

PATRICK WAGNER

LANGeweile und Muße
PASCAL – AUGUSTINUS – ARISTOTELES

Cotutelle de thèse

Department of Philosophy, History and Art Studies, Faculty of Arts
University of Helsinki, Helsingin Yliopisto, Finland

&

Department of Philosophy, Faculty of Philosophy
Heidelberg University, Germany



Doctoral thesis, to be presented for public examination with the permission of the Faculty of Arts of the University of Helsinki on the 6th of September, 2021 at 15:15 o'clock.

The defense is open for audience through remote access.

–

Inauguralsdissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, vorgelegt am 11.1.2021.

This doctoral dissertation was conducted under a convention for joint supervision as a *Cotutelle de thèse* at University of Helsinki, Finland, and at Heidelberg University, Germany.

The Faculty of Arts of the University of Helsinki uses the Urkund system (plagiarism recognition) to examine all doctoral dissertations.

Supervisors

Dr. Jan-Ivar Lindén, University of Helsinki, Finland

Prof. Dr. Peter König, Heidelberg University, Germany

Preliminary examiners appointed by the University of Helsinki

Prof. Dr. Sebastian Hüsch, Aix-Marseille Université, France

Prof. Dr. Charlotta Weigelt, Södertörn University Stockholm, Sweden

Opponent

Prof. Dr. Sebastian Hüsch, Aix-Marseille Université, France

ISBN 978-951-51-7378-2 (paperback)

ISBN 978-951-51-7379-9 (PDF)

Printing and binding: Unigrafia

Helsinki 2021

ABSTRACT

BOREDOM AND LEISURE

PASCAL – AUGUSTINE – ARISTOTLE

The doctoral thesis examines the philosophical-historical interrelations between boredom and leisure. It follows the central hypothesis that both boredom and leisure express in a mirrored way a reflexive relationship of the human being to the self and the world, sharing a connecting element in their ontological reference to the absolute, i.e., God or the divine. The topics are presented in a threefold structure: Beginning with the modern position of Blaise Pascal and focusing on boredom (>ennui<), followed by the early Christian and late ancient view of the neo-platonic theologian and philosopher Augustine of Hippo, dealing with curiosity (>curiositas<) as the dialectical counterpart to boredom, and concluding with the ancient perspective of Aristotle, which has leisure (>scholē<) as its subject. This inverted chronological arrangement of the three authors and the subject areas is methodologically justified, referring to the effective historical and hermeneutical perspective of the thesis: Starting from the most recent and best-known position of understanding boredom primarily as a psychological phenomenon, it is shown that even this seemingly purely psychological phenomenon has a historical dimension and is ontologically based. From there on, the historical and philosophical references to Augustine's curiosity are presented, to finally juxtapose the dualism of *ennui* and *curiositas* with the psychological, historical, and ontological dimensions of leisure in Aristotle. Thus, the actual hermeneutic gain of the thesis consists in revealing the psychological, historical and, above all, ontological depth layers of boredom and leisure, which in particular broadens the view for the more recent philosophical discussions of the phenomena.

Based on the three-stage structure of the thesis, several central results can be identified, which in turn stand in a holistic relationship to each other. Blaise Pascal's *Pensées*, which contain the first philosophically profound examination of boredom, closely link *ennui* with the question of worldliness. Boredom in this specific context acts as mood-related evidence of an ontological dualism that draws a sharp distinction between the sensual world and the sphere of the divine. As a consequence of the apostasy of God, for Pascal boredom is precisely the expression of human worldly existence, even though this mode of being in most cases is suppressed by the means of distraction and diversion (>divertissement<). In this sense, Pascal proposes an affirmation of boredom through which man orients himself

towards the divine, creating ontological stability and establishing a relation to divine tranquility (>repositus<) without reaching it entirely. In this respect, boredom can be understood as a specifically transcendent mood that is essentially based on a dualistic conception of the world. The dialectical counterpart to this affirmation of boredom can be found in the phenomenon of curiosity (>curiositas<), which is a central motif of the tenth book of the Augustinian *Confessions* and which can also be understood as an indicator of a dualistic division between the divine and the world. In the comparison of both positions, that of Pascal and that of Augustine, the philosophical-historical reference between a specific tendency of modern and early Christian late ancient thought emerges: The questioning and problematization of the human position within the world. The observed results lead to the conclusion that boredom in this specific context can be read as a form of unworldliness to which one can refer to as lingering in restlessness. It is therefore evident that boredom, in terms of the history of philosophy, has a genuine religious connotation and stems from the dualistic separation of man from God. In contrast to the interrelated perspectives of Pascal and Augustine, the Aristotelian position is characterized by fundamental ontological confidence towards nature, sensuality, and the world. This ontological trust subsequently has an impact on Aristotle's assessment of the possibility of human tranquility and stability in the world itself. For Aristotle, leisure is a way of being that represents an ontological calmness in which something happens without something being intended. Leisure opens the space for theoretical life and, in doing so, it constitutes the relationship between man and the divine that is, concerning the aspect of worldliness, ontologically undivided. In contrast to the frozen restlessness of boredom, which exposes the ontologically absolute tranquility in its absence, Aristotelian leisure represents a resting in oneself, in which divine and human modes of being temporarily coincide. From an effective historical point of view, both boredom and leisure represent fundamental human forms of reference to the instance of the divine, aiming for some sort of rest and stability. The way they do this, however, is opposed to one another and depends on the ontological conception of the world they are embedded in. In this respect, it becomes clear that the two phenomena are closely intertwined with an ontological self-location of man within the world.

SAMMANFATTNING
LÅNGLEDA OCH LEDIGHET
PASCAL – AUGUSTINUS – ARISTOTELES

Arbetet gäller det filosofiska förhållandet mellan längleda och ledighet (ledig tid, *Muße*). Utgångspunkten ligger i två centrala teser, nämligen att både längleda och ledighet inbegriper en trefaldig relationalitet och att bägge fenomenen därvidlag förhåller sig kontrastivt och komplementärt till varandra: de uppenbarar bägge ett reflexivt förhållande till det egna jaget och hänvisar samtidigt till en inneboende relation till världen. Detta dubbla drag kulminerar samtidigt i en tredje hänvisande funktion, nämligen till det absoluta, d.v.s. till Gud eller det gudomliga. Argumentationen förlöper i tre hermeneutiskt och verkningshistoriskt motiverade filosofihistoriska steg. Utgångspunkten ligger i den position under Nya tiden som illustreras av Pascal. I sina *Pensées* inleder han med att betrakta längledan ur ett psykologiskt perspektiv för att sedan återföra den på en historisk och ontologisk djupdimension och inränga den i en kristen kontext. Avhandlingen uppföljer detta med en undersökning om nyfikenheten i Augustinus *Confessiones*. Det dialektiska spänningsförhållandet till längledan hos Pascal dryftas i detta avsnitt med beaktande av de verkningshistoriska sambanden. I den därpå följande tematiska delen av arbetet tolkas Aristoteles uppfattning om ledigheten (*scholé*) utgående från likaledes psykologiska, historiska och ontologiska synpunkter för att sedan avslutningsvis låta denna behandling klargöra förhållandet till längledan. Så framtonar i kontrastiv relief de ontologiska relationer till världen som inryms i längleda och ledighet. Pascals längleda kan här tolkas som ett tecken och symptom på en ontologisk separation (*chorismos*) som radikalt skiljer sinnevärlden och med den också människan från den gudomliga sfären. Den augustinska nyfikenheten framträder som det åtföljande dialektiskt komplementära fenomenet som under Nya tiden i Pascals begrepp förströelse finner sitt eko. Mot den distans till världen som genomsyrar jaget hos Pascal står Aristoteles ontologiska tillförsikt som låter en koincidens mellan gudomligt och mänskligt vara komma till synes i just ledigheten och här också ser ett samband med autarki (självbestämning). Så framträder längleda och ledighet i detta verkningshistoriska hermeneutiska perspektiv som latent ontologiska fenomen.

DANKSAGUNG

Den Weg, den ich mit dieser Arbeit beschritten habe, hätte ich nicht bis zu seinem Ende gehen können, wäre ich auf ihm nicht begleitet und unterstützt worden. Mein Dank gebührt an erster Stelle meinen beiden Doktorvätern Dr. Jan-Ivar Lindén und Prof. Dr. Peter König. Ihre Offenheit, die vielen Diskussionen, die wir führten, ihre Ideen, Vorschläge und ihr aufmerksamer, dabei kritisch-konstruktiver Blick boten mir einen idealen Rahmen, in dem meine Arbeit in Ruhe wachsen konnte. Zwei ihrer vielleicht wichtigsten Ratschläge hoffe ich bei alledem gerecht geworden zu sein: die denkerische Auseinandersetzung vor allem mit den Quellen zu suchen und eine eigene Stimme für das zu finden, was man sagen möchte. Wo es mir gelungen ist, gebührt ihnen beiden mein Dank, wo ich gefehlt habe, zeichne ich mich dafür verantwortlich.

Die Arbeit, wie sie hier vorliegt, stellt das Ergebnis eines Prozesses dar, der entscheidende Jahre meines Lebens umfasste. Unter allen Menschen, die während dieser Zeit an meiner Seite waren, möchte ich drei im Besonderen nennen: Duygu Uygun Tuğ, die wie ich ihre Arbeit zwischen Helsinki und Heidelberg verfasste. Ihr philosophischer Verve verlieh mir oftmals entscheidende Impulse, und ohne die vielen Diskussionen, die wir miteinander führten, wäre die Arbeit sicherlich eine andere geworden. Den Dank, den ich ihr gegenüber aussprechen möchte, muss ich in gleichem Maße Héctor Álvarez Mella zuteilwerden lassen. Unser gemeinsames Interesse für gewisse Themen und Fragen hat immer wieder dazu geführt, dass wir uns in den sich im Alltag auftuenden Zwischenräumen unermüdlich in Gespräche vertieften, deren Erträge einen substantiellen Bestandteil der Arbeit bilden. Auch möchte ich Sarah Tiedemann für ihr gründliches Lektorat danken, welches dem Text seinen letzten Schliff verliehen hat.

Während der Fertigstellung der Arbeit waren mir meine Eltern Brigitte und Wilhelm die wertvollste und kontinuierlichste Unterstützung. Ihnen ist dieses Buch in Dankbarkeit gewidmet. Der letzte und größte Dank gebührt meiner Frau Adriana. Sie ist das Glück und die Zuversicht, die mich jede dieser Zeilen schreiben ließen.

INHALTSVERZEICHNIS

I. EINLEITUNG	11
Langeweile und Muße	13
II. LANGEWEILE / ENNUI – PASCAL	27
II.1 Die Psychologie der Langeweile.....	29
II.1.a Ordnung der psychologischen Perspektive.....	34
II.1.b <i>Conditio humana</i> I – Unbeständigkeit	37
II.1.c <i>Conditio humana</i> II – Langeweile	46
II.1.d <i>Conditio humana</i> III – Unruhe	55
II.2 Die Geschichtlichkeit der Langeweile.....	63
II.2.a Ordnung der geschichtlichen Perspektive	66
II.2.b Der dialektische Wechsel der geschichtlichen Ordnungen	73
II.2.c Geschichte als lange Weile	85
II.3 Die Ontologie der Langeweile	91
III. NEUGIERDE / CURIOSITAS – AUGUSTINUS	107
III.1 Reflexivität und Intentio – Das verinnerlichte Selbstbewusstsein	109
III.2 <i>Intentio veritatis</i> als Modalität der Innerlichkeit	123
III.3 <i>Defluxio curiositatis</i> – Neugierde, Zerstreung und Äußerlichkeit	137
III.4 Das Erkenntnisprinzip der Neugierde	149
III.5 Neugierde und Langeweile.....	159
IV. MUßE / SCHOLĒ – ARISTOTELES	167
IV.1 Die Psychologie der Muße	169
IV.1.a Wahrnehmung und Unruhe.....	170
IV.1.b Wahrnehmung und Muße.....	176
IV.1.c Wahrnehmung und Wissen.....	183
IV.1.d Phantasia und Denken	190
IV.2 Die Geschichtlichkeit der Muße	201
IV.2.a Mußeräume	203
IV.2.b Mußerecht	207
IV.2.c Mußepolitik	211
IV.2.d Mußegeschichte.....	215
IV.3 Die Ontologie der Muße.....	225
V. SCHLUSSBETRACHTUNG	241
V.1 Konklusion	243
V.2 Langeweile und Muße in alter neuer Perspektive	257
VI. SIGLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	269
VI.1 Siglen	271
VI.2 Literatur	273

I. EINLEITUNG

Die größten Ereignisse – das sind nicht unsre lautesten,
sondern unsre stillsten Stunden.

Friedrich Nietzsche
Also sprach Zarathustra II
Von großen Ereignissen

LANGEWEILE UND MUßE

Langeweile¹ wie auch Muße² bezeichnen zweifelsohne zwei voneinander unterschiedene seelische Zustände. In ihrer Differenz sind sie jedoch nicht beziehungslos, sondern sie scheinen aufeinander zu verweisen, insofern sie ihr Zentrum miteinander teilen. Während man in der Langeweile gezwungenermaßen in einer unruhigen *Ruhe* verweilt und in dieser förmlich festgesetzt ist, ohne hierbei aus sich selbst heraus eine mentale oder praktische Aktivität erzeugen zu können, die eben diese *lange Weile* überwindet, zeigt sich die *Ruhe* der Muße als ein In-sich-und-bei-sich-Ruhen, welches tendenziell mit Kontemplation und Betrachtung einhergeht. Es scheint, als sei man in der Langeweile wie auch in der Muße in eine eigentümliche Form der Ruhe versetzt – dies jedoch unter jeweils verkehrten Vorzeichen: hier als Unvermögen, sich auf die Ruhe einzulassen, dort als Vermögen, sie gewähren lassen zu können.

Die Kontraposition von Langeweile und Muße ist mit einer Wertung verbunden; Langeweile wohnt ein problematischer Zug inne, den die Muße mitnichten aufweist. Muße zu erstreben, sie aufzusuchen und sich in ihr aufzuhalten, gilt als etwas Schätzens- wie Lohnenswertes, hingegen erscheint es vordergründig besehen abwegig, selbiges über die Langeweile auszusagen. Jedoch stehen sich die beiden Phänomene näher, als man zunächst anzunehmen vermeint. Beiden ist nämlich zu eigen, dass sie sich zusehends rar machen in Gesellschaften, die auf Beschleunigung³ setzen und deren oberste Prämisse darin besteht, die Geschwindigkeit von kommunikativen, wirtschaftlichen, administrativen, technischen

¹ Für einen ersten Überblick zum Begriff der Langeweile vgl. Ralf Konersmann: *Wörterbuch der Unruhe*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2017, S. 117-122. Eine literarische Aufarbeitung der Langeweile bietet Gontscharows Roman *Obломow*. Vgl. Iwan Gontscharow: *Obломow*, DTV, München 2013. Vgl. ferner auch Walther Rehm: *Gontscharow und Jacobsen oder Langeweile und Schwermut*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

² Vgl. ebenfalls überblicksweise Konersmann, 2017, S. 130-137.

³ Vgl. zu diesem Aspekt Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005. Byung-Chul Han nimmt dieses Phänomen der Beschleunigung aus einer gespiegelten Perspektive in den Blick, nämlich aus Unfähigkeit des Verweilens. Vgl. Byung-Chul Han: *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, transcript, Bielefeld 2009. Han führt diese Überlegungen, unter anderem auch in Hinblick auf die Langeweile, in einem weiteren Essay fort. Vgl. hierzu ders.: *Müdigkeitsgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2010. Vgl. hieran anschließend und mit Blick auf die Digitalisierung der Lebensumstände Eduard Käser: *Trost der Langeweile. Die Entdeckung menschlicher Lebensformen in digitalen Welten*, Rüegger Verlag, Zürich/Chur 2014.

sowie individuellen Prozessen im Zeichen von Effizienz und Optimierung stetig zu erhöhen. Derartige Beschleunigungstendenzen lassen zwar den Ruf nach Muße keineswegs verklingen, jedoch bestätigt dieser Ruf zugleich, dass sie auf eigentümliche Art und Weise abwesend ist. Nicht nur nebenbei stellt daher Josef Pieper in seiner 1948 erschienenen Schrift über *Muße und Kult* die Frage nach Muße, die nach wie vor nichts von ihrer Aktualität und prinzipiellen Offenheit eingebüßt hat:

Wird es möglich sein, gegen das Andringen der totalen Arbeitswelt einen Raum der Muße zu behaupten oder gar zurückzuerobern, der ja nicht nur ein Bezirk sonntäglichen Behagens ist, sondern der Hegungsraum wahrhaften, ungeschmälerten Menschentums, der Freiheit, der echten Bildung, der Besinnung auf die Welt als Ganzes?⁴

Demgegenüber steht die beinahe supplementäre Diagnose Martin Heideggers, der in seiner Freiburger Vorlesung vom Wintersemester 1929/30 über die *Grundbegriffe der Metaphysik* die Frage laut werden lässt, ob man nicht gerade auch verlernt habe, sich auf die Langeweile vollumfänglich einzulassen, sodass gleich der Muße die Langeweile nur zu ihrem oberflächlichen, jedoch gewiss nicht tiefgründigen Recht gelange:

Dieses Nichtwissen und Nichtkennen dieser Langeweile – gehört es nicht gerade mit zu dem, wie wir sind, zu *unserer Lage*? Warum wissen wir nicht um sie? Etwa weil sie gar nicht da ist? Oder – weil wir von ihr *nicht wissen wollen*? Oder wissen wir doch von ihr? Fehlt uns »nur« der Mut zu dem, was wir wissen? Wir wollen am Ende nicht von ihr wissen, sondern suchen ihr ständig *zu entgehen*. Wenn wir ihr so ständig zu entgehen suchen, haben wir dabei am Ende ein schlechtes Gewissen, klammern wir uns an die Ausflüchte

⁴ Josef Pieper: *Muße und Kult*, Kösel, München 2007, S. 95. Für einen jüngeren, wissenschaftsjournalistischen Blick auf dieselbe Frage vgl. Ulrich Schnabel: *Muße. Vom Glück des Nichtstuns*, Blessing, München 2012. In diesem Zusammenhang ist ebenfalls der Sonderforschungsbereich 1015 »Muße. Konzepte, Räume, Figuren« der Universität Freiburg zu nennen, der gerade die Vielgestaltigkeit der Muße in verschiedenen Epochen der Geistesgeschichte zum Gegenstand hat. Für den Aspekt der Räumlichkeit der Muße vgl. Günter Figal, Hans W. Hubert und Thomas Klinkert (Hrsg.): *Die Raumzeitlichkeit der Muße*, Otium, Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 2, Mohr Siebeck, Tübingen 2016. Über das Verhältnis zwischen Muße und Moderne vgl. in derselben Reihe Tobias Keiling, Robert Krause und Heidi Liedke (Hrsg.): *Muße und Moderne*, Otium, Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 10, Mohr Siebeck, Tübingen 2018. Antike und moderne Bezüge zwischen Theorie, Anthropologie und Muße werden thematisiert in Thomas Jürgasch und Tobias Keiling (Hrsg.): *Anthropologie der Theorie*, Otium, Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 6, Mohr Siebeck, Tübingen 2017. Über verschiedene Konzepte der Muße und Problemfelder der Mußeforschung vgl. Jochen Gimmel und Tobias Keiling: *Konzepte der Muße*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016. Der Diskurs, der vom 17. Jahrhundert an bis in die Gegenwart dem Verhältnis von Muße und Arbeit gewidmet ist – unter anderem auch mit Blick auf Nietzsche und Benjamin –, wird dargelegt in Martin Jörg Schäfer: *Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnis von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik*, diaphanes, Zürich/Berlin 2013. Weiterhin sind als antike Referenztexte vor allem die folgenden drei Schriften Senecas zu nennen: *Über die Muße*, *Von der Kürze des Lebens* und *Von der Gelassenheit*. Vgl. hierzu Seneca: *De otio. Über die Muße/De providentia. Über die Vorsehung*, übers. v. Gerhard Krüger, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2009; ders.: *Von der Kürze des Lebens*, übers. v. Marion Giebel, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2012; ders.: *Von der Gelassenheit*, übers. v. Bernhard Zimmermann, DTV/C. H. Beck, München 2015.

desselben und beruhigen uns, indem wir uns einreden und uns beweisen: Wir wissen nicht von ihr – also ist sie nicht da.⁵

Weshalb nun gerade Langeweile so schwer zu finden ist, ergibt sich für Heidegger aus der Tatsache, dass sich der Mensch mit Erfolg darum bemüht, »ob bewußt oder unbewußt«⁶, sich »die Zeit zu vertreiben, daß wir wichtigste und wesentliche Beschäftigungen begrüßen, schon allein, damit sie uns die Zeit ausfüllen.«⁷ Die Suspension beider, jene der Langeweile wie auch jene der Muße, scheint ein und dieselbe Ursache zu besitzen, nämlich eine sich mehr und mehr ausbreitende, zeitgleich erfolgende Intensivierung wie Beschleunigung instrumentellen, zweckdienlichen Handelns in annähernd allen Lebensbereichen. Als Komplementärphänomen stellt sich hierbei freilich wie von selbst eine tendenzielle Verdrängung von Ruhe ein. Es fehlt die Ruhe nicht nur zur Muße, auch zeichnet sich ihr Fehlen dafür verantwortlich, dass man sich kaum noch langweilt.

Der supponierten Verdrängung und Unterdrückung der Langeweile mittels Formen intentionaler Geschäftigkeit begegnet Heidegger mit einem kontraintuitiv anmutenden Appell:

Die Langeweile nicht einschlafen zu lassen – das ist eine merkwürdige oder fast irrsinnige Zumutung. Ist sie nicht ganz und gar dem entgegen, was alles natürliche und gesunde menschliche Verhalten täglich und stündlich betreibt: daß es sich gerade die Zeit vertreibt und die Langeweile gerade nicht aufkommen läßt, das heißt, wenn sie kommt, sie ver scheucht, sie zum Einschlafen bringt? *Wir* sollen sie wachsein lassen!⁸

Jene Langeweile, deren Suspension dem Menschen ein fast schon natürliches Bedürfnis ist, wird von Heidegger als etwas vorgestellt, das zu suchen und das zu erhalten etwas Wünschens- wie Erstrebenswertes darstellt.⁹ Eine solche Apologie der Langeweile muss

⁵ Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010, S. 117-118. Zu Heideggers Thematisierung der Langeweile vgl. Boris Ferreira: *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzanalyse des Daseins*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002. Die Bedeutung und Stellung der Vorlesung in Heideggers Schaffen wurde von Safranski hervorgehoben, der den Text als ein geheimes Hauptwerk bezeichnet. Vgl. hierfür Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer, Frankfurt am Main 2011, S. 217-230. Safranski kommt in seinem Buch über die Zeit auch auf Langeweile zu sprechen und führt in diesem Zusammenhang ebenfalls die Heidegger-Vorlesung als Referenztext an. Vgl. hierzu ders.: *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir mit ihr machen*, Hanser, München 2015, S. 19-40. Ebenso wird von Jürgen Große in seiner Studie zur *Philosophie der Langeweile* der Ansatz Heideggers thematisiert. Vgl. Jürgen Große: *Philosophie der Langeweile*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2008, S. 30-50. Für eine Auseinandersetzung mit der Philosophie der Langeweile vgl. ferner Philipp Wünschner: *Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie*, Tura + Kant, Wien/Berlin 2011.

⁶ Heidegger, 2010, S. 118.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., S. 119.

