sainte Thérèse«. In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 61, 301–308.
- MONTMORAND, Brenier de (1907): »A. Hamon: »Sainte Thérèse est-elle une hystérique?««. In: *Revue Thomiste* 15, 529–535.
- RIBOT, Théodule (1879): *Introduction à »La Psychologie allemande contemporaine« (École expérimentale)*, Paris: Baillière.
- RIBOT, Théodule (1896): *La Psychologie des sentiments*, Paris: Alcan.
- SIENA, Caterina da (1979 [1918]): *Le cose più belle*, hg. v. Federigo Tozzi, Roma: Logos.
- TOZZI, Federigo (1987 [1979]): »Adele. Frammenti di un romanzo«. In: *Opere. Romanzi, Prose, Novelle, Saggi*, hg. v. Marco Marchi/Federigo Tozzi, Milano: Mondadori, 505–568.
- URENI, Paola (2000): »Tozzi e la »Revue philosophique««. In: *Il rabdomante consapevole. Ricerche su Tozzi*, hg. v. Marco Marchi, Firenze: Le Lettere, 217–244.