⁹ Heidegger entwirft hier eine andere Position als Pieper, für den die Langeweile gerade eine Konsequenz der Mußelosigkeit darstellt. Für Pieper ist Langeweile immer schon da, sobald Muße abwesend ist. Heidegger

zunächst rätselhaft erscheinen; sie ist jedoch nicht singulär, sondern kündigt sich in all ihrer Ambivalenz bereits bei Nietzsche an, der in seinen Schriften mehrfach¹⁰ auf eine der Langeweile eigenen Wirkung verweist, die ebenfalls, wiederum in Parallele zu Muße, mit Kontemplation, mit Einsicht sowie mit Betrachtung, aber auch mit einer genuin schöpferischen, geistigen Handlung und Haltung verknüpft zu sein scheint:

zieht freilich die Stellschrauben des Gedankens weiter an – auch die Langeweile, so seine Einschätzung, wird zu einem raren Gut. Dem entgegen Pieper: »Abgetrennt vom Kult wird Muße müßig und Arbeit unmenschlich. Auf solche Weise entstehen einerseits die Afterformen der Muße, die der Mußelosigkeit ebenso benachbart sind wie der Trägheit (in dem alten metaphysischen Sinn). Es gewinnt Raum das bloße Zeit-Totschlagen und die Langeweile, die eine unmittelbare Beziehung zur Mußelosigkeit besitzt; langweilen kann sich nur, wer die seelische Kraft zu Muße verloren hat. Auch das Geschwister der Rastlosigkeit, die Verzweiflung, erhebt das tödliche Antlitz.« Pieper, 2007, S. 119. Wenn Pieper hier über Trägheit spricht, knüpft er an die christliche *Acedia*, die Trägheit des Herzens, wortwörtlich: die Sorglosigkeit, an. Diesen Weg verfolgt die Arbeit nicht, nennt ihn aber an dieser Stelle. Für einen Überblick über den Begriff der *Acedia* vgl. Werner Post: *Acedia. Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde*, Herder, Freiburg 2011. Die Aufnahme der *Acedia* in den christlichen Sünden katalog lässt sich auf einen Schlüsseltext der anachoretischen Literatur zurückführen. Es handelt sich hierbei um den Text *Über die acht Gedanken* des Wüstenvaters und Asketen Evagrius Pontikos, in welchem acht Versuchungen dargestellt werden, unter denen die *Acedia* eine zentrale Stellung einnimmt, eben weil sie das mönchische Streben nach Gott unterwandert und dergestalt in eine Sorglosigkeit um Gott mündet. Vgl. für den Quellentext Evagrius Pontikos: *Über die acht Gedanken*, übers. v. Gabriel Bunge, Beuroner Kunstverlag, Beuron 2007. Eine theologische Aufarbeitung dieses Textes bietet Gabriel Bunge: *Akedie. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Beuroner Kunstverlag, Beuron 2017. Eine philosophische Thematisierung gerade dieser *Acedia*-Tradition findet sich auch in Giorgio Agamben: *Stanzten. Wort und Phantasma in der abendländischen Kultur*, diaphanes, Zürich 2012. Für die weitere Bedeutung der *Acedia* im Kontext des christlichen Mittelalters vgl. auch Yves Hersant: »Acedia und ihre Kinder«, in: Jean Clair (Hrsg.): *Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst*, Hatje Cantz, Ostfildern 2005, S. 54-59.

¹⁰ So deutet Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches II* eine Verbindung von Kontemplation und Langeweile an: »Der Einsame spricht. – Man erntet als Lohn für vielen Ueberdruß, Missmuth, Langeweile – wie diess alles eine Einsamkeit ohne Freunde, Bücher, Pflichten, Leidenschaften mit sich bringen muss – jene Viertelstunden tiefster Einkehr in sich und die Natur. Wer sich völlig gegen die Langeweile verschanzt, verschanzt sich auch gegen sich selber: den kräftigsten Labetrunk aus dem eigenen innersten Born wird er nie zu trinken bekommen.« Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches II*, 2. Der Wanderer und sein Schatten 200, in: Ders., Kritische Studienausgabe (KSA), Band 2, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV/De Gruyter, München 1999, S. 641. Im Folgenden werden alle Werke Nietzsches entsprechen der KSA wie folgt angegeben: Nietzsche, 1999, Titel, Abschnitt, KSA Nr., Seite. In den *Vermischten Meinungen und Sprüchen*, ebenfalls *Menschliches, Allzumenschliches II*, schreibt Nietzsche: »Langeweile. – Es giebt eine Langeweile der feinsten und gebildetsten Köpfe, denen das Beste, was die Erde bietet, schaal geworden ist: gewöhnt daran, ausgesuchte und immer ausgesuchtere Kost zu essen und vor der gröbereren sich zu eckeln, sind sie in Gefahr, Hungers zu sterben, – denn des Allerbesten ist nur Wenig da, und mitunter ist es unzugänglich oder steinhart geworden, so dass es auch gute Zähne nicht mehr beißen können.« Ibid., Vermischte Meinungen und Sprüche 369, KSA 2, S. 525. Weitere Passagen zur Langeweile finden sich in: Ders., 1999, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Der Mensch mit sich allein 609, KSA 2, S. 345; Ders., 1999, *Menschliches, Allzumenschliches II*, Vermischte Meinungen und Sprüche 25, KSA 2, S. 388; Ders., 1999, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Erstes Buch 42, KSA 3, S. 408-409. Diese Aufzählung der Textstellen ist nicht vollständig, jedoch repräsentativ für die Perspektive, die Nietzsche auf das Phänomen der Langeweile wirft. In der Nietzscheforschung wurde die Frage nach der Bedeutung der Langeweile durchaus gestellt, jedoch nicht systematisch durchgeführt. Vgl. hierzu etwa Karl Jaspers: *Nietzsche*, De Gruyter, Berlin/New York 1981, S. 245-246. Über die Bezüge zwischen Nietzsche und Heidegger vor allem in Hinblick auf das Phänomen der Langeweile vgl. Rita Casale: *Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession*, transcript, Bielefeld 2010, S. 285-329.

Arbeit und Langeweile – [...] Sie fürchten die Langeweile nicht so sehr, als die Arbeit ohne Lust: ja, sie haben viel Langeweile nöthig, wenn ihnen ihre Arbeit gelingen soll. Für den Denker und für alle erfindsamen Geister ist Langeweile jene unangenehme »Windstille« der Seele, welcher der glücklichen Fahrt vorangeht; er muss sie ertragen, muss ihre Wirkung bei sich abwarten: – das gerade ist es, was die geringen Naturen durchaus nicht von sich erlangen können! Langeweile auf jede Weise von sich scheuchen ist gemein: wie arbeiten ohne Lust gemein ist.¹¹

In dieser Engführung zwischen Langeweile und Muße findet sich das zentrale philosophische Motiv wieder, von welchem die vorliegende Arbeit geleitet wird und das sich in der Frage bündelt, weshalb gerade die Langeweile in einer bestimmten philosophischen Perspektive derart eng mit Muße verschränkt ist, sodass beinahe der Eindruck entsteht, es handle sich bei ihnen, trotz ihrer augenscheinlichen Unterschiede, im Grunde um ein und dasselbe Phänomen – gerade dieser enigmatischen Fraglichkeit ist das Vorhaben der Dissertation gewidmet und von ihr erhält sie ihren Impuls.

Zwei miteinander verbundene Annahmen bilden hierbei den Ausgangspunkt der Untersuchung. Muße, denkt man sie sich in ihrer vollkommenen Ausprägung als ein In-sich-und-bei-sich-Ruhen in Kontemplation, kann als eine Art Bindeglied zwischen dem Menschen und dem Absoluten gelesen werden, was Piepers Diktum, Muße als »Hegungsraum wahrhaften, ungeschmälerten Menschentums, der Freiheit, der echten Bildung, der Besinnung auf die Welt als Ganzes«¹² zu verstehen, aufgreift. Dieser Perspektive lässt sich die Annahme beistellen, dass eben dasselbe Verhältnis auch in der Langeweile, freilich unter verkehrten Vorzeichen, zum Tragen kommt. Wo die Muße ein positives Verhältnis zum Absoluten birgt, zeigt sich dieses in der Langeweile in seiner Negativität¹³, was sich auch bereits darin abzeichnet, dass sprachübergreifend Langeweile metaphorisch mit dem Tod verschränkt wird – man *stirbt* vor Langeweile, ist einer *tödlichen* Langeweile preisgegeben. In der Langeweile wie in der Muße, so unauffällig sie beide bisweilen anmuten, scheint es immerzu, wenn auch latent, um das Ganze, um das Absolute zu gehen.

Diese beiden miteinander verschränkten Grundannahmen fächern sich weiterhin auf: So konkretisieren sich in Muße und Langeweile nicht allein Absolutheitsbezüge, auch

¹¹ Nietzsche, 1999, *Die fröhliche Wissenschaft*, Erstes Buch 42, KSA 3, S. 409.

¹² Pieper, 2007, S. 95.

¹³ Heidegger spitzt in seiner Vorlesung über die Grundbegriffe der Metaphysik seinen Gedanken über die tiefe Langeweile auf eben diese Pointe zu. In § 39 schreibt er hierzu rekapitulierend: »Wir gingen dabei aus von dem einen Moment der tiefen Langeweile, der *Leergelassenheit* im Sinne des Sichversagens des Seienden im Ganzen. Dem entspricht in der tiefen Langeweile, nach der wir fragen, das Ausbleiben der Bedrängnis, das Fehlen des Geheimnisses in unserem Dasein, das nur Nöte kennt und nur Notwehren, die sich alsbald in derselben oder vielleicht in einer noch oberflächlicheren Oberfläche des Daseins bewegen.« Heidegger, 2010, S. 254.

bilden sie jeweils Orte eines genuinen menschlichen Selbst- wie auch Weltverhältnisses. In der Muße besinnt sich der Mensch auf sich selbst, auf seine Freiheit und auf sein eigenes Vermögen, wie er sich auch kontemplierend auf die Welt bezieht, ohne dabei mit sich selbst oder der Welt in einem praktischen oder zweckdienlichen Zusammenhang zu stehen. Komplementär hierzu wird das Selbst- wie auch Weltverhältnis in der Langeweile geradezu auf problematische Weise auffällig. Man kann die Probe aufs Exempel machen, wenn man sich vorstellt, was geschieht, wenn einem langweilig ist oder etwas Langeweile hervorruft: Die Dinge, die Welt oder was auch immer »*lassen uns völlig in Ruhe*. Allerdings – und gerade das ist es, weshalb sie uns langweilen.«¹⁴ Heidegger pointiert dies sehr treffend in der Bemerkung, dass »dieses uns In-Ruhe-Lassen [...] das Leerlassen [ist], das von den Dingen ausgeht.«¹⁵ Mit dieser unfreiwilligen Unzugänglichkeit, die sich in der Langeweile zwischen den Menschen und der für ihn bedeutsamen Welt legt, ist dieser freilich vollkommen auf sich selbst verwiesen. Die Dinge »*überlassen uns uns selbst*«¹⁶, jedoch nun mit dem kritischen Zug, dass man auch mit sich selbst nicht recht etwas anzufangen weiß. Indem man in der Langeweile sich selbst überlassen ist, eben weil sich die Welt wie auch die Dinge in ihr auf eigentümliche Weise versagen, zeigt sich in der Langeweile eine sich in der menschlichen Existenz ausbreitende »*Leergelassenheit*«¹⁷, von der her sich auch die Tendenz motiviert, Langeweile um jeden Preis schon bei ihrem ersten Anzeichen zu vertreiben. Entscheidend für diese *Leergelassenheit* ist: Sie »ist doch immer nur da möglich, wo ein Anspruch auf Erfüllung, wo die Notwendigkeit einer Fülle besteht, und ist nicht Gleichgültigkeit der Leere.«¹⁸ In der Langeweile scheint etwas zu fehlen, was in der Muße im Überschuss gegeben ist; jedoch ist man in der Langeweile nicht einfach gleichgültig gegenüber dieser Privation, sondern gerade sie drängt sich negativ dem Menschen im Sinne der Gegenwärtigkeit einer Abwesenheit, d. h. als *Leergelassenheit*, auf. Es ist folglich gerade der Umstand, *dass* man in der Langeweile von nichts mehr angesprochen wird, *dass* die Welt und man selbst von einer stumpfen Bedeutungs- und Teilnahmslosigkeit überzogen ist, der einen verdrießlich stimmt und darauf aufmerksam macht, welch ausgefüllte Präsenz in diesem Moment fehlt.

¹⁴ Ibid., S. 154.

¹⁵ Ibid., S. 155.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., S. 210.

¹⁸ Ibid.

Aufbauend auf diesen Grundannahmen lässt sich die zentrale These der Arbeit entfalten. Langeweile und Muße bezeichnen jeweils zwei Phänomene, die in ihrer kontrastiven Beschaffenheit eng miteinander verzahnt sind. In ihnen wird auf gegenteilige Weise ein reflexives Selbst- wie auch Weltverhältnis virulent. In diesem Zusammenhang ist auch die auf die Antike zurückgehende Position zu sehen, die davon ausgeht, dass sich gerade in der Muße Göttliches im Menschlichen konkretisiert.¹⁹ Diese Gottesbezüglichkeit, so der erste Punkt, ist ebenfalls in der Langeweile auf negative Weise ausgeprägt. Hieraus kann abgeleitet werden, dass es sich bei Langeweile wie auch Muße um dezidiert ontologische Phänomene handelt, die einen grundlegenden menschlichen Weltbezug zum Ausdruck bringen und die sowohl in der psychischen als auch geschichtlichen Dimension des Menschen ihre Spuren hinterlassen sowie diese auf entscheidende Weise prägen. Beide Phänomene verweisen dahingehend darauf, wie sich der Mensch in der Welt ontologisch verortet und wie er sein Verhältnis zu dieser Welt begreift, in der er, ob er es will oder nicht, existiert. Als zentrale Fraglichkeit erweist sich hierbei das genuine Verhältnis von Langeweile und Muße, wie es zu verstehen ist, und ob sich aus ihm Rückschlüsse bezüglich des menschlichen Welt- und Seinsverhältnis ziehen lassen.

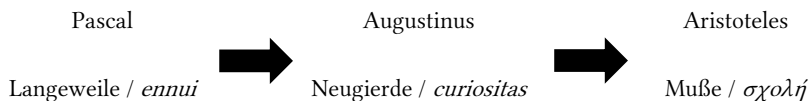
Die Arbeit konzentriert sich auf drei Autoren und entwickelt ihre Gedanken in Auseinandersetzung mit ihnen: Blaise Pascal, Augustinus und Aristoteles. In den *Pensées* des Blaise Pascal findet sich die erste, systematisch tiefgreifende, theologisch-philosophisch fundierte Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Langeweile.²⁰ Die *Pensées* sind dabei vor allem deswegen von Belang, da Pascal in ihnen die verschiedenen Schichten der Langeweile durchleuchtet – das sind ihre psychologische, historische sowie ontologische Dimension – wie er diese auch in Beziehung zueinander setzt. Die Untersuchung des pascalschen *ennui* wird in einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Neugierde, d. i. die *curiositas*, bei Augustinus fortgeführt. Die Verbundenheit von Langeweile mit Neugierde deutet sich bereits in der philosophiegeschichtlichen Verflechtung an, die das pascalsche Denken mit dem augustininischen verbindet.²¹ Zudem entwickelt Augustinus in

¹⁹ Vgl. hierzu insbesondere Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. v. Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2013, 1177b16-1178a1, S. 330. Im Folgenden zitiert als *NE*, Abschnitt, Seite.

²⁰ Vgl. Pascal: *Pensées – Gedanken*, hrsg. v. Philippe Sellier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016. Für die französische Ausgabe vgl. Blaise Pascal: *Pensées*, Édition établie d'après l'«ordre» pascalien par Philippe Sellier, Pocket, Paris 2003.

²¹ Vgl. hierzu die Studie des Pascal-Herausgebers Philippe Sellier. Philippe Sellier: *Pascal et Saint Augustin*, Librairie Armand Colin, Paris 1970.

seinen *Confessiones*²² mit der *curiositas* ein Prinzip, das sich als dialektischer Gegenbegriff zur Langeweile verstehen lässt und in dessen Licht sie erst vollumfänglich begrifflich wird. Gleich der ontologischen Zuspitzung des *ennui* in den *Pensées* ist auch die augustianische *curiositas* der Frage verpflichtet, wie sich der Mensch in der Welt ontologisch positioniert und welchem theologischen Selbstverständnis und Selbstverhältnis er sich hierbei verpflichtet sieht. So ist die Verbindung zwischen Pascal und Augustinus eine doppelte: sie wird zum einen durch die starke Augustinus-Rezeption Pascals sowie durch das systematische Verhältnis zwischen *ennui* und *curiositas*, zwischen Langeweile und Neugierde, begründet. Die Arbeit mündet sodann in einer Auseinandersetzung mit Aristoteles und dessen Muße-Begriff, der *σχολή*. Die aristotelische Position eignet sich in besonderer Weise für das thematisch konturierte Vorhaben, da Aristoteles gerade der Muße innerhalb seines politischen wie ethischen, aber auch metaphysischen Denkens eine eigentümlich zentrale und zugleich verborgene Stellung beimisst, woraus sich ihre grundlegende Bedeutung für die aristotelische Anthropologie ableiten lässt.²³ Wenn auch die aristotelischen Schriften keineswegs als ein geschlossenes System zu verstehen sind, lassen sich vielfältige und differenzierte Bezüge zwischen ihnen ausmachen. Diese Vernetzung einzelner Positionen innerhalb des aristotelischen Denkens zeigt sich auch anhand des Muße-Begriffs, und es wird gerade in den zwischen den aristotelischen Schriften herrschenden Transferbezügen deutlich, dass hierbei der *σχολή* eine ontologische Schlüsselfunktion in Hinblick auf die Stellung des Menschen in der Welt sowie auf das ihm immanente Verhältnis zum Göttlich-Absoluten zugesprochen werden muss, wodurch sich deren Rückführung auf Pascals *ennui* sowie Augustinus' *curiositas* ergibt. So resultiert aus der Wahl der Autoren die thematische Staffelung der Arbeit:



²² Vgl. Aurelius Augustinus: *Confessiones – Bekenntnisse*, übers. und hrsg. v. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2009. Im Folgenden zitiert als *Conf.*, Abschnitt, Seite.

²³ Die für die vorliegende Arbeit zentralen aristotelischen Schriften sind *De anima*, *Nikomachische Ethik*, *Politik*, *Metaphysik* sowie die *Zweite Analytik (Analytica Posteriora)*. Vgl. Aristoteles: *Über die Seele – De anima*, übers. und hrsg. v. Klaus Corcilius, Meiner, Hamburg 2017. Im Folgenden zitiert als *DA*, Abschnitt, Seite. Vgl. ebenso ders.: *Metaphysik*, hrsg. v. Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2010. Im Folgenden zitiert als *Meta.*, Abschnitt, Seite. Vgl. ebenso ders.: *Zweite Analytik*, hrsg. v. Wolfgang Detel, Meiner, Hamburg 2011. Im Folgenden zitiert als *Anal. post.*, Abschnitt, Seite. Vgl. ebenso ders.: *Politik*, hrsg. v. Eckart Schütrumpf, Meiner, Hamburg 2012. Im Folgenden zitiert als *Pol.*, Abschnitt, Seite.

Anhand dieser Trias und ihrer Anordnung lässt sich die Methodologie der Arbeit darlegen. Die hermeneutische Untersuchung des Verhältnisses von *Langeweile und Muße* ist historisch konstituiert, jedoch nicht dergestalt, dass sie chronologisch bei der ältesten Position beginnt, um mit der aktuellsten zu enden. Vielmehr ist sie einer Perspektive verpflichtet, die den Blickpunkt des geschichtlichen Individuums einnimmt.²⁴ Dieser Blick ähnelt jenem des von Walter Benjamin beschriebenen *Engels der Geschichte*, der von einem Sturm – dem Fortschritt – »unaufhaltsam in die Zukunft«²⁵ getrieben wird. Bekanntlich hat dieser Engel »das Antlitz der Vergangenheit zugewendet«²⁶, während er in der Zeit vorangetrieben wird. In vielerlei Hinsicht ist dieses Bild aufschlussreich für die generelle Situation des geschichtlichen Individuums. Was geschieht, wenn dieses nun den Blick der Vergangenheit zuwendet, ist dabei weitestgehend offensichtlich: Es sieht das Ältere im Licht des Jüngeren, ja, kann eben dieses Ältere gar nicht anders als durch das Brennglas des Jüngeren betrachten, durch das hindurch es in die Vergangenheit schaut, weswegen sich auch beim Blick in die Geschichte zu einem jeden Zeitpunkt etwas anderes zeigt. Die vorliegende Arbeit versucht, diesem Umstand Rechnung zu tragen, insofern sie in einer umgekehrten Chronologie von der jüngsten Position ausgeht, um von hier den Blick auf die ältere Tradition zu richten, die aufgrund ihrer zeitlichen Distanz auch als die bei Weitem fremdere bezeichnet werden muss.

Die Methodologie ist hermeneutisch konstituiert, insofern vom Bekanntesten und Vertrautesten ausgegangen wird – in diesem Fall: der psychologischen Perspektive auf die

²⁴ Lindén bringt diese Perspektive in dem folgenden Diktum auf den Punkt: »Umgekehrt liegt die Vergangenheit vor uns. Dies bietet einen Leitfaden für die historische Ontologie: Was vergangen ist, ist schon gegeben, wenn nicht vertraut, so jedenfalls spürbar – es liegt vor uns wie etwas Unumstößliches, das ontologisch viel entscheidender zu sein scheint als die prognostisch wahrscheinliche Welt der experimentellen Naturwissenschaften.« Jan-Ivar Lindén: »Einführung« in: Ders. (Hrsg.): *Prolegomena zur historischen Ontologie*, Beiträge zur historischen Ontologie – Contributions to Historical Ontology – Apports à l'ontologie historique, hrsg. v. Peter König, Jan-Ivar Lindén, Nicolas de Warren, Band I, Winter, Heidelberg 2019 (a), S. 22. Langeweile und Muße sollen in dieser Arbeit jenes abgeben, was vor uns liegt, wenn wir uns, geschichtlich gesprochen, der Vergangenheit zuwenden. Diese »Erkundung der Geschichte«, wie Emil Angehrn in seinem Aufsatz *Sinn und Geschichte. Reflexionen zur historischen Ontologie* schreibt, genauer: diese Erkundungen eines geschichtlichen Sinns von Langeweile und Muße, besitzen dabei nicht allein einen hermeneutisch-reflexiven Bezug auf uns selbst, sondern sie legen zugleich eine Sinndimension frei, die einen »Rahmen des menschlichen Seins und Verstehens bildet [...].« Emil Angehrn: »Sinn und Geschichte. Reflexionen zur historischen Ontologie«, in: Jan-Ivar Lindén (Hrsg.): *Prolegomena zur historischen Ontologie*, Beiträge zur historischen Ontologie – Contributions to Historical Ontology – Apports à l'ontologie historique, hrsg. v. Peter König, Jan-Ivar Lindén, Nicolas de Warren, Band I, Winter, Heidelberg 2019, S. 35.

²⁵ Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften I.1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, S. 697. Lindén hat hierauf ebenfalls hingewiesen. Vgl. Lindén, 2019 (a), S. 22. Über Benjamins Geschichtsauffassung vgl. ferner den Sammelband von Jonas Engelmann und Thomas Schröder: *Vom Ende der Geschichte her. Walter Benjamins geschichtsphilosophische Thesen*, Ventil Verlag, Mainz 2017.

²⁶ Benjamin, 1991, S. 697.

Langeweile –, um im Blick zurück sukzessive aufzuzeigen, dass diese für die heutige Zeit naheliegende Verständnisgewohnheit, nämlich Langeweile wie auch Muße hauptsächlich als psychologische Phänomene zu begreifen, auf einer komplexen Wirkungsgeschichte beruht, die über die bloße Psychologisierung ihres Gegenstands hinausweist, was tendenziell in den heutigen Perspektivnahmen übersehen wird.²⁷ Dieser Ansatz gründet auf Gadammers hermeneutischem Diktum über das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Geschichte, dass in »Wahrheit [...] die Geschichte nicht uns, sondern wir [...] ihr (gehören)«²⁸, wie auch die von ihm ins Werk gesetzte epistemische Legitimation des *Vorurteils* mitumschlossen wird. Wie man eine Sache zu betrachten gewohnt ist, hängt eng mit der Wirkungsgeschichte der Betrachtungsweise, aber auch mit der Wirkungsgeschichte des Betrachteten zusammen. Aus diesem Grund ist gerade der geschichtlich konstituierte Blick zentral, wenn es darum geht, Gegenwärtiges zu verstehen.²⁹ In diesem Sinn ist die vorliegende Arbeit als philosophischer Beitrag konzipiert, das Verhältnis von *Langeweile und Muße* nicht nur in seiner Wirkungsgeschichte nachzuvollziehen, sondern hierdurch auch die Perspektiven auf jüngere Positionen, wie sie sich bei Nietzsche oder Heidegger vorfinden, zu aktualisieren, deren eigentümlichen Apologien der Langeweile im Rückgang auf die Wirkungsgeschichte der beiden Phänomene Langeweile und Muße neu gelesen werden können.³⁰

²⁷ In der Perspektive der neueren empirischen Psychologie und den psychologischen Kognitionswissenschaften wird bisweilen das Phänomen der Langeweile in eine psychopathologische Dimension überführt. Auffallend ist, dass auch die empirische Perspektive, nachzuvollziehen in der Studie *The Unengaged Mind: Defining Boredom in Terms of Attention*, dabei nicht umhinkommt, die von der Geschichte der ontologisch-metaphysischen Tradition geschliffenen Begriffe der *Weltabgeschnittenheit*, der *Leere* sowie der *Außenwelt* für ihre empirische Argumentation heranzuziehen. Vgl. John D. Eastwood, Alexandra Frischen, Mark J. Fenske und Daniel Smilke: »The Unengaged Mind: Defining Boredom in Terms of Attention«, *Perspectives on Psychological Science*, 7 (5), 2012, S. 482-495. Vgl. auch Peter Toohey: *Boredom. A Lively History*, Yale University Press, New Haven/London 2011. Für eine psychoanalytische Perspektive vgl. Verena Kast: *Vom Interesse und dem Sinn der Langeweile*, DTV, München 2003.

²⁸ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1975, S. 261.

²⁹ Die Relation zwischen Wirkungsgeschichte und gegenwärtiger Validität wird von Lindén hervorgehoben: »[...] es sollte die einfache Tatsache hervorgehoben werden, daß die genannte Unterscheidung von Entstehungsgeschichte und Validität gar kein Gegensatz beinhalten muß. Diese besagt nicht, daß alles, was entstanden ist, auch epistemisch und moralisch gültig wäre, sondern lediglich, daß wir ohne reale Voraussetzungen weder als epistemische noch als moralische Wesen bestehen können und – wobei dieser Zusatz entscheidend ist – daß wir stets von dieser geschichtlichen Bedingtheit im Erkennen und Handeln als *urteilende* Wesen auch profitieren.« Lindén, 2019 (a), S. 13. Die Wirkungsgeschichte der Langeweile etwa muss nicht zwingend mit der Art und Weise übereinstimmen, wie sie heute in Erscheinung tritt, jedoch versteht man ihre gegenwärtigen Erscheinungsformen auf einer tieferen Ebene, wenn man sie im Lichte ihrer Wirkungsgeschichte in den Blick nimmt.

³⁰ Nietzsche und Heidegger wurden in diesem Zusammenhang bereits genannt. Ihnen sind vor allem beizustellen Charles Baudelaire, der seinen Leser durch das Portal des *ennui* in die *Fleurs du Mal* eintreten lässt, sowie Walter Benjamin, der in seinem Fragment gebliebenen *Passagen-Werk* einen ganzen Abschnitt der

Die konkreten Schritte dieser Methodologie vollziehen sich nicht allein anhand der Anordnung der zu untersuchenden Begriffe – von der Langeweile Pascals über die Neugierde bei Augustinus bis hin zur Muße des Aristoteles –, sondern auch in der Art und Weise, wie diese jeweils in Betracht gezogen werden. Die vertrauteste Perspektive bildet hierbei den Ausgangspunkt: d. i. die *Psychologie* der Langeweile. Diese psychologische Perspektive bietet jedoch nicht die einzig mögliche Betrachtungsweise, sondern sie selbst ist gleichsam nur der erste Schritt, der eine tiefgreifende Untersuchung der beiden Phänomene einleitet. Sofern nämlich die Langeweile psychologisch analysierbare Dynamiken entfaltet, die bestimmte Wirkungen zeitigen – etwa den Zeitvertreib aus Langeweile, das Totschlagen der Zeit in all seinen Formen –, lässt sich eine *Geschichte* der Langeweile ausmachen, die selbst wiederum Gegenstand einer eigenen Wissenschaft, etwa der Soziologie, der Geschichte oder der Literaturwissenschaft, sein kann.³¹ In dieser Hinsicht lässt sich die Geschichte der Langeweile als eine Geschichte eben jener Mittel und Strategien verstehen, die ihrer Vermeidung und Aufhebung dienen, und in Parenthese hierzu gilt selbiges für die Muße. So lassen sich zwei Schichten der beiden Begriffe offenlegen: zum einen die seelisch-psychische, individuell verankerte Dimension, die als eine spezifische Selbsterfahrung gelesen werden kann – im Falle der Langeweile eine von intentionalem Streben besessene Leergelassenheit, im Falle der Muße eine freie, kontemplative Erfüllung in der Betrachtung. Zum anderen lassen sich die geschichtlich-soziologisch nachvollziehbaren Spuren eines Umgangs mit diesen Erfahrungstypen ausmachen, die sich im Zuge der Praktiken und Haltungen manifestieren und die etwa der Suspension der Langeweile oder der Herbeiführung der Muße sowie ihren jeweiligen Verortungen in einem gesellschaftlichen Raum dienen.

Langeweile gewidmet hat, interessanterweise mit dem Zusatz der *ewigen Wiederkehr* versehen. Vgl. Charles Baudelaire: *Les Fleurs du Mal – Die Blumen des Bösen*, übers. und hrsg. v. Simon Werle, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2017, S. 10-13. Vgl. auch Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, Erster Band, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, S. 156-178.

³¹ Thematisch kann eine solche Behandlung u. a. etwa die Gewöhnung an Arbeit, das obsessive Verhältnis des Menschen zu ihr, die Funktion des Hofnarren und in letzterer Konsequenz auch den Suizid aus Langeweile sowie die ihr gewidmeten literarisch-theoretischen und privaten Diskurse umfassen. Vgl. hierzu insbesondere Wolfgang Iepien: *Melancholie und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998. Ebenso aufschlussreich Alfred Bellenbaum: *Langeweile, Überdruß und Lebenssinn. Eine zeitgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung*, Springer, Opladen 1990. Für einen allgemeinen Überblick über das Motiv der Langeweile in Philosophie und Literatur vgl. Renate Breuninger und Gregor Schiemann (Hrsg.): *Langeweile. Ein philosophisches Lesebuch*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2015, S. 9-27. Vgl. hierzu ebenfalls Lars Svendsen: *Kleine Philosophie der Langeweile*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 2002.

Die zwei Dimensionen, dies wird die hier angestrebte historisch-ontologische Untersuchung versuchen darzulegen, schöpfen jedoch das erkenntniskritische Potential der beiden Phänomene keineswegs aus. Denn gerade in der Verbindung der psychischen wie geschichtlichen Dimension tritt ihre gemeinsame ontologische Tiefenschicht zutage. Bei Pascal ist diese Tendenz der Langeweile als etwas für den Gedankengang der *Pensées* Zentrales aufzufassen, insofern sich an ihr bemessen lässt, wie die Weltlichkeit des Menschen in Verbindung mit seiner Existenz genau zu fassen ist. Langeweile wird in den *Pensées* als Signum einer nicht zu überwindenden Krise entworfen, in der sich der Mensch immer schon befindet: d. i. die aus dem Sündenfall resultierende Trennung von seinem göttlichen Ursprung, den er, dies ist gewissermaßen sein Schicksal, nicht vollkommen vergessen kann. In diesem Zuge wird die innere seelische Verfassung des Menschen, aber auch die Geschichte, vollumfänglich von einer Zerstreuungsdynamik bestimmt. Langeweile wird dergestalt als der genuine, für Pascal nicht hintergehbare Ausdruck der menschlichen Seinsweise und dementsprechend erst als ontologisches Phänomen vollkommen greifbar. Diese methodologische Dreiheit kann auch auf die aristotelische Muße angewendet werden, wo sich ebenfalls zeigen lässt, dass ihr eine psychische wie auch eine historische Dimension zugehören, die wiederum in der ontologischen Bedeutung der *σχολή* zur Deckung kommen, jedoch dort, im Unterschied zu Pascals *ennui*, gerade als Zeichen göttlicher Konkretion in der Seinssphäre des weltlich fundierten Menschen. Im methodischen Rückgang durch die hier vorliegende Untersuchung wird so deutlich werden, dass gleichermaßen Langeweile wie auch Muße, so alltäglich sie in ihren Ausprägungen auch bisweilen anmuten, ontologisch höchst relevante Phänomene darstellen und als solche miteinander und insbesondere mit dem Sein des Menschen eng verbunden sind.

II. LANGEWEILE / ENNUI – PASCAL

Nun meint Pascal überhaupt, dass die Menschen so angelegentlich ihre Geschäfte und ihre Wissenschaften betrieben, um nur damit den wichtigsten Fragen zu entfliehen, die jede Einsamkeit, jede wirkliche Musse ihnen aufdringen würde, eben jenen Fragen nach dem Warum, Woher, Wohin.

Friedrich Nietzsche

Unzeitgemäße Betrachtungen I

David Strauss als Bekenner und Schriftsteller 8

II.1 DIE PSYCHOLOGIE DER LANGEWEILE

Pascals Apologie der Religiosität und des Glaubens ist untrennbar mit der Frage nach dem Wesen und der Seele des Menschen verschränkt.³² Wer Gott erkennen möchte, muss sich zunächst um eine Erkenntnis des Menschen bemühen. Die dyadische Anordnung dieser beiden Erkenntnisfragen verleiht den *Pensées* ihre geplante, jedoch nie vollendete Gestalt und macht es möglich, weitestgehend nachzuvollziehen, welche gedankliche Bewegung Pascal in ihnen letztlich auszuführen beabsichtigte.³³ In diesem Sinne ist es nicht ungerichtlich, im Zusammenhang mit den *Pensées* von der *Psychologie* im Allgemeinen und einer *Psychologie der Langeweile* im Besonderen zu sprechen. Pascals psychologisches Interesse ist dabei freilich nicht an Aristoteles' *De anima* orientiert, der, wie Pascal in Anlehnung an Montaigne erläutert, zwar ausführlich auf die »Wirkungen der Seele«³⁴ eingeht, jedoch »weder über ihren Ursprung noch über ihre Beschaffenheit«³⁵ Erwägungen anstellt. Auch folgt er keineswegs Descartes' neuzeitlichem Ansatz, das Wesen der Seele als eine Art *res cogitans* logisch zu bestimmen, um in diesem Zuge gleichermaßen den Skeptizismus zu überwinden wie auch die Vernunftgründe für die Existenz Gottes in den Händen zu halten.³⁶ *Ursprung und Beschaffenheit der Seele* bilden das Zentrum seiner in weiten Teilen psychologisch ausformulierten Perspektive auf den Menschen – »gerade das will man über sie wissen.«³⁷

³² Für eine theologische und zugleich biographische Auslotung dieses Feldes vgl. Romano Guardini: *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz/Paderborn 1991.

³³ Vgl. hierzu Philippe Selliers Kommentierung des ersten Blattes des ersten Teils der *Pensées* (Erkenntnis des Menschen), in: Pascal, 2016, S. 71. Über die Ordnung der *Pensées* vgl. ferner Philippe Sellier: »Einleitung«, in: Pascal: *Pensées – Gedanken*, hrsg. v. Philippe Sellier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016, S.13-14. Am eindringlichsten stellt Pascal den Diptychon-Charakter der *Pensées* anhand der Betitelung des Dossiers *Übergang von der Erkenntnis des Menschen zu der Gottes* heraus, welches eine vermittelnde Stellung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil einnimmt. Vgl. Pascal, 2016, S. 123.

³⁴ *Ibid.*, 722/-/-, S. 367.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Für Descartes' Gottesbeweis vgl. Tobias Rosefeldt: »Descartes' ontologischer Gottesbeweis«, in: Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 101-122. Vgl. hierfür ebenso Andreas Schmidt: »Gott und die Idee des Unendlichen«, in: Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 55-80. Für eine komparative Vertiefung vgl. Robert Leuenberger: *Die Vernunft des Herzens. Studien zu Blaise Pascal*, TVZ, Zürich 1999, S. 72-88.

³⁷ Pascal, 2016, 722/-/-, S. 367.

Man begreift diese beiden Fragen nach Ursprung und Beschaffenheit der Seele allerdings erst dann in Gänze, wenn man sie in ihrer Zusammengehörigkeit sieht: Wie die Seele beschaffen ist, verdeutlicht etwas über ihren Ursprung, und ihr Ursprung drückt sich wiederum in ihrer Beschaffenheit aus. Insofern vermag der psychologisch geschärfte Blick, wenn er es versteht, die Beschaffenheit der menschlichen Seele zu ergründen, gerade die ontologische Dimension des menschlichen Ursprungs offenzulegen. Was der Mensch ist, immer schon war und fürderhin auch sein wird, zeigt sich darin, *wie* er ist. In dieser Hinsicht ist die Psychologie Pascals umfassender als ihr moderndes Pendant. Während sich diese nämlich weitestgehend empirisch auf die Erkenntnis der menschlichen Seele, auf ihre Beweggründe sowie ihre affektiven Manifestationen und die hieraus resultierenden Verhaltensweisen beschränkt, weist jene immer schon über sich hinaus in die Sphäre des ontologischen Ursprungs der Psyche. Mit Pascal ist es so gesehen durchaus ein ontologisches Unterfangen, Psychologie zu betreiben, und die Ontologie, sofern sie den Menschen und dessen Seele im Blick hat, bedarf immer auch der Psychologie, da gerade sie das Feld dieses spezifisch ontologischen Interesses allererst klärt.

Eine derartige Verschränkung von Psychologie und Ontologie, die beide die Seele auf ihre je eigene Weise skopieren, läuft jedoch Gefahr, ihren eigenen blinden Fleck zu übersehen. Pascal reflektiert diesen Umstand, wenn er darauf verweist, dass in diesem Fall das Erkennende und das zu Erkennende ein und dieselbe Instanz bilden und es insofern fraglich ist, ob die Seele überhaupt dazu in der Lage sein kann, sich selbst erkenntnismäßig zu durchdringen. In der entscheidenden Frage, ob »*die Seele also noch immer ein zu edler Gegenstand für ihre schwachen Einsichten [ist]*«³⁸, spitzt Pascal eben diese Problematik auf spekulative Weise zu und gibt damit zugleich eine aufschlussreiche Illustration seines psychologisch-ontologischen Vorgehens. Denn nicht nur regt sich in dieser Frage der Zweifel, ob solch eine seelische Selbsterkenntnis überhaupt möglich sein kann, *en passant* wird auch eine ontologische Erklärung für die Ursache dieser Unmöglichkeit bereitgestellt, nur um damit die Unmöglichkeit der Möglichkeit einer Erkenntnis über die Seele performativ in ihr Gegenteil zu verkehren. Wer nämlich konstatiert, die Seele sei zu schwach, sich selbst als jenes edle Sujet zu erfassen, gibt damit unweigerlich etwas über sie zu verstehen. So impliziert diese Aussage an erster Stelle, dass gerade der genuine Ursprung der Seele ihre Nobilität verantwortet. In der sich anschließenden Frage, ob die Seele diesen

³⁸ Ibid., 111/76/73, S. 86.

hohen Rang nach wie vor einnimmt – was Pascal grundsätzlich zu bejahen scheint –, deutet sich darüber hinaus an, dass die Seele einem Prozess unterworfen ist, in dessen Zuge sie zwar nicht ihre noble Stellung vollkommen verliert, der jedoch dafür Sorge trägt, dass ihr dennoch etwas abhandenkommt. In der Folge dieses Verlusts, so Pascal, sei sie nämlich nur noch zu schwachen Einsichten, »*faibles lumières*«³⁹, fähig. Dieses Urteil hebt sich allerdings selbst auf. Denn wer zu erkennen vorgibt, dass die Seele lediglich zu schwachen Einsichten in der Lage ist, hat damit selbst eine tiefgreifende Einsicht in die Disposition der Seele formuliert, womit sie gerade das ist, was sie vorgibt nicht zu sein. Diese Ambivalenz ist kennzeichnend für Pascals Perspektive auf den Menschen und dessen Seele. In ihr vereinigen sich all die Momente, die für den ersten Teil seines Apologie-Projekts über die Erkenntnis des Menschen entscheidend sind: Die »Niedrigkeit«⁴⁰ des Menschen, die sich maßgeblich in einer selbstbezüglichen Uneinsichtigkeit ausdrückt; seine »Größe«⁴¹, die sich darin konkretisiert, dass er seinen niederen Status einzusehen vermag; die »*Widersprüchlichkeiten*«⁴² seiner Existenz, die sich in dem zeitgleichen Nebeneinander seiner Kleinheit und seiner Größe ausdrücken; der noble, göttliche Ursprung seiner Seele und die inzwischen vorherrschende und nicht zu überwindende Distanz zu diesem Ursprung, woraus gleichermaßen seine Niedrigkeit wie auch seine Größe, demnach auch seine Widersprüchlichkeiten hervorgehen. All diese Momente müssen bedacht und in ihrer Zusammengehörigkeit erfasst werden, sofern man das psychologische Schlaglicht begreifen möchte, mit dem Pascal den Menschen und dessen Seele durchleuchtet.

Insofern Pascal in den *Pensées* die Psychologie in den Dienst der Ontologie stellt und ein genealogisches Verhältnis zwischen der Beschaffenheit der Seele und ihres ontologischen Ursprungs annimmt, schließt sich hieran unweigerlich die Frage an, worauf sich sein psychologischer Blick dabei konzentrieren wird. Die obersten, gleichwohl abstrakten Kategorien wurden in diesem Zusammenhang bereits genannt: *Niedrigkeit*, *Größe* und *Widersprüchlichkeiten* des Menschen. Gleichwohl damit noch nicht wirklich ersichtlich ist, wie sich diese vermeintlichen seelischen Eigenschaften des Menschen ausnehmen, verweist die hier vorgenommene Anordnung auf einen wesentlichen Gesichtspunkt des pascalschen Menschenbildes. Denn das antagonistische Nebeneinander von Kleinheit und

³⁹ Pascal, 2003, S. 119.

⁴⁰ Pascal, 2016, 151/119/423, S. 98.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid, S. 98.

Größe, das sich nicht ohne Weiteres aufzulösen scheint, sondern den Menschen gerade als ein zutiefst widersprüchliches Wesen exponiert, macht deutlich, dass die menschliche Existenz nicht statisch ist. Menschliches Leben ist bis in den Widerspruch hinein dynamisch, und Pascal ist darauf aus, eben diese Widersprüchlichkeit mit dem Ziel einer ontologischen Einsicht psychologisch auszuloten.

Im Rahmen dieser Erkenntnissuche lassen sich mehrere psychologisch konturierte Aspekte ausmachen, mit denen Pascal die Beschaffenheit der menschlichen Seele charakterisiert. Bereits die gewählten Dossier-Überschriften der *Pensées* verdeutlichen den Fokus des Interesses: »Eitelkeit«⁴³, »Elend«⁴⁴, das kaum ausgearbeitete Kapitel über »Langeweile und wesentliche Eigenschaften des Menschen«⁴⁵, »Größe«⁴⁶, »Widersprüchlichkeiten«⁴⁷ sowie »Zerstreuung«⁴⁸. Blickt man in die Dossiers, findet man dort deren tiefergreifende begriffliche Ausdifferenzierung. So summiert Pascal in den Schriftstücken zur *Eitelkeit* die »Lage des Menschen«⁴⁹ wie folgt auf: »Unbeständigkeit, Langeweile, Unruhe.«⁵⁰ Diese Wesensbestimmung wird noch zwei weitere Male variiert, nämlich im Konvolut über die *Langeweile und wesentliche Eigenschaften des Menschen* – »Beschreibung des Menschen. Abhängigkeit, Verlangen nach Unabhängigkeit, Bedürfnisse.«⁵¹ – sowie im Kapitel über die *Widersprüchlichkeiten*: »Widersprüchlichkeiten. Der Mensch ist naturgemäß gläubig, ungläubig, zaghaft, tollkühn.«⁵²

Weitere psychologisch konnotierte Begriffe, denen Pascal Aufmerksamkeit entgegenbringt und die an neuralgischen Punkten des ersten Teils der *Pensées* angeführt werden, sind die »Gewohnheit«⁵³, deren Bedeutung er in den Blättern über das *Elend* diskutiert, die »Einbildung«⁵⁴, vorfindlich in den Abschnitten zur *Eitelkeit* sowie »Wissbegier«⁵⁵, »Schaulust«⁵⁶ und »Hochmut«⁵⁷, die jeweils im Dossier über *Langeweile und wesentliche*

⁴³ Ibid., S. 73.

⁴⁴ Ibid., S. 82.

⁴⁵ Ibid., S. 88.

⁴⁶ Ibid., S. 95.

⁴⁷ Ibid., S. 98.

⁴⁸ Ibid., S. 107.

⁴⁹ Ibid., 58/24/127, S. 74.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 113/78/126, S. 88.

⁵² Ibid., 157/124/125, S. 99.

⁵³ Ibid., 94/60/294, S. 84.

⁵⁴ Ibid., 78/44-45/82-83, S. 77.

⁵⁵ Ibid., 112/77/152, S. 88.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid. Übersetzung wurde durch den Verfasser angepasst. In der Übersetzung wurde *orgueil* als *Stolz* übertragen. Vgl. hierfür Pascal, 2003, S. 121.

Eigenschaften des Menschen thematisiert werden. Darüber hinaus reflektiert Pascal in dem Konvolut *Ursache der Wirkungen*⁵⁸ die Bedeutung der »Begierde«⁵⁹, legt in den Abschnitten über die *Größe* die Dualität der menschlichen Natur anhand des Konflikts von »Instinkt und Vernunft«⁶⁰ dar, nennt die von den Philosophen erstrebte Zählung der »Leidenschaften«⁶¹ und kommt im Rahmen des die beiden Hauptteile verbindenden Zwischenkapitels *Übergang von der Erkenntnis des Menschen zu der Gottes*⁶² unter anderem auf die »Verzweiflung«⁶³ zu sprechen.

Die bereits erwähnte Langeweile, der ein nur wenig ausgearbeitetes Dossier gewidmet ist, ragt dabei insofern über die hier vorgestellten Begriffe heraus, als dass die sie betreffende Diskussion, die mit wenigen entscheidenden Ausnahmen in den Passagen über die *Zerstreuung* verortet werden muss, gleichermaßen scharfsinnig wie ausführlich geführt wird. Die Bedeutung dieser Diskussion lässt sich auch daran ermessen, dass Pascal neben der Erörterung ihrer Effekte und Wirkungsweisen insbesondere die Ursache der Langeweile im Blick hat. Eine Formulierung Pascals ist in diesem Zusammenhang äußerst aufschlussreich, und sie kann dahingehend als perspektivische Vorgabe dafür dienen, worauf sich die Frage nach einer *Psychologie der Langeweile* in den *Pensées* notwendigerweise beziehen muss – nämlich auf die »eigentümliche[n] Veranlagung«⁶⁴, die den Menschen für die Langeweile prädisponiert. Durchleuchtet man die *Psychologie der Langeweile* sowie die psychologische Begründung der sie hervorbringenden Veranlagung, so gerät damit freilich etwas in den Blick, was zuvor noch nicht wirklich im Rahmen der Frage nach einer Erkenntnis des Menschen absehbar war: dass nämlich die *Psychologie der Langeweile* in einer spezifischen *Ontologie* gründet. Um zu diesem Punkt zu gelangen, wird es jedoch zuallererst notwendig sein, die in den *Pensées* konstatierte menschliche Veranlagung für Langeweile unter psychologischen Vorzeichen in den Blick zu nehmen. Dabei wird man nicht umhinkommen, Pascals Psychologie und deren oben erwähnten Aspekte auf die psychologische Bedeutung der Langeweile hin zuzuspitzen. Als Ergebnis dieser Operation wird sich sodann nicht nur zeigen, aus welchen einzelnen, psychisch konfigurierten Komponenten die eigentümliche Veranlagung zusammengesetzt ist, die den Menschen der

⁵⁸ Pascal, 2016, S. 89-94.

⁵⁹ Ibid., 130/96/329, S. 92.

⁶⁰ Ibid., 144/112/344, S. 96.

⁶¹ Ibid., 147/115/349, S. 97.

⁶² Ibid., S. 123.

⁶³ Ibid., 204/198/693, S. 126.

⁶⁴ Ibid., 177/136/139, S. 109.

Langeweile preisgibt, auch wird sodann ersichtlich werden, dass man noch eine dritte, bisher unerwähnt gebliebene Stufe annehmen muss, die zwischen der Psychologie und der Ontologie zu verorten ist: die Ebene der Geschichte, die sich im besonderen Fall der Langeweile in Form einer *Geschichte der Langeweile* konkretisiert.

II.1.a Ordnung der psychologischen Perspektive

Pascals psychologische Perspektive auf den Menschen peilt eine gleichermaßen dynamische wie pessimistische Dialektik an. Die Größe des Menschen, die darin besteht, dass er seine eigene Niedrigkeit prinzipiell zu durchschauen vermag, hebt eben diese keineswegs auf. Vielmehr erzeugt das Nebeneinander der beiden widersprüchlichen Wesenszüge eine schillernde Unruhe⁶⁵, die aus den herrschenden antagonistischen Kräften resultiert. Damit scheint sich die Dialektik trotz oder gerade wegen ihrer nervösen Dynamik in einen Stillstand zu manövrieren. Pascal muss folglich eine Lösung für das Problem dieser drohenden Stagnation bereitstellen, möchte er hinsichtlich seiner geplanten Apologie des christlichen Glaubens nicht bei einer rein pessimistisch ausstaffierten Erkenntnis des Menschen verharren. In Abkehr von Montaigne, dessen Vorhaben im *Vorwort zum ersten Teil* als eine »töricht[e]«⁶⁶ Selbstdarstellung bezeichnet wird, deren Mangel »einer direkten Methode«⁶⁷ sich in einem sprunghaft-unsystematischen »Durcheinander«⁶⁸ widerspiegeln, kommen Pascals Befürchtungen um einen möglichen Stillstand sowie um eine konfuse Richtungslosigkeit seines eigenen Unterfangens zum Tragen. Auch möchte er den Fehler vermeiden, den er in Pierre Charrons *Traite De La Sagesse*⁶⁹ zu sehen vermeint – nämlich mit seinen Erörterungen über die *Erkenntnis des Menschen* den Leser »traurig [zu]

⁶⁵ Zum Begriff der Unruhe im Denken Pascals und seiner rhetorischen und apologetischen Funktion im Rahmen der *Pensées* vgl. Alexandre Declos: »L'Inquiétude dans les *Pensées* de Pascal«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 78, Presse Universitaires de France, Paris 2013, S. 167-184. Declos argumentiert dafür, dass die Unruhe den zentralen Aspekt der pascalschen Anthropologie markiert und dass sie zugleich den Weg zu Gott vorbereitet. Über die Stellung der Neugierde in der späten Neuzeit Frankreichs vgl. für einen Überblick Jean Deprun: *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1979.

⁶⁶ Pascal, 2016, 46a/780/62, S. 72.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Vgl. Pierre Charron: *De La Sagesse*, Éditions Slatkine, Genf 1968.

stimmen«⁷⁰ oder aber, was eventuell noch schwerwiegender ist, ihn mit seinen Ausführungen zu »langweilen«⁷¹.

Pascals selbstaufgelegter Anspruch ist es demnach, im Rahmen seiner Apologie dafür Sorge zu tragen, dass die *Erkenntnis des Menschen* in methodischer sowie perspektivischer Hinsicht weder partikular, noch kontingent, noch diffus ausgestaltet ist – sie soll gewissermaßen eine Gerade beschreiben, die von einem Anfangspunkt ausgeht und in systematischer Weise auf ihr Ende zuschreitet. Darüber hinaus soll dieser Erkenntnisprozess, der in weiten Teilen von Schmerz, Trauer, Verwirrung, Ungewissheit, Zerstreuung, Langeweile und dergleichen handelt, eben diese Zustände nicht performativ bei dem Leser hervorrufen, womit auch dieser einem negativen seelischen Zustand preisgegeben wäre. In dieser Hinsicht lassen sich zwei grundlegende Merkmale des pascalschen Diskurses über die *Erkenntnis des Menschen* ausmachen: Er soll gerade nicht selbstreferentiell und statisch um sich selbst kreisen und ebenso wenig ohne Hoffnung sein. Diese beiden Prinzipien gelten gleichermaßen für den Diskurs im Allgemeinen sowie für die in ihn eingebettete psychologische Perspektive im Speziellen.

Nimmt man im Rahmen der *Pensées* die Langeweile sowie die eigentümliche Prädisposition des Menschen unter psychologischen Vorzeichen in Augenschein, so wird man auch in diesem Fall Pascals Vorgaben hinsichtlich Methodik und Ziel nicht aus dem Blick verlieren dürfen. In dieser Hinsicht ist es unerlässlich, die Frage nach einer möglichen Ordnung der psychologischen Perspektive auf die Langeweile zu stellen: Von wo aus wird sie angesteuert, welche Momente stehen in einem sie bedingenden Wirkzusammenhang und welche Effekte resultieren schlussendlich aus ihr? Dabei ist es nicht unerheblich, dass die von Pascal proklamierte Größe des Menschen, die sich in der Einsicht seiner Niedrigkeit ausdrückt, der psychologischen Perspektive ihren formalen Rahmen gibt. Durchleuchtet der Mensch die Gründe, die seine allgemeine Veranlagung zur Langeweile bloßlegen, so formuliert er damit eine Einsicht in seine eigene Niedrigkeit, was ihn zugleich in seiner Größe exponiert. Damit hätte Pascal, zumindest für den Moment, seine Befürchtungen einer methodischen Konfusion sowie einer drohenden Hoffnungslosigkeit aufgeschoben.

Wie soll aber die psychologische Perspektive auf die menschliche Langeweile methodisch und inhaltlich ausgerichtet werden? Pascal stellt hierfür eine bestechend einfache

⁷⁰ Pascal, 2016, 46a/780/62, S. 72.

⁷¹ Ibid.

wie systematisch nachvollziehbare Vorgabe bereit, in der er die fundamentale »Lage des Menschen«⁷² darlegt: »Unbeständigkeit, Langeweile, Unruhe.«⁷³ Es ist naheliegend, jedoch zu kurz gegriffen, in dieser Reihenfolge eine bloße Willkürlichkeit sehen zu wollen. Zum einen ist dafür die dreiteilige, extrem pointierte Darlegung der *Lage des Menschen* im Rahmen des ersten Teils der *Pensées* über die *Erkenntnis des Menschen* zu wichtig, zum anderen wäre mit einer unterstellten Willkürlichkeit Pascals Methodenprinzip entkräftet, dessen Vorgabe gerade lautet, sich von einer unsystematischen und konfusen Sprunghaftigkeit zu distanzieren. Geht man demnach von einer immanenten Logik der Anordnung der Begriffe *Unbeständigkeit*, *Langeweile* und *Unruhe* aus, so stellt sich freilich die Frage, wie sich diese fassen lässt. Pascals implizite Methodenkritik gibt hierauf eine Antwort: Die angegebene Begriffsfolge spiegelt eine durchdachte und allgemeingültige Ordnung wider, die gewissermaßen eine direkte, geradlinige Denkbewegung vollzieht – sie beginnt mit der Unbeständigkeit, führt zur Langeweile und schließt mit der Unruhe. Sofern diese Abfolge nicht zufällig formuliert wurde, spricht sich in ihr die Systematik einer möglichen und zugleich nachvollziehbaren psychologischen Perspektive aus: Die Unbeständigkeit des Menschen ist ihr Ausgangspunkt – die Erörterung dieses menschlichen Wesenszugs klärt über die psychologischen Vorbedingungen der Langeweile auf. Die Unruhe hingegen nimmt die Stellung des psychologischen Effekts der Langeweile ein, womit die Frage beantwortet wäre, was das Resultat der Langeweile wäre. In dieser Ordnung wird der Langeweile eine zentrale Position zugewiesen – Unbeständigkeit wäre in dieser psychologischen Perspektive auf die Langeweile hin organisiert, während die Unruhe dasjenige darstellt, was von ihr ausstrahlt. Diese zentrale Stellung der Langeweile für die *Lage des Menschen* psychologisch zu durchdringen, bedarf demnach einer Interpretation ihrer Bedingung – der Unbeständigkeit – sowie ihres Effekts – der Unruhe –, wobei letztere erst erfasst werden kann, wenn die Wirkungsweise der Langeweile dargelegt wurde. Die Unruhe wird sodann, nachdem die *Psychologie der Langeweile* entfaltet wurde, den Ausgangspunkt für die vielzähligen und unterschiedlichen Handlungen und Tätigkeiten bilden, die ihre Ursache in der Langeweile haben und dergestalt die Nachvollziehbarkeit einer *Geschichte der Langeweile* erst ermöglichen.

⁷² Ibid., 58/24/127, S. 74.

⁷³ Ibid.

II.1.b *Conditio humana* I – Unbeständigkeit

Unbeständigkeit ist für Pascal keineswegs ein primäres Phänomen der Ethik. Dass der Mensch unbeständig ist, dass ihn seine Widersprüchlichkeiten gleichermaßen dazu anleiten wie verleiten, Dinge zu tun, die oft nur schwerlich miteinander zu vereinbaren sind, wird in den *Pensées* gerade als etwas Naturgemäßes angesehen.⁷⁴ Von Natur aus ist der Mensch unbeständig, und nicht etwa, weil es ihm in erster Linie an Tugend, an richtiger Erziehung oder Ähnlichem mangelt. Diese konstatierte Natürlichkeit der Unbeständigkeit steht dabei in einem direkten Zusammenhang mit der menschlichen Seele, denn diese besitzt, komplementär zu den »verschiedenen Eigenschaften«⁷⁵ der Dinge, »verschiedene Neigungen«⁷⁶.

Es ist also nicht die Gewohnheit, die die Unbeständigkeit ausprägt, sondern weil der Seele des Menschen von Natur aus diverse Neigungen eingeschrieben sind, werden die Dinge – worunter sich alles subsumieren lässt, was man als Mensch ausmachen kann: etwa Gegenstände, Aussagen, Verhaltensweisen, Ideen, Lebewesen, aber auch der Mensch selbst etc. – je nach psychischer Neigung anders, teilweise auch widersprüchlich bewertet. Pascal reflektiert in methodischer Hinsicht diese widersprüchliche Simultanität des Komischen und Tragischen anhand zweier Dossiers, mit denen er den ersten Teil der *Pensées* über die *Erkenntnis des Menschen* beginnen lässt: die Komödie der *Eitelkeit*, die den Leser mit ihren Beschreibungen menschlicher Eskapaden erheitert, und der sich hieran anschließenden Tragödie des *Elends*, in welcher die schmerzvolle und traurige Lage des Menschen dargelegt wird.⁷⁷ Beide Perspektiven auf das menschliche Leben besitzen ihre jeweilige Gültigkeit, weil die sich in ihnen aussprechende Simultanität des Widersprüchlichen der Unbeständigkeit der Seele zutiefst angemessen ist. Der Mensch kann über sich selbst und über die Dinge lachen wie auch weinen, und hat mit beidem immerzu recht.

⁷⁴ Vgl. hierzu die folgende Passage: »Widersprüchlichkeiten. Der Mensch ist naturgemäß gläubig, ungläubig, zaghaft, tollkühn.« Ibid., 157/124/125, S. 99.

⁷⁵ Ibid., 87/54/112, S. 82.

⁷⁶ Pascal führt weiter aus: »[...] denn nichts ist einfach, was sich der Seele darbietet, und die Seele bietet sich keinem einzigen Gegenstand je einfach dar. Daher kommt es, dass man über ein und dieselbe Sache weint und lacht.« Ibid.

⁷⁷ Vgl. hierzu Selliers Kommentar über das *Elend*-Dossier: »Das Dossier ›Eitelkeit‹ hatte den Standpunkt der Komödie eingenommen: über menschliche Narrheiten, die lachen machen. Mit dem ›Elend‹ weicht das Lachen dem Ernst.« Ibid., S. 82.

Das Leben scheint zufolge Pascals einer rotierenden Bühne zu ähneln, auf der zeitgleich eine Komödie wie auch eine Tragödie aufgeführt werden. Dieses Changieren zwischen den beiden Gemütszuständen in der menschlichen Perspektive verweist freilich nicht ausschließlich auf die Unbeständigkeit, sondern auch auf die Frage nach dem Grundprinzip des sie antreibenden, tragisch-komischen Pendelschwungs. Pascals eigentliche Psychologie setzt gewissermaßen an diesem Punkt an. Zwei agonale, seelische Grundzüge dienen ihm dabei als Aufhänger, die beide auf die Möglichkeit des Glücks abzielen. Pascal illustriert ihren Widerstreit anhand eines Dialogs, der das Dossier über die *Zerstreuung* eröffnet:

Wenn der Mensch glücklich wäre, würde er es umso mehr sein, je weniger er zerstreut wäre, wie die Heiligen und Gott.« – »Ja. Aber heißt nicht Glücklichein, durch Zerstreuung erfreut werden können?« – »Nein. Denn sie kommt von woanders und von außen und ist folglich abhängig und mithin dem Umstand unterworfen, durch tausend Unfälle gestört zu werden, die unvermeidbare Bedürfnisse bewirken.⁷⁸

Hier ist bereits das ganze Spektrum des seelischen Pendelschwungs in seinen Grundzügen angelegt: die Irrealität des gegenwärtigen Glücks; die Vorstellung, dass einzig die Abkehr von der Zerstreuung – die Ruhe –, die mit dem Verweis auf Gott und die Heiligen einen Zug ins Absolute erhält, das Glück verbürgen könnte; die opponierende Idee, dass nicht in der Ruhe, sondern nur in der Hingabe an die Zerstreuung Glück tatsächlich zu finden wäre und schließlich die Verneinung der vorhergehenden Meinung, da mit der Überantwortung des Glücks an die Zerstreuung auch das Glück in zum Großteil nicht beeinflussbare Abhängigkeitsverhältnisse treten würde – womit das Glück im Grunde als ein Unglück dekuviert wäre. Pascal zieht die Stellschraube dieser für den Menschen problematischen Lage noch weiter an, indem er im darauffolgenden Abschnitt die trotz allem bestehende Notwendigkeit des Glücksstrebens hervorhebt: »Ungeachtet dieses mehrfachen Elends will er (*der Mensch, Anm. d. Verf.*) glücklich sein und will nur glücklich sein und kann nicht nicht wollen, es zu sein.«⁷⁹ Der Mensch muss schlechterdings zwischen den beiden Formen des Glücksstrebens wählen, da er sein Bedürfnis danach, glücklich zu sein, nicht hintergehen kann. So stellt das Streben nach Glück ein seelisches Apriori dar, dass

⁷⁸ Ibid., 174/132/170, S. 107. Eine zeitaktuelle philosophische Einschätzung der Zerstreuung bietet Matthew B. Crawford: *Die Wiedergewinnung des Wirklichen. Eine Philosophie des Ichs im Zeitalter der Zerstreuung*, Ullstein, Berlin 2016. Eine kontrastierende Position hierzu nimmt Petra Löffler ein, indem sie im Rahmen ihrer Mediengeschichte der Zerstreuung deren Erholungs- und Rekreationspotential hervorhebt. Vgl. hierfür Petra Löffler: *Verteilte Aufmerksamkeit. Eine Mediengeschichte der Zerstreuung*, diaphanes, Zürich/Berlin 2013.

⁷⁹ Pascal, 2016, 175/133-134/168-169, S. 107.

sich selbst immerzu in sein Gegenteil verkehrt: Wer nicht nicht wollen kann, glücklich zu sein, der muss es um jeden Preis sein – eben diese Zwanghaftigkeit des Glücksstrebens trägt dabei jedoch den Keim des Unglücks immer schon in sich.⁸⁰

So lässt sich die Grunddynamik der menschlichen Unbeständigkeit wie folgt psychologisch konturieren: Der Mensch scheitert unentwegt an seinem zwanghaften Glückswunsch, da sich die beiden Wege, Glück zu erreichen, als problematisch erweisen. Zerstreuung ist durch vielzählige Unwägbarkeiten gekennzeichnet, weshalb das mit ihr verbundene Glück stets flüchtig und unsicher bleibt. Die Abkehr von der Zerstreuung, die hier mit Ruhe assoziiert wird, scheint dahingehend zwar der vielversprechendere Weg – in ihr suspendiert sich zumindest die Schwierigkeit äußerer Einflüsse –, jedoch scheint die vollkommen autarke Schöpfung des Glücks den Menschen zu überfordern. Er müsste mindestens ein Heiliger, besser noch unsterblich und idealerweise Gott selbst sein, um das Glück allein in sich selbst finden zu können. Insofern er jedoch keine dieser Eigenschaften tatsächlich besitzt, scheint ihn die Abkehr von der Zerstreuung immerzu an seinen privaten Zustand zu erinnern – nämlich an Tod, Elend, Unwissenheit, die seinem Leben den dunklen Glanz der Negativität verleihen –, weswegen auch die Ruhe den Menschen tendenziell in sein Unglück treibt. Pascal pointiert dieses gleichermaßen komische wie tragische Dilemma im Bild des zur Ruhe unfähigen Menschen, der sich selbst und die Ruhe nicht erträgt: »[...] ich [habe] oft gesagt, dass das ganze Unglück des Menschen einzig davon kommt, nicht ruhig in einem Zimmer bleiben zu können.«⁸¹

Hiermit eröffnet sich freilich die Frage nach der Psychologie jener negativen Dynamik, die den menschlichen Wunsch nach Glück stets dem Scheitern preisgibt. Pascal meint, den Antrieb der Unbeständigkeit im Widerstreit zweier agonaler, dem Menschen jedoch verborgener Triebe verorten zu können. Diese Einschätzung stellt auf gewisse Weise das Zentrum der pascalschen Psychologie dar:

Es ist ihnen (*den Menschen, Anm. d. Verf.*) ein geheimer Trieb, der sie dazu bewegt, Zerstreuung und Beschäftigung im Außen zu suchen, und der von ihrem gegenstrebigem Gefühl für ihr andauerndes Elend herrührt. Und es ist ihnen ein weiterer geheimer Trieb, der von

⁸⁰ Das Unglücksmoment besteht zufolge Pascal darin, dass Leben, eben weil es defizitär konstituiert ist – der Mensch ist sterblich, sein Wissen begrenzt – per se in Richtung des Unglücks tendiert. Hier hilft allein, so Pascal, die Gewohnheit der Verdrängung: »Wie aber wird er das anstellen (*nämlich glücklich zu sein, Anm. d. Verf.*)? Damit das gut gelänge, wäre es nötig, dass er sich unsterblich machte. Da er dies aber nicht kann, ist er darauf verfallen, sich den Gedanken daran zu verbieten. Da die Menschen den Tod, das Elend die Unwissenheit nicht haben heilen können, sind sie darauf verfallen, gar nicht daran zu denken.« Ibid.

⁸¹ Ibid., 177/136/139, S. 107.

der Größe unserer ersten Natur übrig geblieben ist und sie erkennen lässt, dass das Glück in Wirklichkeit nur in der Ruhe liegt und nicht im Trubel.⁸²

Mit diesen beiden Sätzen ist der psychologisch auslotbare Grund der menschlichen Seele erreicht. Die zwei geheimen Triebe lassen sich mit den Mitteln der Psychologie nicht weiter hinterfragen; sie sind beide, auf ihre je eigene Weise, dem Menschen naturgemäß inhärent, weshalb er nur durch sie und mit ihnen leben kann. Den ersten verborgenen Trieb verschränkt Pascal mit dem menschlichen Elend, dessen Natürlichkeit für ihn ebenfalls unabweisbar ist: Die einzig geltende Ursache für das Unglück des Menschen besteht im »natürlichen Unglück unserer schwachen und sterblichen Bedingtheit [...], die so elend ist, dass nichts uns trösten kann, wenn wir näher über sie nachdenken.«⁸³ Die Unausweichlichkeit des Todes manifestiert sich dabei in seiner obsessiven Fixation, die immer dann entsteht, wenn es dem Menschen in seiner Existenz zu ruhig wird. Einem König, dem alle Güter und Annehmlichkeiten zu Füßen liegen, wird es Elend, sobald ihm ein Hofnarr, sobald ihm die Jagd, das Glücksspiel oder andere Vergnügungen und Zerstreuungsanlässe fehlen, die ihn von seiner natürlichen Lage ablenken.⁸⁴

Es existiert kein unabhängiges Glücksmoment, das sich in den einzelnen Zerstreuungen verorten ließe, sondern die Zerstreuungen werden allein deswegen mit Glück assoziiert, weil sich der Mensch damit vom naturgemäßen Unglück und Elend seiner Lage für die jeweilige Dauer der Zerstreuung ablenken kann. Das Glück der Zerstreuung, insofern es ein bloßes, in sein Gegenteil verkehrtes Abbild des menschlichen Unglücks darstellt, ist für Pascal Ausdruck einer momentanen Verdrängung des Unglücks. Was dafür Sorge trägt, dass der Mensch sich nicht seines eigenen Elends und Unglücks bewusst wird, heißt diesem also: Glück. Damit verfehlt der Mensch freilich nicht nur das wahrhafte Glück, er wird *de facto* in seinem Glücksempfinden auch von jenen Handlungsweisen abhängig, die ihn in der Verdrängung seiner Lage unterstützen. Deswegen ist Pascals Schluss naheliegend, insofern er in ihm dargelegt, dass es dem Menschen hinsichtlich des Glücks nicht wirklich um bestimmte Güter geht – etwa Wohlstand, Besitz, eine gesellschaftlich

⁸² Ibid., S. 108.

⁸³ Ibid., S. 107-108.

⁸⁴ Über das menschliche Normalmaß, auf das auch ein König schrumpft, wenn ihm die Zerstreuung fehlt und er in der Folge mit sich selbst konfrontiert wird, merkt Pascal an: »Wenn der Betreffende ohne Zerstreuung ist und man ihn Betrachtungen und Überlegungen darüber anstellen lässt, was er ist, wird diese sich dahinschleppende Glückseligkeit ihm keinen Halt geben. Er wird notwendigerweise in bedrohliche Vorstellungsbilder von Aufständen verfallen, die sich erheben können, und schließlich von Tod und Krankheiten, die unausweichlich sind. Sodass er, wenn ihm das fehlt, was man Zerstreuung nennt, nun unglücklich ist, und unglücklicher als der Geringste seiner Untertanen, der spielt und sich zerstreut.« Ibid., S. 108.

angesehene Stellung, eine hohe Machtposition etc. –, sondern vielmehr um die Verdrückung des eigenen Elends, was sich allein durch die Zerstreuung sowie die vielzähligen Ablenkungen und Handlungen gewährleisten lässt. Der König will amüsiert werden, denn wird er es nicht, kommt er nicht umhin, »an sich zu denken. Denn er ist unglücklich, so sehr er auch König ist, wenn er daran denkt.«⁸⁵ Pascal spitzt das Prinzip dieser Verdrängungs-Psychologie auf das Bild der *Jagd* zu, die für ihn das Eigentliche und Primäre hinlänglich des kurzweiligen Glücksempfindens darstellt – die Menschen können sich einen ganzen Tag lang an der Jagd eines Hasen erfreuen, »den man nicht haben wollte, wenn man ihn geschenkt bekäme.«⁸⁶

Menschen begehren mehr die Jagd wie die Beute, mehr die Beschäftigung als ihr Ergebnis. Diese Denkfigur geht freilich nur dann auf, wenn man ihr eine tiefsitzende Angst vor der Ruhe unterlegt, die selbst wiederum ihren Grund in dem »Vorstellungsbild des Todes«⁸⁷ hat, das sich in ihr unausweichlich ausprägt und aufdrängt. Dass die Ruhe den Menschen an den Tod und an das Elend des Lebens gemahnt, muss folglich in einem Zusammenhang mit seinem Reflexionsvermögen stehen. Gerade die Größe des Menschen, die in der Fähigkeit besteht, seine eigene Niedrigkeit erkennen zu können, ist also maßgeblich für seinen Zerstreuungstrieb verantwortlich – sie ruft erst jene Angst hervor, vor der er sich in Ablenkung und Zerstreuung flüchtet. Damit, dies ist das pessimistische Dilemma, reproduziert und affirmiert der Mensch, wenn auch indirekt, den Status seiner eigenen Niedrigkeit. Es ist, als ob hier die Größe des Menschen zugleich dessen Niedrigkeit mit hervorbringt. Allein weil er prinzipiell dazu in der Lage ist, sich selbst zu begreifen, kann der Mensch die Selbsterkenntnis suspendieren, womit er seine eigene Lage infolge ihrer Verdrängung geradezu bestätigt. Damit ist jedoch vorerst nur der erste Teil der Unbeständigkeitsdynamik offengelegt. Der notwendige zweite Gegenpart hierzu findet sich in dem ebenfalls geheimen zweiten Trieb des Menschen wieder, allein in der Ruhe das eigentliche Glück zu verorten. Gleichwohl dies den Anschein des Widerspruchs enthält, fügt sich diese Erweiterung stringent in die Logik des pascalschen Unbeständigkeitsprinzips ein. Sofern der Mensch nämlich die Selbsterkenntnis tendenziell aufschiebt, vermag er nicht zu sehen, dass er die Zerstreuung allein wegen ihres Verdrängungspotentials

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid.

aufsucht. So konnte er der vordergründigen Vorstellung verfallen, er würde tatsächlich wegen der Beute und nicht aufgrund der Zerstreuung auf die Jagd gehen:

Sie wissen nicht, dass es nur die Jagd ist und nicht die Beute, die sie suchen. Sie stellen sich vor, dass sie sich, wenn sie in dieses Amt gesetzt wären, anschließend mit Vergnügen ausruhen würden, und fühlen nicht die unersättliche Natur der Selbstsucht. Sie glauben aufrichtig, sie suchten die Ruhe, und suchen in Wirklichkeit nur die rastlose Bewegung.⁸⁸

Pascal attestiert diesem zweiten Trieb, er sei ein Atavismus der ersten menschlichen Natur, die er andeutungsweise mit dem Göttlichen in Verbindung bringt. Möchte man diese Einschätzung psychologisch auslesen, so formt sich hier das Bild eines Verlusts. Der Mensch, einst glücklich ruhend in Gott und nunmehr von diesem infolge seines Abfalls getrennt, vermag diesen unwiederbringlichen Verlust nur dadurch zu verwinden, dass er sich die Ruhe als Ziel seiner unentwegten Bemühungen setzt, es aber bei der bloßen Potentialität ihrer Verwirklichung belässt. Aktual ist er nicht im Besitz der Ruhe, skopiert sie allerdings insofern unentwegt an, als er alle Glücksversprechungen in eine zwar nicht gegenwärtige, jedoch nach seiner Vorstellung bald eintretende Ruhe projiziert. In dieser Hinsicht komplettiert der zweite verborgene Trieb den ersten. Er liefert dem Menschen den naheliegenden, jedoch in die Irre gehenden Rechtfertigungsgrund dafür, sich ständig der Zerstreuung und den Ablenkungen hinzugeben. Das Prinzip der Unbeständigkeit lässt sich demnach erst dann in Gänze verstehen, wenn man einsieht, dass sich die beiden scheinbar agonalen Triebe hinsichtlich der Verdrängungsdynamik vollständig ergänzen:

Und aus diesen beiden entgegengesetzten Trieben bildet sich in ihnen (*den Menschen, Anm. d. Verf.*) ein verworrener Vorsatz, der sich ihrem Einblick auf dem Grund ihrer Seele verbirgt, der sie dazu bewegt, Ruhe durch rastlose Bewegung anzustreben und sich stets bildlich vorzustellen, dass die Befriedigung, die sie gar nicht haben, auf sie zukommen werde, wenn sie sich dadurch, dass sie einige ins Auge gefasste Schwierigkeiten überwinden, das Tor zur Ruhe erschließen können.⁸⁹

Ohne eine Synthese der beiden Triebe ist deren Dynamisierung freilich nicht möglich. In dem hier in Rede stehenden Abschnitt der *Pensées* zeichnet sich der Mensch für deren Vermittlung verantwortlich. Es bildet sich nämlich in ihm der verworrene Vorsatz – einen Vorsatz, den er selbstverständlich nicht reflektiert und dessen Grundlagen ihm verborgen bleiben –, die agonalen Triebe trotz ihrer tiefen Diskrepanz zusammenzuführen. Auf diese Weise löst sich für ihn der Widerspruch zwischen dem Glück in der Ruhe und dem scheinbaren Verdrängungsglück der Zerstreuung in oberflächliches, gleichwohl fragiles

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid., S. 108-109.

Wohlgefallen auf. Der Mensch meint, allein mittels der Zerstreung ein noch ausstehendes Glück der Ruhe erreichen zu können. Hierbei handelt es sich jedoch um eine *phantasmatisch* konfigurierte Projektion eines glücksversprechenden Zustandes. Der Mensch gibt sich demnach mit einem bloßen, in die Zukunft projizierten Abbild des Glücks zufrieden. Solches gelingt ihm durch ein spezifisches Vermögen, das selbst wiederum einen gewichtigen Anteil an der menschlichen Unbeständigkeit hat – die Einbildung. »Diese hochmütige, der Vernunft feindliche Macht«⁹⁰ hat zufolge Pascals »im Menschen eine zweite Natur begründet«⁹¹, die dessen erste Natur entschieden kontrastiert. Bei ihr handelt es sich um die Natur der Unbeständigkeit, die sich auf die vernunftmäßig nicht begründbare Setzung von Werten versteht. Der Mensch hat dieses Vermögen insofern nötig, da es Vorgestelltes auf Grundlage permanenter Wertzuschreibungen mit Autorität und Bedeutung ausschmückt.⁹²

Sich etwas einzubilden bedeutet, ohne die Mühen der Vernunft Sinn zu generieren, der bedeutsam ist. Für Pascal stellt dies freilich eine fehlgeleitete Abkürzung dar, in der man sich letzten Endes verirrt, die aber kurzfristig den Schein des Glücks sowie die vermeintlich stabilen Ordnungen aufkommen lässt und in deren Folge sich Gewohnheiten allmählich herausbilden und zusehends verfestigen⁹³: »Die Einbildung gebietet über alles. Sie schafft die Schönheit, die Gerechtigkeit und das Glück, das in der Welt alles ist.«⁹⁴

Dieses Verhältnis, das die Einbildung zwischen dem Menschen und der Welt kreiert, ist ebenso maßlos wie unbeständig. So läßt sich bisweilen Zufälliges mit einer absoluten Bedeutsamkeit auf, und im selben Zuge wird das Höchste und Bedeutsamste – »wie etwa, wenn sie (*die Einbildung, Anm. d. Verf.*) von Gott spricht«⁹⁵ als das Geringfügigste eingestuft.⁹⁶ Damit wird freilich ersichtlich, dass die Einbildung an der Verdrängungsdynamik Anteil hat. Sie stellt nämlich die notwendige Vermittlungsinstanz zwischen den beiden agonalen Trieben dar und trägt dafür Sorge, dass das Glück, welches zufolge des zweiten verborgenen Triebes allein in der Ruhe liegt, in die Zerstreung projiziert werden kann.

⁹⁰ Ibid., 78/44-45/82-83, S. 77.

⁹¹ Ibid.

⁹² Vgl. hierzu Pascals Bemerkung über das Vermögen der Einbildung: »Wer verleiht Personen, Werken, Gesetzen, großen Herren Ansehen, wer zollt ihnen Achtung und Verehrung, wenn nicht dieses Einbildungsvermögen?« Ibid.

⁹³ Vgl. hierzu *ibid.*, 479/525-529/325, 408, 40, 57, 105, S. 248.

⁹⁴ Ibid., 78/44-45/82-83, S. 79.

⁹⁵ Ibid., 486/550-552/744, 84, 107, S. 253.

⁹⁶ Vgl. hierzu auch Eduard Zwierlein: »Stellenkommentar«, in Blaise Pascal: *Gedanken*, Suhrkamp, Berlin 2012, S. 303-304.

Denn auch die Einbildung erhält, darin gleicht sie der Zerstreuung, ihren Anstoß aus dem Unglück, dessen Empfinden der Mensch um jeden Preis vermeiden möchte:

Da die Natur uns in jedem Zustand stets unglücklich macht, stellen uns unsere Wünsche einen glücklichen Zustand vor, weil sie dem Zustand, in dem wir uns befinden, die Freuden des Zustands begeben, in dem wir uns nicht befinden. Und wenn wir bei diesen Freuden anlangen würden (*in der Ruhe, die der Mensch zufolge seines zweiten geheimen Triebes als wahrhaftes Glück ansieht, Anm. d. Verf.*), wären wir darum nicht glücklicher, denn wir hätten dann andere Wünsche, die diesem neuen Zustand entsprächen.⁹⁷

Der Mensch kompensiert die agonalen Kräfte, die ihn einer immanenten seelischen Spannung aussetzen, dadurch, dass er sie, wenn auch nur zum Schein, dank seiner Einbildungskraft ineinander überzuführen versteht. Triebfeder ist dabei das latente Unglück des Menschen, welches seiner Lage naturgemäß inhärent ist. Dieses Unglück, das sich immer dann aufdrängt, wenn er zur Ruhe kommt und in der Folge hiervon an seine eigene Existenz zu denken beginnt, kann er nicht überwinden. Er kann es jedoch verdrängen, wozu ihm die Zerstreuung dient. Zerstreuung ist selbst jedoch noch nicht mit dem Glück an sich gleichzusetzen; sie stellt lediglich die momentane Suspension des Unglücks dar. Jedoch lässt sich die Zerstreuung rechtfertigen und mit Sinn aufladen, indem man sie als notwendige Transfer-Instanz vorstellt, auf die letztlich die Ruhe und mit ihr das Glück folgen werden. In dieser zirkulären Dynamik bekommt also die Zerstreuung etwas vom Glanz des Ruhe-Glücks ab, wodurch sie als ein tatsächlicher Bestandteil des Glücks angesehen werden kann. Allerdings stellt sich mit dem Erreichen der vermeintlich glücksversprechenden Ruhe erneut die gedankliche Selbstkonfrontation ein, in deren Zuge sich dem Menschen wieder sein Unglück aufdrängt. Auf diese Weise hält die Einbildung, die quasi infinit Wunsch auf Wunsch türmt, die Zirkeldynamik (siehe Abbildung 1) beständig am Laufen und sorgt dafür, dass die Unbeständigkeit des Menschen immerzu im natürlichen Unglück seiner Existenz verhaftet bleibt. Daran zeigt sich, dass die Unbeständigkeit im Grunde als etwas zutiefst Statisches aufzufassen ist. Psychologisch interessant ist nun die Frage, wie sich diese Zirkeldynamik, die nur sich selbst hervorbringt, aufheben lässt. Wie sich zeigen wird, vermag allein die Langeweile ihr Sand ins Getriebe zu streuen.

⁹⁷ Pascal, 2016, 554/637-639/59, 109, S. 270.

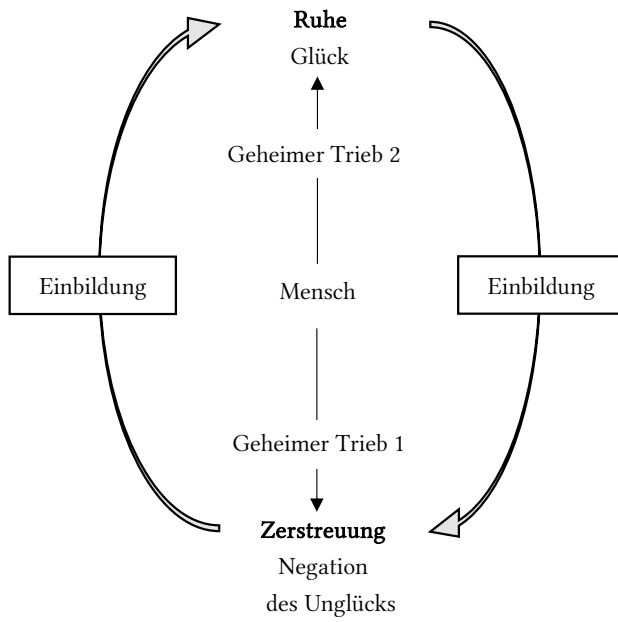


Abbildung 1: Erste Dimension der Zirkeldynamik (Psyche)

II.1.c *Conditio humana* II – Langeweile

Für Pascal erweist sich die menschlichen Unbeständigkeitsdynamik als ausweglos. Es ist ein gleichermaßen unumgängliches wie unerfüllbares Schicksal, das dem Menschen auf seiner Suche nach Glück zuteilwird. So scheint das menschliche Verhängnis darin zu bestehen, etwas Unauffindbares suchen zu müssen.⁹⁸ Jedoch entdeckt er auf dieser unmöglichen Suche nach Ruhe und Glück nicht nichts. Denn in ihr entsteht potentiell ein Wissen davon, was ihn als Menschen auszeichnet – dies ist, in Pascals Logik, vor allem sein *Elend* und sein *Tod*. Dass dieses Wissen zweifelsohne etwas Beunruhigendes an sich hat, zeigt sich in dem reflexhaften Verhalten, eben jene Momente zu suspendieren, die sich für das Heraufziehen solch schmerzhafter Einsichten verantwortlich zeichnen und die zufolge Pascals vor allem von der Ruhe verantwortet werden. Etwas Beunruhigendes liegt in der Ruhe, die doch als ein Versprechen des Glücks vorgestellt wurde. So provoziert die Ruhe einen erneuten Aufbruch in die Zerstreuung, die die akute (Un-) Ruhe beendet, indem sie eine noch ausstehende Ruhe durch die Geschäftigkeit hindurch anpeilt und mittels Aktivität zu verwirklichen sucht. Dieser Vorgang kann als eine Form psychischer Verdrängung gelesen werden, in der die Ruhe wie auch das Wissen um Tod und Elend in der eigenen Lage das impulsgebende Verdrängungsmoment abgeben, von dem die Zirkeldynamik nicht nur ausgeht, sondern auf das sie sich unweigerlich wieder hinarbeitet, nur um sich hiervon erneut abzustoßen. Den Impuls, den die Einsicht in Elend und Tod setzt, im Einzelnen zu verstehen, kann freilich nur dann gelingen, wenn man mit Pascal nachvollzieht, wie sich die Ruhe, die ja eigentlich in der Vorstellung des Menschen das Glück herbergen sollte, in Langeweile wandelt.

Ein wesentlicher Grund der Verbindung zwischen Ruhe und Tod findet sich in der menschlichen Natur: »Unsere Natur liegt in der Bewegung, die vollständige Ruhe ist der Tod.«⁹⁹ Diese Natur, die sich freilich durch eine seelische wie körperliche Dimension auszeichnet, erreicht zu Lebzeiten in keiner ihrer beiden Teilkomponenten einen

⁹⁸ Die Paradoxie dieses Zustands ist dem Menschen wesentlich zugehörig und dabei unhintergebar: »Wir sehnen uns nach der Wahrheit und finden in uns nichts als Ungewissheit. Wir suchen nach dem Glück und finden nur Elend und Tod. Wir sind unfähig, uns nicht nach der Wahrheit und nach dem Glück zu sehnen, und sind weder der Gewissheit noch des Glücks fähig. Dieses Verlangen ist uns sowohl hinterlassen worden, um uns zu strafen, als auch, um uns fühlen zu lassen, von welchem Ort wir abgefallen sind.« Ibid., 430/401/437, S. 235.

⁹⁹ Ibid., 554 *bis* /640-644/182, 129, 448, 159, 910, S. 271.

vollständigen Ruhepunkt. Solange der Mensch lebt, ist er in Bewegung und demzufolge zahlreichen Veränderungen unterworfen, sei es in gedanklicher, emotionaler, somatischer oder wahrnehmungsmäßiger Weise. Leben bedeutet, permanent auf die ein oder andere Weise in Bewegung zu sein. Der Tod als äußerste Möglichkeit des Lebens setzt dieser Bewegtheit ein irreversibles Ende. Nimmt man Pascal in dieser Hinsicht ernst und versucht gleichzeitig, die psychologische Tiefenstruktur des menschlichen Verhältnisses zu Tod und Ruhe im Lichte der Zirkeldynamik zu durchleuchten, so ergibt sich eine erste Schlussfolgerung: Die unentwegte Bewegtheit des Menschen birgt in sich eine zwangsläufige Sehnsucht nach Ruhe, vor der er jedoch gleichermaßen Angst empfindet, da diese Ruhe, denkt man sie sich in ihrer Absolutheit, geradezu die Negation des Lebens darstellt. Der Mensch begehrt also etwas, vor dem er sich zugleich ängstigt, da in diesem speziellen Fall das Begehrte – die vollständige Ruhe – die Aktivität des Begehrens und mit ihr das Leben schlechthin negiert. Darin besteht die psychologische Ambivalenz der Ruhe, die ihre eigentümliche Stellung in der Unbeständigkeitsdynamik erklärt.

In dieser Hinsicht lässt sich auch verstehen, weshalb es keine bloße Floskel ist, davon zu sprechen, dass der Anfang des Neubeginns, der auf den Abschied folgt, eine Art Zauber birgt, der zu leben hilft. Denn einzig mit dem immer wieder neu ansetzenden Aufbruch lässt sich die Ruhe, die gleichermaßen anzieht wie abstößt, in den Griff bekommen. Sie wird in derselben Weise auf Distanz gehalten wie auch in Besitz genommen, insofern sie, gleich der vor den Esel gespannten Karotte, lediglich als ein angepeilter, jedoch nie wirklich in Gänze realisierbarer Zustand dem Menschen vorschwebt. Deswegen ist für Pascal etwa auch die Freude über einen Misserfolg vollkommen nachvollziehbar. Denn das »Misserlingen einer Angelegenheit«¹⁰⁰ steht in einem tiefen Zusammenhang mit dem »Vorwand der Hoffnung«¹⁰¹, den man daraus ziehen kann. Deswegen »entzückt«¹⁰² zuweilen auch das Scheitern.

Der Verlust einer Sache stellt in dieser Logik geradezu ihren – gewiss nur vermeintlichen – Gewinn dar. So umgeht man den ernsthaften Versuch, sich auf die Ruhe einzulassen, wegen der Angst, die man vor ihr empfindet, gibt aber das Vorhaben an sich nicht auf, sondern verschiebt vielmehr den Fokus einzig auf die Potentialität der Ruhe, die immer wieder aufs Neue aufgeschoben, dadurch aber gerade auch aufgehoben wird, um ihrer

¹⁰⁰ Ibid., S. 270.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

auf eine Weise habhaft werden zu können, in der jedwede schmerzvolle Evidenz ausbleibt. Pascals lapidares Urteil über diesen Vorgang kann man in einem zentralen Paragraphen des *Zerstreuungs*-Konvoluts wiedererkennen: »Das ist alles, was die Menschen haben erfinden können, um sich glücklich zu machen.«¹⁰³ Es darf freilich jedoch nicht der Eindruck entstehen, Pascal vertrete etwa die Ansicht, der Mensch handle unvernünftig, wenn er den Aufbruch in Permanenz sucht, eben weil er es nicht versteht, sich auf die Ruhe einzulassen. Vielmehr, so schätzt er es ein, ist der menschlichen Lage eine zwingende Logik immanent, in deren Zuge es auf gewisse Weise höchst vernünftig erscheinen kann, eben jener Idee nachzujagen, die man sich selbst nicht nur auf den Rücken gebunden und ins Blickfeld gestellt hat, sondern bei der man auch dafür Sorge getragen hat, dass man sie nie wirklich erreichen kann.

Die Unerträglichkeit der Ruhe lässt sich gerade anhand des reflexiven Potentials erklären, das sie im Menschen aktiviert. In der Ruhe scheinen Gedankengänge und Empfindungen nicht nur möglich, sondern sogar unumgänglich zu sein, die wiederum nicht aufkommen, wenn Aktivität, Bewegung, Unruhe und dergleichen vorherrschen. Pascal formuliert hierzu eine Auflistung all jener beunruhigenden Evidenzen, die sich nur in der Ruhe entfalten können. So schreibt er in einem Abschnitt, der mit dem Titel *Langeweile* versehen ist:

Langeweile. Nichts ist dem Menschen so unerträglich, wie in einem Zustand vollkommener Ruhe zu sein, ohne Leidenschaften, ohne Angelegenheiten, ohne Zerstreuung, ohne Arbeits-eifer. Er fühlt dann sein Nichtsein, seine Verlassenheit, seine Unzulänglichkeit, seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht, seine Leere. Unverzüglich wird vom Grunde seiner Seele die Langeweile aufsteigen, die Schwärze, die Traurigkeit, der Kummer, der Verdruss, die Verzweiflung.¹⁰⁴

¹⁰³ Ibid., 177/136/139, S. 108.

¹⁰⁴ Ibid., 540/622/131, S. 267. Kant beschreibt in seiner *Anthropologie* Langeweile auf ähnliche Weise: »Wen nun endlich auch kein positiver Schmerz zur Tätigkeit anreizt, den wird allenfalls ein negativer, die lange Weile, als Leere an Empfindungen, die der an den Wechsel desselben gewöhnte Mensch in sich wahrnimmt, indem er den Lebenstrieb doch womit auszufüllen bestrebt ist, oft dermaßen affizieren, daß er eher etwas zu seinem Schaden, als gar nichts zu tun sich angetrieben fühlt.« Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2, Werkausgabe Band XII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, S. 553. Über das Verhältnis von Langeweile, Schmerz und Zeit in der *Anthropologie* Kants vgl. Damir Barbarić: »Die Langeweile: Ein Schlüssel zur Anthropologie Kants«, in: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Band IV: Sektionen XI-XIV, De Gruyter, Berlin 2001, S. 323-330. Vgl. ebenso ders.: »Zeit und Schmerz. Zur Anthropologie Kants«, in: Josef Rupitz, Elisabeth Schönberger und Cornelius Zehetner (Hrsg.): *Achtung vor Anthropologie. Interdisziplinäre Studien zum philosophischen Empirismus und zur transzendentalen Anthropologie*, Turia + Kant, Wien 1998, S. 304-312. Zu Kants *Anthropologie* und ihrer Stellung im Allgemeinen vgl. Michel Foucault: *Einführung in Kants Anthropologie*, Suhrkamp, Berlin 2010. Vgl. ebenso Gerd Irrlitz: *Kant Handbuch. Leben und Werk*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2010, S. 496-498. Irrlitz macht

Deutlich zu vernehmen ist der beunruhigende Zug, der zufolge Pascals gerade der Ruhe zukommt. Ist einmal alles vollkommen beiseitegeschafft, sind alle Vorhaben verwirklicht, die mit ihnen verbundenen Ziele erreicht und das Individuum in einen pausierenden Zustand eingetreten, kommen eine ganze Reihe an Gedankengängen und Empfindungen auf, die zunächst um den Verlust der gerade realisierten Ziele zu kreisen scheinen. Insbesondere verweisen die Empfindungen von Verlassenheit, Unzulänglichkeit, Abhängigkeit, Ohnmacht und Leere auf solch ein Fehlen des Ziels, auf das hin der Mensch sich in Bewegung setzen kann. In der dreiteiligen *Beschreibung des Menschen*, die im Kapitel über *Langeweile und wesentliche Eigenschaften des Menschen* zu finden ist, wird dieses psychische Dilemma annäherungsweise dargelegt, wenn auch die Ausführung hierbei höchst kryptisch bleibt: »Abhängigkeit, Verlangen nach Unabhängigkeit, Bedürfnisse.«¹⁰⁵

Die Abhängigkeit und das sie spiegelnde Verlangen nach Unabhängigkeit überkreuzen sich ständig in den Bedürfnissen, die die Menschen notgedrungen besitzen. Sich ihrer zu entledigen, indem man sie erfüllt, schafft zwar für einen Moment Unabhängigkeit, bestätigt zugleich aber auch die Tatsache, von ihnen und ihren immanenten Zielen fortwährend abhängig zu sein. Mit Blick auf das oben geschilderte Problem, das sich jenem aufdrängt, der ein Ziel erreicht hat und in der Ruhe angekommen ist, die er sich als glücksversprechende Belohnung seiner Aktivität ausmalte, ergibt sich dabei folgendes Dilemma: Angeht in der Ruhe muss er feststellen, dass ihn die temporäre Unabhängigkeit, die er erreicht hat, keineswegs erfüllt und sich nicht jenes Glück einstellt, das hierbei als Resultat erhofft wurde. Das Gefühl der Verlassenheit rekurriert in diesem Zusammenhang auf den Umstand, nicht mehr beschäftigt zu sein, während die Unzulänglichkeit darin zum Tragen kommt, dass das Glück, welches mit einer bestimmten Tätigkeit bezweckt wurde, schlichtweg ausbleibt. Dahingehend sind der Mensch und seine zahlreichen Aktivitäten, wie

deutlich, dass die *Anthropologie*, gerade in ihrer Deutung des Unlust-Lust-Verhältnisses, welches zentral für das in ihr dargelegte Langeweile-Verständnis ist, durch Kants Lektüre der *Gedanken über die Natur des Vergnügens* des Pietro Verri geprägt ist. Vgl. hierzu Pietro Verri: *Gedanken über die Natur des Vergnügens*, Weygandsche Handlung, Leipzig 1777. Arthur Schopenhauer wird in *Die Welt als Wille und Vorstellung* das Verhältnis von Langeweile und Schmerz als eine grundlegende Pendelbewegung des menschlichen Lebens interpretieren: »Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind. Dieses hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß, nachdem der Mensch alle Leiden und Quaaalen in die Hölle versetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langeweile.« Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II*, hrsg. v. Ludger Lütkehaus, DTV, München 2008, S. 407. Zu Schopenhauers Langeweile-Verständnis vgl. auch Roswitha Dörendahl: »Über die Bedeutung der Langeweile in Schopenhauers erstem Band der Welt als ›Wille und Vorstellung‹«, in: *Schopenhauer-Jahrbuch 2001*, Band 82, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, S. 11-29.

¹⁰⁵ Pascal 2016, 113/78/126, S. 88.

immer sie konturiert sind und welche Ziele sie auch anpeilen, für Pascal unzulänglich konstituiert. Angesichts dieser ausweglosen Lage – nämlich »dasjenige auf einem Weg haben zu wollen, was man nur auf einem anderen haben kann«¹⁰⁶ – wird sich freilich ein Gefühl der Ohnmacht aufdrängen, die sich in den metaphysischen Begriffen der *Leere* und des *Nichts* verdichtet.

Einzig die scheuklappenartige Zukunftsorientierung kompensiert die empfundene Leere in der gegenwärtigen (Un-) Ruhe. Pascal bemerkt in diesem Zusammenhang, dass der Mensch es nicht versteht, sich primär an die Gegenwart zu halten, und immer schon darauf aus ist, »die Zukunft vorweg[zunehmen] [...]«. ¹⁰⁷ Die Gegenwart, für Pascal in temporaler Hinsicht das Äquivalent zur Ruhe¹⁰⁸, ist für das Glücksbestreben nur als Vehikel einer Zukunftsprojektion von Belang. Ihr kontinuierliches Fortbestehen als präsenste Gegenwart, der man nicht zu entfliehen vermag, scheint für den Menschen wegen der durch sie hervorgerufenen reflexiven Selbstbegegnung hingegen als etwas aufgefasst zu werden, das vor allem bedrängt und dahingehend dazu drängt, darüber hinwegzuschreiten, hin in eine – vermeintlich – bessere Zukunft. Den psychologischen Grund für den Zwang, sich selbst permanent voraus sein zu müssen, verortet Pascal entsprechend im Schmerz, den das Bei-sich-Sein generiert. Menschen neigen dazu, ihre Augen vor der Gegenwart, vor dem, was gegenwärtig ist, zu verschließen, eben weil »die Gegenwart uns für gewöhnlich verletzt.«¹⁰⁹ Ist sie schön, so stellt sich eine gewisse Melancholie¹¹⁰, ein

¹⁰⁶ Ibid., 91/58/332, S. 82.

¹⁰⁷ Ibid., 80/47/172, S. 80.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu Zwierlein, 2012, S. 335.

¹⁰⁹ Pascal, 2016, 80/47/172, S. 80.

¹¹⁰ Einen philosophiegeschichtlichen Überblick über die Melancholie bietet Lászlo F. Földényi: *Melancholie*, Matthes & Seitz, Berlin 2004. Für einen Einstieg in das Themenfeld der Melancholie eignet sich ebenfalls die Textzusammenstellung von Lutz Walther (Hrsg.): *Melancholie*, Reclam Verlag Leipzig, Leipzig 1999. Die Verschränkung von geistesgeschichtlichen und kunsthistorischen Einflüssen und Entwicklungslinien der Melancholietradition wird in dem Ausstellungsband von Jean Clair dargelegt. Vgl. hierfür Jean Clair (Hrsg.): *Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst*, Hatje Cantz, Ostfildern 2005. Dort wird ebenfalls der antike Melancholiebegriff überblicksweise vorgestellt. Vgl. hierzu Paul Demont: »Der antike Melancholiebegriff: von der Krankheit zum Temperament«, in: Jean Clair (Hrsg.): *Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst*, Hatje Cantz, Ostfildern 2005, S. 34-37. Für eine Vertiefung dieses Themenfeldes ist eine Beschäftigung mit der Studie von Klibansky und Saxl unerlässlich. Vgl. hierfür Raymond Klibansky und Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992. Klibansky und Saxl gehen auch auf den wirkungsgeschichtlich zentralen Abschnitt *Problem XXX, 1 der Problemata physica* ein, einem nacharistotelischen Text, der maßgeblich für die Verbindung des Geniegedankens mit Melancholie und Wahnsinn mitverantwortlich ist. Vgl. für den Quellentext Aristoteles: *Problemata Physica*, übers. v. Hellmut Flashar, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. Ernst Grumach, Band 19, Akademie Verlag, Berlin 1962. Diese »Monographie der schwarzen Galle« (Klibansky und Saxl, 1992, S. 76.) soll jedoch im Folgenden nicht weiter vertieft werden, da sich zwar vordergründig besehene Parallelen zwischen Langeweile und Melancholie ausmachen lassen, diese jedoch vor dem Hintergrund der pascalschen Anthropologie nur schwerlich nachgezeichnet werden können.

Schmerz und ein Trübsal ein, weil sie vergeht und das Schöne der Vergangenheit überantwortet, so dass es jetzt gleich schon nicht mehr sein wird. Ist sie es nicht, so ist es schwer, ihr ins Auge zu blicken, und dies gelingt vor allem dann, wenn sie im Lichte einer selbstkomponierten Zukunftsvorstellung betrachtet wird, in die man ein Glücksversprechen gelegt hat, um dessentwillen man sich dazu durchringt, »sie wegen der Zukunft zu ertragen [...]«.¹¹¹

Die Gegenwart scheint in dieser Perspektive der unliebsame Preis für eine Zukunft zu sein, an deren immanenter Potentialität man allein Freude empfinden kann. Sobald die noch ausstehende Zukunft jedoch gegenwärtig wird, richtet sich der Blick des Menschen erneut zuungunsten dieser nunmehr Gegenwart gewordenen Zukunft auf eine neue, noch ausstehende Zeit, die als bloße Projektionsfläche einen neuen Vorwand der Hoffnungen bereitstellt. Pascal schließt den Gedanken:

Wir denken fast gar nicht an die Gegenwart, und wenn wir an sie denken, so nur darum, aus ihr das Licht zu ziehen und damit über die Zukunft zu verfügen. Die Gegenwart ist nie unser Ziel. (*In der verwendeten Übersetzung ist an dieser Stelle der folgende Satz der französischen Ausgabe nicht angegeben, Anm. d. Verf.: »Le passé et le présent sont nos moyens, le seul avenir est notre fin.«* *In der Übersetzung von Kunzmann: »Die Vergangenheit und die Gegenwart sind unsere Mittel; allein die Zukunft ist unser Ziel.«*) Daher leben wir nie, sondern hoffen darauf, zu leben, und da wir allzeit verfügen, glücklich zu sein, ist es unvermeidlich, dass wir es nie sind.¹¹²

Mit der Beschreibung dieses sich permanent wiederholenden, zwanghaften Springens in die Zukunft trifft Pascal den zeitlichen Kern der zirkulären Verdrängungsdynamik. Psychologisch auffällig dabei ist, dass hier der Vorstellung einer möglichen, zukünftigen Gegenwart größeres Gewicht beigemessen wird als der erlebten Gegenwart selbst. Die

Dies aus dem Grund, da die antike aristotelische Melancholietradition vor allem auf die grundlegend somatisch konzipierte Säftelehre und dort auf die sog. schwarze Galle rekurriert, während Pascal vor einem religiösen Hintergrund psychologisch und ontologisch argumentiert. Deswegen wird auch in dem Aristoteles-Kapitel zur Muße von ihr nicht die Rede sein. Es sei dennoch auf diese Traditionslinie verwiesen, die sich neben dem Mittelalter auch in der Neuzeit weiter ausgebreitet hat. Vgl. hierzu als weiteren Quellentext Robert Burton: *The Anatomy of Melancholy*, 3 vol, Dent-Dutton, London/New York 1968. Mit Blick auf das 20. Jahrhundert ist insbesondere Benjamins Trauerspielbuch als Referenzpunkt zu nennen, in welchem ebenfalls auf das *Problem XXX,1* der *Problemata physica* verwiesen wird. Vgl. hierzu Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, S. 127. Die Verbindung zwischen moderner, mittelalterlicher und antiker Melancholietradition wird ferner von Theunissen herausgestellt. Vgl. hierzu Michael Theunissen: *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, De Gruyter, Berlin/New York 1996. Neben dieser Traditionslinie wurde der Begriff von Freud auch in die Psychoanalyse mitaufgenommen. Vgl. hierfür Sigmund Freud: »Trauer und Melancholie (1917)«, in: Ders.: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Fischer, Frankfurt am Main 1992, S. 171-189.

¹¹¹ Pascal, 2016, 80/47/172, S. 80.

¹¹² Ibid. Für die in Klammer angegebene Übersetzung von Ulrich Kunzmann vgl. Pascal, 2012, S. 83. Vgl. für den französischen Originaltext Pascal, 2003, S. 110.

Gegenwart und mit ihr die Ruhe schmerzen den Menschen aufgrund der negativen Emotionen und Einsichten, die sich in ihr einstellen. Der Schmerz allein ist aber nicht der einzige und vielleicht auch nicht einmal der entscheidende Impuls, weswegen der Mensch den kontinuierlichen Drang verspürt, sich selbst immer schon voraus sein zu müssen, um die Projektion einer einträchtigen Selbstbegegnung in einer noch ausstehenden Ruhe aufrechterhalten zu können. Es scheint sich nämlich anzudeuten, dass in diesem Fall gerade die Langeweile respektive das Bedürfnis, sie zu vertreiben, das zentrale *Movens* der unilateralen Zukunfts-Orientierung abgeben. Langeweile, so heißt es in den *Pensées*, steigt unverzüglich vom Grund der Seele auf, wenn die Ruhe und mit ihr die Gegenwart aufgrund all der Empfindungen und Evidenzen, die sich in ihr manifestieren, zu etwas zutiefst Beunruhigendem werden. Das Beunruhigende ist in diesem Fall, dass es der erlebten Gegenwart an einer Zukunft mangelt, die die Gegenwart mit dem Glanz künftiger Bedeutsamkeit versehen könnte. Ohne eine glücksversprechende Zukunft verblasst das gegenwärtige Jetzt und verliert zusehends an Kontur, weswegen auch der Eindruck entstehen kann, man sei in diesem Gegenwartsmoment festgesetzt. Diese Festsetzung in der Gegenwart, die formal gesehen den temporalen Sinn der Langeweile konstituiert, ist jedoch für den Menschen zutiefst problematisch, da wiederum die Gegenwart mit ihren deprimierenden Evidenzen als eine Manifestation des Unglücks angesehen werden kann und sich diese Einsichten in der Langeweile *peu à peu* in einer stimmungsmäßigen Gemengelage aus Traurigkeit, Kummer, Verdruss und Verzweiflung verdichten.

Der Mensch verortet das Glück in der Ruhe, die nur dann wirklich werden kann, sofern sie auch gegenwärtig wird. Diese Gegenwart ist dem Menschen jedoch unerträglich, weshalb er dazu übergegangen ist, die Ruhe mittels seiner Einbildung in einer Zukunft zu verorten, zu der er allein – so stellt er es sich vor – mittels vielfältiger Formen der Aktivität wird gelangen können. So werden die Ruhe und das Glück mehr und mehr zu bloßen *Phantasmata*, von denen besessen zu sein der Mensch nicht lassen kann, sofern er sich nicht mit seinem Unglück konfrontieren möchte. Eben dieses Dilemma reproduziert sich *ad infinitum*, solange die zugrundeliegende Zirkeldynamik nicht unterbrochen wird. Kaum ist die projektierte Ruhe erreicht, kippt sie durch die negativen Begleiterscheinungen, die sie hervorruft, in eine erneute, von Intentionalität besessene Aktivität, die auf der irrigen Annahme eines abermals notwendig werdenden Ruheaufschubs basiert. Solange diese Dynamik Bestand hat, ist anstelle des Glücks lediglich die Negation des Unglücks gesetzt – d. i. in diesem Fall: der bloße Anschein des Glücks –, dessen Preis die permanent

notwendige Flucht vor der Langeweile und der Gegenwart ist, aus denen sich die Drohkulisse des menschlichen Unglücks erhebt. Eine einfache Lösung für diesen Sog, in den die Psyche gerät, lässt sich nicht ausmachen. Der Ratschlag, der Pyrrhus zuteilwurde und den Pascal von Montaigne aufgreift, »sich die Ruhe zu gönnen, die zu suchen er durch so viele Strapazen ging«¹¹³, ist dabei so naheliegend wie aussichtslos. Pascal spricht den Menschen prinzipiell das Vermögen ab, sich wahrhaft der Muße und der Ruhe hingeben zu können. Was bleibt, ist die Flucht in die Zerstreuung, derer man die Verantwortung hinsichtlich der eigenen Hoffnungen überträgt, gleichwohl man sich hiermit selbst betrügt.¹¹⁴

Der Rat, glücklich zu sein und die Ruhe aufzusuchen, zielt also nicht nur ins Leere, sondern er exponiert ebenfalls die ausweglose Lage des Menschen, dem aufgrund seiner rein phantasmatischen Bezugnahme auf das Glück Gegenwart und Ruhe unerträglich sind – es hieße nämlich, ihm eine Unmöglichkeit raten. Dennoch verweist dieser Wink und die weiterführenden Gedanken Pascals implizit auf den einzigen Weg, durch den sich die Zirkeldynamik eventuell unterbrechen, mithin sogar überwinden ließe. Zwei Einsichten stellen hierfür die nötigen Vorbedingungen dar. Zum einen muss man die Natur des Menschen verstanden haben, was in diesem Zusammenhang bedeutet anzuerkennen, dass der Mensch eine »eigentümliche [...] Veranlagung«¹¹⁵ besitzt, die ihn trotz seines gegenteiligen Anliegens immerzu auf die Langeweile und das Unglück, das er in ihr vermutet, zutreibt. Entsprechend hierzu gilt es ebenfalls zu sehen, dass die durchaus nachvollziehbare Flucht vor der Langeweile in die Zerstreuung der zirkulären Psychodynamik jenes Effet verleiht, ohne welches die Dynamik nicht in konstanter Bewegung bliebe. Folglich lässt sich die Zirkulation der Dynamik allein dadurch unterbinden, dass man dem

¹¹³ Pascal, 2016, 177/136/139, S. 109. Vgl. auch Michel de Montaigne: *Essais*, 42, übers. v. Hans Stillet, Eichborn, Frankfurt am Main 1998, S. 137.

¹¹⁴ Pascal schreibt über diesen Vorgang einer in die Irre gehenden Suche nach Glück in der Zerstreuung: »Daher vermeiden die Menschen, die von Natur aus ihre Lage wahrnehmen, nichts so sehr wie die Ruhe; sie lassen nichts unerprobt, um die Aufregung zu suchen. Deshalb geht man fehl, wenn man sie tadelt; ihre Schuld besteht nicht darin, daß sie den Tumult suchen. Wenn sie ihn nur als eine Zerstreuung suchten! Doch das Übel besteht darin, daß sie ihn aufsuchen, als sollte der Besitz der Dinge, um die sie sich bemühen, sie wirklich glücklich machen [...].« Pascal, 2012, S. 75. Descartes erwähnt in seiner Schrift *Die Leidenschaften der Seele* einen Gedanken (Artikel 67. *Der Widerwille, der Verdruß und die Heiterkeit*), der eine gewisse Ähnlichkeit zu Pascals Langeweile-Verständnis aufweist. So merkt er an, dass ein zu langes Andauern des Guten – man könnte in Pascals Worte auch von Glück bzw. Ruhe sprechen – Langeweile erzeugt: »Bisweilen verursacht die Andauer des Guten Langeweile oder Widerwillen, wohingegen sie beim Bösen die Trauer vermindert. Schließlich entsteht aus vergangenem Guten Verdruß, welcher eine Art Trauer ist [...].« René Descartes: *Die Leidenschaften der Seele*, übers. und hrsg. v. Klaus Hammacher, Meiner, Hamburg 1996, S. 105. Für eine ebenfalls neuzeitliche Einschätzung der Langeweile vgl. Jacourts Eintrag in Diderots *Enzyklopädie*. Louis de Jacourt: »Langeweile«, in: *Diderots Enzyklopädie. Mit Kupferstichen aus den Tafelbänden*, hrsg. v. Anette Selg und Rainer Wieland, die andere Bibliothek, Berlin 2013, S. 270-272.

¹¹⁵ Pascal, 2016, 177/136/139, S. 109.

Zerstreuungs-Impuls, der die Flucht vor der Langeweile einleitet, *nicht* nachgibt. Der Rat-schlag kann also nicht lauten, sich angesichts von Unruhe und Langeweile einfach zu be-ruhigen und glücklich zu sein – was eine Unmöglichkeit wäre –, sondern sich vielmehr explizit *in* die Langeweile zu begeben und an ihr festzuhalten. Pascal gibt die Schwierigkeit dieses Unterfangens unumwunden zu, macht aber auch deutlich, dass hierin die einzige Möglichkeit besteht, der Verdrängungsdynamik Sand ins Getriebe zu streuen. In einem Fragment über das *Elend* kommt – erstaunlich genug – eben dieses Hoffnungsmoment zur Sprache, das nicht, wie vermutet werden könnte, außerhalb, sondern gerade *in* der Langeweile zu finden ist:

Elend. Die einzige Sache, die uns über unser Elend hinwegtröstet, ist die Zerstreuung, und doch ist sie unser größtes Elend. Denn sie ist es, die uns grundsätzlich davon abhält, über uns nachzudenken, und die bewirkt, dass wir uns unmerklich verlieren. Ohne sie würden wir uns langweilen, und diese Langeweile würde uns dazu veranlassen, ein verlässlicheres Mittel zu suchen, um aus ihr auszubrechen, die Zerstreuung aber vertreibt uns die Zeit und bewirkt, dass wir unmerklich beim Tod anlangen.¹¹⁶

Handelt man entsprechend der naheliegenden, jedoch irrigen Annahme, in der Zerstreuung etwas Größeres zu erblicken, als sie ist, überantwortet man sich *nolens volens* dem Elend, das mit der ständigen Suche nach dem unerreichbaren Glück einhergeht. Dies aus zwei Gründen: Der offensichtliche Grund besteht darin, dass man etwas in Besitz nehmen möchte – das Glück –, was man auf diesem Weg niemals erreichen kann. Der zweite Grund ist subtiler, jedoch nicht weniger relevant: Wer permanent auf die Zerstreuung setzt, unterbindet damit zugleich ein Aufkommen der Langeweile. Solch eine Suspension der Langeweile stellt freilich die naheliegende Verhaltensweise dar, da gerade in ihr die beunruhigende, an den Tod gemahnende Empfindung virulent wird, in einer leeren Gegenwart gefangen zu sein, die einer Zukunft ermangelt.¹¹⁷ In solch einer Situation wird der Mensch gewissermaßen in den Grenzbereich seiner eigenen Existenz gezwungen, insofern sich mit dem Eindruck einer abwesenden Zukunft dasjenige versagt, um dessen Willen er für gewöhnlich lebt und, dies ist eminent bedeutsam, von dem ausgehend er seiner Gegenwart Sinn zuspricht. Das positive Gegenstück dieses Erstarrens in der Gegenwart ist jedoch, dass der Mensch damit unweigerlich auf die Gegenwart und insbesondere auf die Abwesenheit eines etwaigen Sinns aufmerksam wird. Darin scheint für Pascal

¹¹⁶ Ibid., 443/414/171, S. 237.

¹¹⁷ Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Rede von der *tödlichen Langeweile* oder an den Umstand, das etwas *sterbenslangweilig* ist.

gerade der erste und zugleich wichtigste psychologische Gewinn der Langeweile zu bestehen, den der Mensch auf keine andere Weise in Besitz bringen kann: Mit ihr findet er einen eigentümlich negativen, aber zugleich auch unverstellten Zugriff auf seine eigene Gegenwart. In diesem Zugriff, der sich in der Langeweile erschließt, manifestiert sich das gesamte Elend seiner Lage. Affirmiert er diese bedrückende Langeweile und untersagt sich jedwede Möglichkeit, ihr mittels Zerstreuung zu entfliehen, erfasst er nicht nur seine eigene Existenz in all ihrem Elend, sondern bringt mit dieser Affirmation der Langeweile gerade die Zirkeldynamik, die sein Elend gleichermaßen am Laufen hielt wie sie es auch vor ihm verbarg, zum Erliegen. Entscheidend ist demnach, dass nur mit einer Bejahung der Langeweile die Langeweile, die als wesentlicher Grund der Flucht in die Zerstreuung und Movens der Verdrängungsdynamik verstanden werden muss, überwunden werden kann. Pascals *Psychologie der Langeweile* hat mit dieser Einsicht ihren höchsten Punkt erreicht, der zugleich an der tiefsten Stelle der menschlichen Seele ansetzt.

II.1.d Conditio humana III – Unruhe

Die Ruhe, die in der Vorstellung des Menschen einen ideellen Ort der Glückseligkeit abgibt, wird zusehends von Unruhe erfüllt und droht in der Folge an den Ansprüchen zu zerbrechen, die permanent an sie gestellt werden. Ruhe wird in diesem Sinne von einer tiefen Unruhe nicht nur unterwandert, sondern es bahnt sich sogar *peu à peu* ihre Absetzung an – die Ruhe wird in sich unruhig und verwandelt sich in Unruhe.¹¹⁸ Diese Einschätzung mag verwundern, da sich gerade mit der Affirmation der Langeweile eine prinzipielle Möglichkeit eröffnet, die rastlose Zirkulation der Verdrängungsdynamik zum Erliegen zu bringen. Der Langeweile ist ein dialektisches Prinzip immanent, demzufolge sie gleichermaßen die Fluchtdynamik am Laufen hält wie sie auch den Schlüssel bereithält, mit dem allein sich »das Tor zur Ruhe«¹¹⁹ öffnen lässt. Weshalb es jedoch nicht ohne Weiteres zu dieser Affirmation kommen kann, liegt an einem entscheidenden Faktor, der der menschlichen Psyche eigen ist: der »Macht der Gewohnheit«¹²⁰, die der Seele ihre

¹¹⁸ Vgl. zu diesem Paradigmenwechsel Ralf Konersmann: *Die Unruhe der Welt*, Fischer, Frankfurt am Main 2015, S. 223.

¹¹⁹ Pascal, 2016, 177/136/139, S. 109.

¹²⁰ *Ibid.*, 552/634/97, S. 269.

Bestimmtheit verleiht. Denn gerade die Gewohnheit trägt nach Pascal dafür Sorge, dass sich die Bedeutung der durch die Vorstellung aufgeladenen Zerstreuung verfestigt. So stürzt sich der Mensch in die Zerstreuung, als ob sie das Glück in ihrem Innersten bereithielte, und gleichwohl er mit dieser Hoffnung in die Irre geht, kann er nicht von dieser Gewohnheit lassen, die ihm zur zweiten Natur wurde.¹²¹

Man begreift diesen Prozess, wenn man sich Pascals Bild der menschlichen Natur gegenwärtigt. Es ist wesentlich für seine Natur, dass der Mensch sie tendenziell nicht versteht bzw. missversteht. So erkennt der Zerstreuungssüchtige sich selbst und seine Natur nicht, weil er nicht die zirkuläre Dynamik sieht, die sein Tun auf versteckte Weise antreibt. Aufgrund der Macht der Gewohnheit glaubt er an den positiven Effekt seines Handelns. Aber auch jene strenge und für die Dynamiken der Psyche blinde Moral, die dem Menschen seine Zerstreuungswut vorwirft und ihn dafür tadelt, dass er all sein Hoffen einem selbstgeschaffenen *Phantasma* anvertraut, verkennt auf fundamentale Weise die menschliche Natur, die sie doch so scharf zu kritisieren sich herausnimmt. Ihre Uneinsichtigkeit ist allerdings anders konfiguriert als jene des Vergnügungs- und Zerstreuungssüchtigen. Wäre sie nämlich sensibel für die Ambivalenzen und Feinheiten der menschlichen Psyche, würde sie berücksichtigen, dass sich der Mensch keineswegs anders verhalten kann, als sich rastlos in die Unruhe und die Zerstreuung zu begeben, weil ihn bei alledem die Gewohnheit leitet, die ihm zur zweiten Natur wurde. Gerade die Unruhe ist dem Menschen zur Gewohnheit und damit zu einer zweiten Natur geworden, die er nicht einfach überwinden und hinter sich lassen kann gleich einem Mantel, den man nach Belieben aus- und anzieht. In jedweden Handlungen ist sie präsent und sie stellt das durch die Gewöhnung an die Flucht vor der Langeweile entstandene und nunmehr fest etablierte, verfestigte Wirkungsprinzip der menschlichen Seele dar. Im Abschnitt zu den *Widersprüchlichkeiten* stellt Pascal diesen Punkt gesondert heraus und betont zugleich die destruktive Kapazität, die der Gewohnheit zwingend immanent sein muss: »Die Gewohnheit ist eine zweite Natur, die die erste zerstört.«¹²² Für die Logik der Verdrängungsdynamik ist das

¹²¹ Vgl. Pascal, 2012, S. 75.

¹²² Pascal, 2016, 159/126/93, S. 99. Vor einem aristotelischen Hintergrund besehen klingt es gewiss befremdlich, davon zu sprechen, dass die erste Natur durch die Gewohnheit, die die zweite Natur bildet, zerstört werden könne. Für Aristoteles ist gerade die erste Natur dasjenige, was unveränderbar ist, und allein die zweite Natur lässt einen Einfluss zu, weswegen auch sie – im Gegensatz zu der ersten Natur – eine ethische Relevanz besitzt. Pascal sieht dies freilich anders, eben weil er die erste Natur des Menschen in eine Relation mit dessen göttlichen Ursprung setzt und dabei davon ausgeht, dass diesem Ursprung ein in irdischer Hinsicht irreversibler Verlust immanent ist. Die einstige, unmittelbare Beziehung zu Gott hat der Mensch mit dem Übertreten des göttlichen Gebots eingeübt, wodurch seine erste Natur in gewisser Weise fragil wurde.

destruktive Vermögen der Gewohnheit eminent wichtig. Denn wenn man, noch gänzlich unmetaphysisch und rein psychologisch gesprochen, die Ruhe als eine erste Natur begreift – sie ist in der Logik der zirkulären Verdrängungsdynamik Anfangs- wie auch Endpunkt, ist gleichermaßen gewünschtes Ziel wie auch Ursache der Flucht –, wird mit dem Einbruch der Gewohnheit die Frage virulent, in welcher Form sich die Dynamik verändert, wenn der Mensch sich allmählich an ihren Umschwung gewöhnt.

Indem die Gewohnheit die erste Natur destruiert, stellt sie die zirkuläre Psychodynamik von Ruhe und Unruhe irreversibel von ihrem Kopf her auf die Füße. Während nämlich zu Beginn die Ruhe und damit das Glück den Anfangs- wie auch Endpunkt der Dynamik darstellten – die freilich der Mensch wegen seiner Veranlagung für die Langeweile nicht ertragen konnte –, transformiert sich nun die Unruhe selbst, d. h. die rastlose Zerstreung, die Jagd, die permanente Erfahrung des Neuen und Unbekannten, die allesamt ehemals lediglich als Mittel dienten, zum eigentlichen Zweck der Dynamik, auf welchen die Bewegung hinausläuft und von dem sie sich wieder abstößt:

Das ist der Zustand, in dem die Menschen sich heute befinden. Von ihrer ersten Natur verbleibt ihnen irgendein ohnmächtiger Trieb nach Glück (*d. i. der Instinkt, das Glück in der Ruhe zu suchen, Anm. d. Verf.*), und sie sind in das mehrfache Elend ihrer Verblendung und ihrer Begierde eingetaucht, die zu ihrer zweiten Natur geworden ist.¹²³

Ist dieser Umbruch einmal vollzogen, also die Unruhe an die Stelle von Ruhe getreten, erweist sich jedwede Form eindimensionaler Moralkritik als vergeblich, da sich der Zerstreungstrieb mit Blick auf die zweite Natur des Menschen als vollkommen adäquate Verhaltensform erweist. Dem Menschen sind Unruhe und Zerstreung damit zu jenem Weg geworden, auf den er sich in seiner Suche nach Glück begibt. In dieser Psycho-Logik ist somit die einseitige Bezugnahme auf die Unruhe zu einer maßgebenden »Lebensform«¹²⁴ geworden, weswegen sie nicht als eine bloße moralische »Erscheinungsweise des Irrtums«¹²⁵ verstanden werden kann. Zufolge Pascals ist dieser Prinzipienwechsel für die

Damit stellt sich freilich die Frage, ob Pascals Begriff der ersten Natur überhaupt die Natur des Menschen oder nicht eher dessen Ursprungswesen bezeichnet, und dieses Verhältnis zum eigenen Ursprung kann, etwa durch die Gewohnheit, verändert, mithin zerstört werden – so zumindest die Befürchtung Pascals. Aus diesem Grund ist Pascals Grundhaltung gegenüber dem Leben derart asketisch ausformuliert, und insofern vermag er es auch nicht, etwas Wesentliches in der *zweiten Natur* des Menschen, in der tradierten Sittlichkeit, zu erblicken – sie kann niemals jenen Verlust ausgleichen, durch den die erste Natur des Menschen unweigerlich vorgeprägt ist.

¹²³ Ibid., 200/149/430, S. 119.

¹²⁴ Konersmann, 2015, S. 229.

¹²⁵ Ibid.

Geschichte der Menschheit von weitreichender Bedeutung.¹²⁶ In psychologischer Hinsicht ist dabei jedoch vor allem relevant, dass sich hiermit die Suche nach einer »rastlose[n] Bewegung«¹²⁷ der Psyche als erstes seelisches Prinzip und oberste Begierde erweist. Diese Suche ist ihm so sehr zur zweiten Natur geworden, dass sich der Mensch nur noch, und wenn überhaupt, dann sporadisch, um das ursprüngliche Glücksversprechen der Ruhe bekümmert – nämlich in Form eines verformten Atavismus der ersten Natur, von der nur noch ein unbestimmter Trieb nach Glück verblieben ist. So ist der Instinkt, der den Menschen dazu brachte, zumindest in seiner Vorstellung das Glück in der Ruhe zu verorten, im Zuge der Gewöhnung, wie es Pascal beschreibt, ohnmächtig und machtlos geworden. Das Glück verschiebt sich also mehr und mehr in die Unruhe, die sich unter Zuhilfenahme der Zerstreuung selbstbestimmt generieren lässt. Dergestalt besitzt der Mensch immer ein probates Mittel dafür, sich in einen kurzfristigen Zustand des Glücks zu versetzen, ohne sich dabei auf die aussichtslose Bestrebung kaprizieren zu müssen, erst jenseits der Zerstreuung das langersehnte Glück und die Ruhe in Besitz nehmen zu können:

Der Mann, wie sehr er auch von Traurigkeit erfüllt sein mag, wird, wenn man ihn dafür gewinnen kann, sich auf irgendeine Zerstreuung einzulassen, während dieser Zeit glücklich sein. Und der Mann, so glücklich er auch sein mag, wird, wenn er nicht zerstreut und von irgendeiner Leidenschaft oder irgendeinem Vergnügen ausgefüllt wird, das verhindert, dass sich Langeweile ausbreitet, bekümmert und unglücklich sein. Ohne Zerstreuung gibt es keine Freude. Mit Zerstreuung gibt es keine Traurigkeit.¹²⁸

Die Attraktivität dieser Formel besteht gewiss in ihrer Einfachheit, weswegen sie nach Pascal dem Menschen zur folgenschweren Gewohnheit werden musste. Im Ergebnis führt dies dazu, dass das Glück, welches sich in der ehemals gesuchten Ruhe tendenziell entzog und als etwas Ephemeres erwies, nunmehr selbstständig herbeigeführt werden kann. In diesem zweiten Stadium der dynamischen Zirkulation zwischen Unruhe und Ruhe dient letztere und mit ihr auch die Langeweile lediglich als Zäsur und damit als Zweckmittel, die für die Zerstreuung notwendige Abwechslung mit hervorzurufen, ohne die auch die interessanteste Tätigkeit irgendwann einmal langweilig werden würde. Der Preis dieser Verschiebung besteht jedoch darin, dass in dialektischer Hinsicht keine Möglichkeit mehr besteht, die Zirkulation in irgendeiner Form anzuhalten. Dass sich die Affirmation des angepeilten Ziels – die Unruhe als ein Versprechen des Glücks – aufgrund seiner

¹²⁶ Vgl. hierzu das folgende Kapitel: II.2 Die Geschichtlichkeit der Langeweile.

¹²⁷ Pascal, 2016, 177/136/139, S. 108.

¹²⁸ *Ibid.*, S. 110.

instabilen Vielgestaltigkeit hierfür als ungeeignet erweist, ist weitestgehend ersichtlich, insofern eine solche Bejahung in einen infiniten Regress zu münden droht, in welchem das Tempo der Zerstreudynamik tendenziell nicht nachlässt. Sofern nämlich die Zerstreung aufgrund der Macht der Gewohnheit zu einem Zweck an sich erhoben wird, kann dies immer nur in weiterer Zerstreung und folglich in deren Steigerung resultieren. Die Sorge richtet sich damit nicht mehr auf etwas, das jenseits der Zerstreung läge, sondern allein auf die Zerstreung selbst, was freilich mit der quälenden Angst einhergeht, »anderswo könnte es Anderes und Interessanteres zu tun geben.«¹²⁹ Damit wird freilich, wie Ralf Konersmann anführt, »der Zusammenhang von Handlung und Ziel zerstört«¹³⁰, eben weil das Handeln selbst in diesem Fall das primäre Ziel abgibt, es jedoch wegen seiner drohenden Redundanz, die tendenziell in Langeweile mündet, sowie der unzähligen anderen möglichen Handlungsweisen, die eventuell interessanter und vielversprechender sein könnten, nie mit sich selbst identisch sein kann. In dieser Hinsicht ist ein vollumfängliches Erreichen des Ziels, eine Art Zur-Ruhe-Kommen in der Unruhe, nicht möglich. Eine Affirmation der Unruhe bringt keinesfalls die hier beschriebene Dynamik zum Erliegen. Der Mensch, aus dessen Gewohnheit das Unruhe-Ideal entstammt, jagt in dieser Hinsicht permanent seinen eigenen Zerstreungen nach, und die Geschwindigkeit dieser Jagd wird zusehends erhöht, je mehr er sich hiervon verspricht.

Sobald sich dieses zweite Stadium der Verdrängungsdynamik mittels der Macht der Gewohnheit etabliert hat, büßt die Langeweile ihre dialektische Stärke ein, diese zumindest potentiell aufzuheben. So ist sie zwar nach wie vor mit der Ruhe verschränkt, hat allerdings aufgrund der Kräfteverschiebung zwischen Ruhe und Unruhe ihre verborgene Verbindung mit dem Glück verloren. Sie zu bejahen würde insofern einzig die Tür zu einem Zustand des Unglücks aufstoßen, nicht aber zum Glück der Ruhe. Innerhalb des zweiten Stadiums der zirkulären Psychodynamik bildet sie lediglich das Negativ der Zerstreung und ist insofern selbst immer schon von deren Unruhe durchdrungen. Langeweile kommt demnach nur ansatzweise vor, und sobald dies der Fall ist, wird sie frühzeitig, mittels neuer Formen der Zerstreung, suspendiert. Insofern besteht die wahrscheinlich weitreichendste psychologische Konsequenz dieser unilateralen Transformation der menschlichen Lebensform hin zur Unruhe darin, dass der Mensch allein als ein

¹²⁹ Konersmann, 2015, S. 229.

¹³⁰ Ibid.

beschäftigter und sich zerstreuer glücklich sein kann, und es deswegen nie ist, weil er dieser Zerstreung nie in Gänze habhaft werden kann. Die zweite, vielleicht noch tiefergreifende Konsequenz dieser Verschiebung betrifft das Verhältnis des Menschen zu Langeweile. Es scheint nämlich, dass er sich im Zuge der Verabsolutierung der Unruhe die Langeweile erfolgreich abgewöhnt hat. Die sich hieran anschließende, offene Frage lautet in diesem Zusammenhang, wie und ob man sie, die Langeweile, die am Grunde des menschlichen Herzens ihre Wurzeln hat, wieder wachwerden lassen kann.¹³¹

¹³¹ Heidegger geht in § 19 der Vorlesung über die *Grundbegriffe der Metaphysik* von einer ganz ähnlichen Grundproblematik aus, lenkt jedoch das Hauptaugenmerk hierbei auf die Schwierigkeit, die Langeweile vor dem Einschlafen zu behüten: »Aber wenn sie (*die Langeweile, Anm. d. Verf.*) schon wach ist, dann braucht sie doch auch nicht geweckt zu werden. In der Tat nicht. Das Wecken dieser Grundstimmung heißt nicht, sie erst wachmachen, sondern *wachsein lassen, vor dem Einschlafen behüten*. Wir entnehmen hieraus leicht: Die Aufgabe ist nicht leichter geworden. Vielleicht ist diese Aufgabe wesentlich schwieriger, ähnlich wie wir jederzeit erfahren, daß es leichter ist, jemanden durch einen Schock aufzuwecken, als ihn vor dem Einschlafen zu behüten. [...] Die Langeweile nicht einschlafen zu lassen – das ist eine merkwürdige oder fast irrsinnige Zumutung. Ist sie nicht ganz und gar dem entgegen, was alles natürliche und gesunde menschliche Verhalten täglich und stündlich betreibt: daß es sich gerade die Zeit vertreibt und die Langeweile gerade nicht aufkommen läßt, das heißt, wenn sie kommt, sie verscheucht, sie zum Einschlafen bringt? Wir sollen sie wachsein lassen!« Heidegger, 2010, S. 118-119. Für eine weitere Vertiefung der Bezüge, die sich zwischen Heidegger und Pascal ausmachen lassen, vgl. Albert Raffelt: »Heidegger und Pascal – eine verwischte Spur«, in: Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Meiner, Hamburg 2007, S. 189-206.

II.2 DIE GESCHICHTLICHKEIT DER LANGEWEILE

Eine jede Wirklichkeit des Menschen erzeugt durch ihre Wirkung eine Geschichte und wird insofern zu etwas Geschichtlichem, das sich erzählen, beschreiben, erkennen, auslegen, missdeuten und verstehen lässt. Diesem spezifisch menschlichen Bezug auf das Geschichtliche, der so naheliegend wie unausweichlich ist, misstraut Pascal auf gewisse Weise. Die Beschäftigung mit dem schon Geschehenen scheint für ihn immer auch Ausdruck einer Vergeblichkeit zu sein, an etwas festhalten zu wollen, das unwiederbringlich enteilt ist. Es lässt sich jedoch noch ein weiterer Grund ausmachen, weshalb Pascal gegenüber der geschichtlichen Perspektive argwöhnisch ist: Nicht nur ist sie müßig und Ausdruck eines Umherirrens in der Zeit, auch lenkt sie den Menschen ab von jener einzigen Zeit, »die uns zukommt [...]«.«¹³²

Im geschichtlichen Denken kommt zufolge Pascals jene chrono-ontologische Paradoxie zum Vorschein, die bereits von Aristoteles in Buch IV seiner *Physik*¹³³ dargelegt wurde: Denkt man über Vergangenes nach, so *ist* der Gegenstand dieses Denkens nicht mehr. Ferner vergisst man darüber gerade jene Zeit – die Gegenwart – die einzig *ist*. Was einmal war, ist nicht mehr, und was sein wird, ist noch nicht, womit für Pascal gerade die Existenz des Geschichtlichen ontologisch besehen bedenklich ist. Dass der Mensch dennoch unentwegt an das Geschehene und bereits Vergangene denkt, erklärt sich nach Pascal mit dessen Trauer angesichts der Vergänglichkeit der Dinge, was er ansatzweise dadurch zu kompensieren versucht, indem er der Vergangenheit in Gedanken nachsinnt, um auf diese Weise das Vergehende und schon Vergangene in der Gegenwart möglichst festzuhalten. Dahingehend scheint für Pascal die Beschäftigung mit dem Geschichtlichen von einer Melancholie begleitet zu werden, die von dem Unwillen oder Unvermögen herrührt, Vergangenes endgültig loszulassen. Insofern lässt sich auch das Betreiben von Geschichte, sei es als allgemeine Wissenschaft oder als ein individuell-persönliches Unterfangen, unter der pascalschen Prämisse mit einem Umherirren in den Zeiten gleichsetzen. Diese Chrono-

¹³² Pascal, 2016, 80/47/172, S. 80.

¹³³ Vgl. Aristoteles: *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur*, Erster und zweiter Halbband, übers. und hrsg. v. Hans Günter Zekl, Meiner, Hamburg 1987/88, S. 203-207. Im Folgenden zitiert als *Phys.*, Abschnitt, Seite.

Odysee ist für Pascal tendenziell problematisch, da in der geschichtlichen Perspektive der Blick für die Gegenwart zu etwas Sekundärem wird. Selbst wenn man sich der Vergangenheit um der Gegenwart Willen widmet, ist es in der Hauptsache das Vergangene, das den Gegenstand der historischen Reflexion abgibt. Als eine Art »Gegenwartsverfehlung«¹³⁴ scheint die geschichtliche Perspektive einen jener Irrwege abzugeben, die es dem Menschen ermöglichen, vor sich selbst und der schmerz erfüllten Gegenwart zu fliehen.

Rein oberflächlich besehen deckt sich diese schwermütige Einschätzung mit Pascals Vorhaben, welches er mit den *Pensées* umzusetzen gedachte. Beide Formen der in den *Gedanken* angepeilten Erkenntnis sind in sich ahistorisch konfiguriert. Wer seine eigene Lage erkennt, erfasst damit sich selbst in seiner eigenen Gegenwärtigkeit, die zugleich auf die Überzeitlichkeit dieser seiner Lage verweist. Was für die *conditio humana* des 17. Jahrhunderts galt, lässt sich prinzipiell auch auf jedwede früher wie auch später zu datierende menschliche Lebensform anwenden. Pascals angestrebte Erkenntnis ist unabhängig von einer individuellen oder allgemeinen Geschichte, und insofern einzig die menschliche Selbsterkenntnis eine Erkenntnis Gottes ermöglicht, fußt auch diese – trotz der notwendigen historisch gegebenen Vermittlung durch Jesus Christus und die Heilige Schrift – auf der vollen und unumschränkten Gegenwärtigkeit des Denkens, in der allein sich der Mensch ohne Ausflüchte selbst begegnen kann.¹³⁵ Damit zeigt sich freilich, dass das geschichtliche Ideal der *Pensées* ein übergeschichtliches ist. Jedoch, dies ist entscheidend, verweist Pascal darauf, dass die Menschen für gewöhnlich nicht in der Lage sind, dieses Ideal zu verwirklichen. Vielmehr ist es gerade ein menschliches Signum, permanent mit Vergangenen und Zukünftigen beschäftigt zu sein.¹³⁶

Die Wirklichkeit des Menschen ist immerzu geschichtlich konfiguriert, eben weil das Geschichtsbewusstsein eine auf die Vergangenheit hin orientierte Zerstreuung bereithält, für die der Mensch aufgrund seiner Veranlagung für die Langeweile und der hieraus erwachsenden Unruhe, die ihm zur zweiten Natur wurde, prädisponiert ist. Die Wirklichkeit geschichtlich zu erfassen, entspricht in dieser Hinsicht der zweiten Natur des Menschen; dies ist seiner Unruhe- und Zerstreuungsnatur geschuldet, und gleichwohl Pascal diese

¹³⁴ Konersmann, 2015, S. 229.

¹³⁵ Pascal legt diesen Gedanken im Abschnitt *Vortrefflichkeit dieser Art, Gott zu beweisen* dar, der nach dem *Vorwort zum zweiten Teil* den ersten inhaltlichen Abschnitt der *Erkenntnis Gottes* bildet. Vgl. Pascal, 2016, 210/189/547, S. 136.

¹³⁶ Im Zeit-Fragment schreibt Pascal hierzu: »Jeder prüfe seine Gedanken; er wird sie alle mit der Vergangenheit oder der Zukunft beschäftigt finden.« Ibid., 80/47/172, S. 80.

Veranlagung diagnostisch kritisiert, kommt er doch nicht umhin, gerade sie als eine menschliche Grundkonstante vollkommen anzuerkennen. Insofern ist es richtig, gleichermaßen davon zu sprechen, dass die *Pensées* zugleich übergeschichtlich und ahistorisch wie auch latent geschichtlich komponiert sind. Hieran wird ersichtlich, wie sehr die Psychodynamik der Langeweile, die die unruhige und zerstreungsbedürftige Zirkulation des Menschen veranlasst und am Laufen hält, den Menschen in sein Geschichtsbewusstsein treibt, das sich in der weiteren Folge hiervon immer weiter ausprägt und verfeinert.

Die andere Seite dieses geschichtlichen Zugs der Langeweile stellt freilich dasjenige dar, was hierbei geschieht und insofern Geschichte macht. Denn im Laufe der vielzähligen Zerstreungsbemühungen prägt sich nicht allein das Geschichtsbewusstsein des Menschen aus, auch generiert die rastlose Flucht vor der Langeweile ein Geschehen, das selbst geschichtlich wird. In der Unruhe und ihren zahlreichen wie vielfältigen Zerstreungsmanifestationen zeitigt die Langeweile ihre geschichtliche Wirkung, weshalb die Geschichte und mit ihr das geschichtliche Bewusstsein des Menschen im Grunde genommen Konkrektionen der Langeweile bzw. Fluchtmöglichkeiten vor ihr darstellen. Voltaire greift in ähnlicher Weise gegen Ende seines *Candide* auf die Langeweile zurück, indem er die Diagnose Pascals in einem moralisch konturierten »Entweder-Oder«¹³⁷ zuspitzt: Der Mensch, so fasst es der Pessimist Martin in einem Gespräch mit Candide und weitestgehend in Übereinstimmung mit Pascal zusammen, sei dazu geboren, »entweder unter der Geißel der Ruhelosigkeit oder in der Lethargie der Langeweile zu leben.«¹³⁸

Die Geschichte lässt sich in diesem Zuge als das Ergebnis eines absoluten und unumgänglichen Unruhe-Imperativs lesen, der die Rastlosigkeit unweigerlich und permanent in das menschliche Herz einbrennt: Wir müssen, so spricht es Candide zu Schluss des Romans durchaus fatalistisch gegenüber dem hyper-optimistischen Pangloß aus, unentwegt

¹³⁷ Konersmann, 2015, S. 387.

¹³⁸ Voltaire: *Candide oder der Optimismus*, übers. v. Ilse Lehmann, DTV/C. H. Beck, München 2009, S. 163. Vgl. ebenfalls Konersmann, 2015, S. 387. Diese formale Parallele soll jedoch keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass zwischen Pascal und Voltaire große Differenzen auszumachen sind, und es ist in diesem Zusammenhang entscheidend, dass in der *Candide*-Passage gerade der Pessimist die hier genannten Worte ausspricht. Über den philosophischen Streit zwischen Pascal und Voltaire, der eine ganz eigene Geschichte für sich ist, vgl. Kurt Flasch: *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2009, S. 331-348. Vgl. ebenso ders.: *Christentum und Aufklärung. Voltaire gegen Pascal*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2020. Über Voltaires Kritik an Pascal vgl. auch Albert Raffelt: »Ich wage es, die Partei der Menschheit zu ergreifen...« Das Gottesbild der Aufklärung. Voltaire kritisiert Pascal«, in: Jürgen Hoeren und Michael Kessler (Hrsg.): *Gottesbilder. Die Rede von Gott zwischen Tradition und Moderne*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988, S. 87-109.

»unsern Garten bestellen.«¹³⁹ Darin allein, im rastlos-unruhigen Bestellen unseres Gartens, besteht die menschliche Natur, deren Geschichtlichkeit als das Resultat einer Flucht vor der Langeweile gelesen werden muss. Von Langeweile erfüllt, treibt es den Menschen auf der Flucht vor ihr in die Geschichte, über die er dann, zur weiteren Zerstreung, müßige Gedanken anstellt – die Langeweile ist auf diese Weise zum Prinzip der Geschichte und der Geschichtlichkeit geworden.

II.2.a Ordnung der geschichtlichen Perspektive

Die geschichtliche Perspektive scheint in den einzelnen Textabschnitten der *Pensées* eher eine Nebensächlichkeit darzustellen. Im Gegensatz zu Augustinus, mit dessen Denken Pascal, vermittelt über Port-Royal und den Jansenismus¹⁴⁰, tief vertraut war, entwickelt er vordergründig besehen in seinen *Gedanken* keinen stark ausgeprägten Sinn für das geschichtliche Denken.¹⁴¹ Der Grund für die weitestgehend ausbleibende Beachtung der Geschichte und ihrer Faktoren wurde bereits angedeutet und ist Pascals religiösem Fokus auf die Gegenwärtigkeit geschuldet, die er in einen scharfen Kontrast zur historischen Betrachtungsweise setzt. Pascal ignoriert jedoch nicht vollends die Geschichte und die Blickwinkel, die sie aufwirft. Sofern sie sich nämlich in den Dienst der christlichen Religion, ihres Ursprungs und des Glaubens stellt, scheint er ihr eine gewisse Geltung zukommen zu lassen. In diesem Zusammenhang formuliert Pascal eine historische Genealogie, die sich auf die Frage der Übermittlung der christlichen Botschaft und ihrer geschichtlichen Sinnträger konzentriert. Dabei beschränkt sich sein geschichtliches Interesse maßgeblich

¹³⁹ Voltaire, 2009, S. 168.

¹⁴⁰ Über den Jansenismus im Allgemeinen vgl. Dominik Burkard und Tanja Thanner (Hrsg.): *Der Jansenismus – eine ›katholische Häresie‹? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustinus in der frühen Neuzeit*, Reformationgeschichtliche Studien und Texte Band 159, Aschendorff, Münster 2014. Ebenso bietet Schmidt-Biggemann einen guten geschichtlichen und philosophischen Überblick über diese Strömung. Vgl. hierzu Wilhelm Schmidt-Biggemann: »Jansenismus«, in: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt/Basel 1976, S. 634–640. Über Pascals Verhältnis zu Port Royal und den Jansenismus vgl. Jacques Attali: *Blaise Pascal*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006, S. 196–268. Vgl. ebenso zu diesem Aspekt Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Blaise Pascal*, C. H. Beck, München 1999, S. 51–80. Für eine Annäherung an Pascals Augustinus-Verständnis vgl. Albert Raffelt: »Blaise Pascal (1623–1662) als Schüler Augustins«, in: Norbert Fischer (Hrsg.): *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Band 2, Meiner, Hamburg 2009, S. 45–58.

¹⁴¹ Vgl. Sellier, 1970, S. 424.

auf die »fabelhaften Geschichtsschreiber«¹⁴² und »Zeitgenossen der Dinge«¹⁴³, die eine Brücke zwischen den Menschen aller Zeiten und jenen geschichtlichen Ereignissen schlagen, die den Ursprung des christlichen Glaubens bilden.

Pascals Methode ist weitestgehend darauf fokussiert, die Bedeutung der Zeitgenossen und insbesondere deren Langlebigkeit¹⁴⁴ herauszustellen, ohne die eine authentische Vermittlung zwischen den Menschen und ihrer genuinen Geschichte für ihn undenkbar ist.¹⁴⁵ Bereits in diesem Zusammenhang wird ersichtlich, wie sehr die geschichtliche Perspektive der *Pensées* eine dezidiert christlich-biblische ist, in der allein jene historischen Ereignisse und deren Transmission von Relevanz sind, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem christlichen Glauben und dessen Ursprung stehen:

Denn obwohl zweitausend Jahre vergangen, seit sie erschaffen worden waren, bewirkte die geringe Anzahl an Generationen, die vorübergezogen, dass sie genauso neu für die Menschen waren, die in diesen Zeiten lebten, wie jene, die vor ungefähr dreihundert Jahren kamen, es gegenwärtig für uns sind. Das kommt von der langen Lebensdauer der ersten Menschen. Sodass Sem, der Lamech erlebt hat, usw. Dieser Beweis genügt, um vernünftige Personen von der Wahrheit der Sintflut und der Schöpfung zu überzeugen. Und er lässt Gottes Vorsehung erkennen, der, als er sah, dass die Schöpfung sich zu entfremden begann, einen Geschichtsschreiber (*gemeint ist Moses, Anm. d. Verf.*) eingesetzt hat, den man zeitgenössisch nennen kann, und ein ganzes Volk (*nämlich das Volk der Juden, Anm. d. Verf.*) mit der Obhut seines Buchs beauftragt hat.¹⁴⁶

Lamech, der zufolge der Bibel als sechster Nachfahre Adams gelten kann, lebte laut den exegetischen Berechnungen von 874 bis 1651 nach Erschaffung der Welt. Er bildet

¹⁴² Pascal, 2016, 215/436/628, S. 138.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Pascal stellt vor allem die Langlebigkeit der Patriarchen als zentrales Moment seines Transmissionsgedankens heraus, die einen direkten Zugang zum Geschehen vermitteln. Hermeneutische Historizität wird hierbei nicht weiter berücksichtigt: »Das lange Leben der Patriarchen bewirkte nicht, dass die Geschichten über vergangene Dinge verloren gingen, sondern diente im Gegenteil dazu, sie zu bewahren. Denn dass man zuweilen nicht genügend in der Geschichte seiner Vorfahren unterwiesen ist, wird dadurch bewirkt, dass man kaum je mit ihnen zusammengelebt hat und dass sie oftmals gestorben sind, bevor man das Alter der Vernunft erreicht hatte. Als nun die Menschen so lange lebten, lebten die Kinder lange mit ihren Vätern. Sie unterhielten sie lange. Womit hätten sie sie nun aber lange unterhalten sollen, wenn nicht mit den Geschichten ihrer Vorfahren, da ja die ganze Geschichte auf diese beschränkt war und sie ja weder Studien noch Wissenschaften noch Künste kannten, die im Leben einen Großteil der Gespräche ausmachen? Auch sieht man, dass die Völker in dieser Zeit eine besondere Sorgfalt darauf verwandten, ihre Ahnentafeln zu bewahren.« Ibid., 274/290/626, S. 162.

¹⁴⁵ Vgl. Sellier, 1970, S. 431.

¹⁴⁶ Pascal, 2016, 281/292 *note/-*, S. 163. Diese Generationenchronologie und die sich hieran anschließenden Annahme über die Langlebigkeit der Patriarchen orientiert sich an der Zeittafel Port-Royals, die im jansenistischen Umfeld als historische Tatsachen aufgefasst wurde. Vgl. hierzu Selliers Kommentar zu 279/296/625 in *ibid.*, S. 163. Pascal merkt diesbezüglich weiter an: »Sem, der Lamech erlebt hat, der Adam erlebt hat, hat auch Jakob erlebt, der jene erlebt hat, die Mose erlebt haben. Also sind die Sintflut und die Schöpfung wahr. Zu diesem Schluss kommen gewisse Leute untereinander, die viel davon verstehen.« Ibid., 279/296/625, S. 163.

demnach das unmittelbare geschichtliche Bindeglied zwischen Adam, der 930 starb, und Sem, Sohn des Noah, der 1558 geboren wurde und dessen Leben um 2160 endete, was diesen zu einem Zeitgenossen des Jakob, Sohn des Abraham, machte, der in etwa um dieselbe Zeit zur Welt kam. Eine direkte, auf Zeitgenossenschaft beruhende Linie verbindet in dieser biblischen Chronologie die Schöpfung der Welt mit der Sintflut und diese wiederum mit dem Bund zwischen Gott und dem jüdischen Volk. Auch wenn diese Rechnung freilich in einem wissenschaftlich-historischen Sinn nicht aufgehen kann, bringt sie doch das Geschichtsverständnis Pascals zur Anschauung, der die in Genesis dargelegte zeitliche Verbundenheit der patriarchalen Generationen als einen tatsächlichen Beweis für die biblischen Ereignisse begreift und sich dementsprechend in seinen geschichtlichen Reflexionen auf eben diese Genealogien maßgeblich konzentriert.¹⁴⁷

Gelingende Vermittlung von Geschichte ist nach Pascal an das hohe Lebensalter ihrer Protagonisten gekoppelt, die hierdurch die historische Legitimität der biblischen Chronologie nicht einfach nur verbürgen, sondern sie vor allem beweisen. Dies lässt freilich die Frage aufkommen, was mit der historischen Vermittlung geschieht, wenn das Lebensalter der Menschen sinkt – wenn also die Anzahl der Generationen in den ersten zweitausend Jahren nach Erschaffung der Welt mit jener der letzten dreihundert Jahre korrespondiert. Hierfür ist es vonnöten, dass die mündliche Vermittlung der Geschichte durch einen herausragenden Zeitgenossen, gewissermaßen einen absoluten Historiker, der in der Zeit die Zeiten überblickt, schriftlich fixiert wird und dass dieser einzigartige Text eine geschichtliche Orientierung für alle folgenden Generationen bietet.¹⁴⁸ Bei dem Wissen, welches Pascal dabei im Sinn hat, handelt es sich selbstredend um die Kenntnis von Jesus Christus, dessen Herankunft sich für ihn in den Büchern des Pentateuch ankündigt. Geschichte ist in diesem Fall prophetische und dezidiert christliche Heilsverkündung und nur als eine solche zu verstehen:

Eine viertausend Jahre währende Folge von Männern, die durchgängig und ohne Abwandlungen einer auf den anderen folgen, um diese Ankunft (*nämlich jene von Christus, Anm. d. Verf.*) vorherzusagen. Ein ganzes Volk kündigt es an, das seit viertausend Jahren fortbesteht, um als ein Körper Zeugnis abzulegen von den Versicherungen, die sie diesbezüglich

¹⁴⁷ Vgl. hierzu ebenfalls Selliers Kommentar zu 279/296/625 in *ibid.*

¹⁴⁸ Bei diesem absoluten Historiker handelt es sich freilich um Moses: »Als die Erschaffung der Welt allmählich fern rückte, hat Gott für einen einzigartigen zeitgenössischen Geschichtsschreiber (*d. i. Moses, Anm. d. Verf.*) gesorgt und ein ganzes Volk zum Hüter dieses Buches bestellt, damit diese Geschichte die unverfälschteste der Welt sei und alle Menschen durch sie eine Sache erfahren können, die zu wissen so notwendig ist, und damit man durch sie zu diesem Wissen gelangen kann.« *Ibid.*, 470/474–476/622, 676, 688, S. 243.

haben, und von denen sie nicht abgebracht werden können, welche Drohungen und Verfolgungen man auch über ihnen verhängt.¹⁴⁹

Bricht die Linie der Zeitgenossenschaft aufgrund allzu großer zeitlicher Distanz sowie einer Verringerung der Lebensalter in den Folgegenerationen ab, so tritt an ihre Stelle die große Anzahl derer, die in dem geschichtlichen Werk eines einzigen herausragenden Verfassers in Übereinstimmung mit der Prophezeiung eine Art Versicherung für deren Legitimität abgeben. Darin allein scheint Pascals genealogisch-historische Methode maßgeblich zu bestehen: Die Rückführung der christlichen Botschaft auf ihren Ursprung, vermittelt über die mosaïschen Texte, die die legitime Zeitgenossenschaft verbürgen und in denen sich das Kommen Christi auf die ein oder andere Weise präfiguriert. Die guten, d. h. historisch legitimierten Geschichtsschreiber sind demnach einzig die Zeitgenossen; ihre Rechtmäßigkeit wird durch die hohe Anzahl derer bezeugt, die in ihrem geschichtlichen Tun mit den Prophezeiungen der Zeitgenossen übereinstimmen.¹⁵⁰ Sellier hat vorgeschlagen, Pascals methodologische Bemerkungen über eine historische Perspektive auf diese beiden Einsichten zu beschränken: Die guten Zeugen sind die Zeitgenossen, die zahlreich sind und übereinstimmen.¹⁵¹ Gibt es sie nicht mehr, so hat einzig der durch einen Zeitgenossen verfasste Ur-Text als geschichtliche Orientierung bestand. Mit Hegel lässt sich

¹⁴⁹ Ibid., 367/332/710, S. 199.

¹⁵⁰ Pascal führt auf gewisse Weise diese historische Methode in seiner *Beschreibung des Lebens Jesu Christi* fort. In diesem kleinen Text legt er eine chronologisch geordnete Zusammenführung der vier kanonischen Evangelien dar, womit der Leser eine weitestgehend lückenlose geschichtliche Erzählung vom Leben Jesu Christi an die Hand bekommt. Pascal beschreibt seine Methode dabei wie folgt: »Was nun die heiligen Evangelisten aus Gründen geschrieben haben, die vielleicht nicht alle bekannt sind, und in einer Ordnung, bei der sie nicht immer die zeitliche Reihenfolge berücksichtigt haben, das stellen wir hier in zeitlicher Reihenfolge zusammen, indem wir jede Schriftstelle jedes Evangelisten in der Ordnung anführen, in der das darin beschriebene Ereignis geschehen ist, soweit unsere Schwäche uns das erlauben konnte.« Blaise Pascal: *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*, übers. v. Ulrich Kunzmann, Meiner, Hamburg 2005, S. 150.

¹⁵¹ Vgl. Sellier, 1970, S. 431. Hier setzt sich zugleich die religiös-christliche von der profanen Geschichtsperspektive ab: »Ich wundere mich nicht darüber, dass die Griechen die *Illias* oder die Ägypter und die Chinesen ihre Geschichtswerke geschaffen haben. Es gilt nur festzustellen, wie sie entstanden sind. Diese fabelhaften Geschichtsschreiber sind keine Zeitgenossen der Dinge, über die sie schreiben. Homer schafft einen Roman, den er als solchen ausgibt und der als ein solcher aufgenommen wird: Denn niemand zweifelte daran, dass es Troja und Agamemnon genauso wenig gegeben hatte wie den goldenen Apfel. Ebenso wenig hat er daran gedacht, daraus ein Geschichtswerk zu machen, sondern nur ein Unterhaltungswerk. Er ist seinerzeit der Einzige, der schreibt; die Schönheit des Werks lässt die Sache überdauern [...]. Vierhundert Jahre später sind die Sachzeugen nicht mehr am Leben; niemand weiß mehr aus eigener Kenntnis, ob es eine Fabel ist oder Geschichte: Man hat es allein von seinen Vorfahren erfahren, es mag als wahr gelten. Jedes Geschichtswerk, das nicht zeitgenössisch ist, ist verdächtig. So sind die Bücher der Sybillen oder des Trismegistos und so viele andere, die Einfluss auf die Welt gehabt haben, falsch und stellen sich in späteren Zeiten als unwahr heraus. Mit zeitgenössischen Autoren verhält es sich nicht so. Es gibt sehr wohl einen Unterschied zwischen einem Buch, das ein Einzelner verfasst und unters Volk bringt, und einem Buch, das ein Volk selbst verfasst. Man kann keinen Zweifel daran haben, dass das Buch genauso alt ist wie das Volk.« Pascal, 2016, 215/436/628, S. 138.

diese Form der geschichtlichen Perspektive als eine die Zeiten gleich einem Zelt überspannende wahrhaft »ursprüngliche Geschichte«¹⁵² begreifen, in welcher der Ursprung selbst die Vermittlung seiner Geschichte übernimmt:

Was der Geschichtsschreiber (nach Pascal ist dies selbstverständlich Moses, Anm. d. Verf.) sprechen läßt, ist nicht ein geliehenes Bewußtsein, sondern der Sprechenden eigene Bildung (oder, im Falle der mosaischen Bücher: der Sprechenden eigene und innerste Religiosität, die auf Zeitgenossenschaft beruht und die zugleich prophetisch in dem Sinne ist, dass sich in ihren Worten und Taten das Kommen von Christus ankündigt, Anm. d. Verf.).¹⁵³

Eine derartige Vermittlung ist vonnöten, da die geschichtliche Wahrheit durch die »Vielzahl an Generationen«¹⁵⁴ undeutlich wird und dazu tendiert, verloren zu gehen: Sie wird »durch den Wandel der Menschen beeinträchtigt [...].«¹⁵⁵ Im Fluss der Generationen verschwimmt gewissermaßen die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung, da schon nach relativer kurzer Zeit niemand mehr existiert, der die geschichtlichen Zusammenhänge über die Zeiten hinweg als ein sie überdauernder Zeitgenosse überblicken und damit authentisch vermitteln könnte. Dieser Bogen wurde nur ein einziges Mal, nämlich in Gestalt des herausragenden Geschichtsschreibers Moses, auf nahezu vollkommene Weise gespannt. Er allein bringt den Späteren »die Schöpfung und die Sintflut [...] so nahe, dass man mit ihnen in Berührung kommt.«¹⁵⁶

Legitimiert ist diese geschichtlich vermittelte Berührung durch die fundamentale Bedeutung, die sie für die Menschheit besitzt: Einzig in ihr findet sich der irdisch-geschichtliche Ursprung der göttlichen Wahrheit wieder, über den hinaus in der Geschichte kein anderer denkbar ist. Der Mensch, ein nach Pascal notgedrungen in den Zeiten umherirrendes Wesen, findet deswegen allein in der religiös-geschichtlichen Perspektive einen Zugang zu seinem eigenen göttlichen Ursprung, der ihn nicht nur in der Geschichte verortet, sondern der ihn auch mit Gott in eine geschichtlich nachvollziehbare Relation setzt. Darin spiegelt sich jedoch nur eine Seite von Pascals geschichtlicher Perspektive wider. Denn wie er herausstellt und nicht müde wird zu wiederholen, hat sich der Mensch von Gott zusehends distanziert, womit zugleich seine geschichtliche Bezugnahme auf diesen Ursprung, der einstmals von den ersten langlebigen Chronisten ins Werk gesetzt wurde,

¹⁵² Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, S. 11.

¹⁵³ *Ibid.*, S. 13.

¹⁵⁴ Pascal, 2016, 276/292/624, S. 162-163.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

zusehends fragiler wird. Gerade diese Distanzierung wiederum wird nun von Pascal, auch wenn er selbst dies nicht eigens reflektiert, geschichtlich erfasst und damit in der Folge geschichtlich erfassbar. Hans Blumenberg hat in einem frühen Aufsatz über *das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal*¹⁵⁷ indirekt auf eben diesen Umstand hingewiesen. Blumenberg bezieht sich dabei auf ein zentrales Fragment aus den *Vermischten Gedanken* 6, in welchem Pascal die Abstandnahme des Menschen von Gott mit der Etablierung einer neuen, nunmehr menschengemachten Ordnung in Verbindung bringt:

Es ist ein Witz, wenn man überlegt, dass es Leute auf der Welt gibt, die, nachdem sie von allen Gesetzen Gottes und der Natur Abstand genommen haben, sich selbst solche gemacht haben, denen sie genau gehorchen, wie zum Beispiel die Soldaten Mohammeds, die Diebe, die Ketzer usw. Und so auch die Logiker. Es scheint, als kenne die Hemmungslosigkeit keinerlei Grenzen und Schranken, da man doch sieht, dass sie deren gerechte und so heilige durchbrochen haben.¹⁵⁸

Was ist hier der Witz, was ist jene »plaisante chose à considérer«¹⁵⁹, auf die Pascal aufmerksam macht? Der Witz, so bringt es Blumenberg in seinem Aufsatz auf den Punkt, besteht exakt darin, dass man sich dabei mit »nichts weniger als eine(r) Art Modell der wahren (und in unserem Fall auch: der geschichtlichen, Anm. d. Verf.) Situation des Menschen«¹⁶⁰ konfrontiert sieht. Es existiert eine ursprüngliche, »dem Menschen zugemessene und einzig angemessene Ordnung«¹⁶¹, die, zumindest was das Gesetz Gottes betrifft, über die Figur des Moses geschichtlich vermittelt wurde. Der Mensch ist demnach prinzipiell dazu in der Lage, diese erste göttliche Ordnung und die sie konturierenden Gesetze zu erfassen sowie zu befolgen. Diese ursprünglichen und in einem gewissen Sinne absoluten Gesetze unterliegen jedoch nicht denselben »naturgesetzlichen Determinationen«¹⁶², mit denen Pascal aufgrund seiner Tätigkeit als empirischer Erforscher der Natur eingehend vertraut war. Vielmehr scheint das menschliche Vermögen gerade darin zu bestehen, das absolute und ursprünglichste Gesetz außer Kraft setzen zu können.

¹⁵⁷ Vgl. Hans Blumenberg: »Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 56/57, 1946/47, S. 413-430. Die Stellung des Ordnungsbegriffs in den *Pensées* wird auch deutlich in Jens Petersen: *Pascals Gedanken über Gerechtigkeit und Ordnung*, De Gruyter, Berlin/Boston 2016.

¹⁵⁸ Pascal, 2016, 671/794/393, S. 299. Im französischen Text ist das *Abstandnehmen* mit dem Verb *renoncer* wiedergegeben. Vgl. hierfür Pascal, 2003, S. 424.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Blumenberg, 1946/47, S. 414.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

Blumenberg beschreibt dies als eine Art Revolution und Aufbegehren, zu der der Mensch notgedrungen kommen muss, eben weil er in seinen Entscheidungen frei ist:

[...] den Gottes- und Naturgesetzen seiner Ursprungsordnung steht der Mensch in königlicher Freiheit gegenüber, die Absage, die Aufkündigung, das „renoncement“ ist seine eigenste Möglichkeit.¹⁶³

Allerdings führt die den Menschen durchdringende Antinomie gegenüber Gott nicht zu einer vollkommenen Aufhebung des Gesetzes an sich, sondern exponiert gerade die menschliche Notwendigkeit, sich einem Gesetz und einer hiermit affilierten Ordnung zu unterwerfen:

Macht er jedoch von dieser Freiheit gebrauch (*die darin besteht, sich von den ursprünglichen, d. h. göttlichen Gesetzen loszusagen, Anm. d. Verf.*), so tritt eine eigene Art von Mechanik in Kraft: die Entbindung vom Gesetz des Ursprungs kann niemals Freiheit vom Gesetz überhaupt sein, mit Notwendigkeit schafft der Abgefallene und Aufsässige aus seinen Kräften eine eigene Gesetzlichkeit und unterwirft sich ihr mit peinlicher Strenge. In dem ›exactement‹ der Aufzeichnung steckt die scharfe Beobachtung jenes komplizierten Rituals, mit dessen Hilfe Pascal den Menschen seine selbstgeschaffene Gesetzlichkeit hypostasieren und sich ihr unterwerfen sieht.¹⁶⁴

Was Blumenberg hier äußerst präzise als das Inkrafttreten einer *eigenen Art Mechanik* bezeichnet, ist dabei nichts anderes als jenes überaus komplexe, vielschichtige und *komplizierte Ritual*, in dessen Vollzug die Menschen ihre eigene *Geschichte* zeitigen. Die Geschichte der Menschheit kann in dieser Hinsicht als eine Geschichte der Ordnungen und der sie exemplifizierenden Gesetze gelesen werden, die in einem kontinuierlichen Wandel begriffen sind. Pascal, hierin besteht seine zentrale, gleichwohl von ihm nur implizit formulierte geschichtliche Einsicht, die weit über den Aspekt der Zeitgenossenschaft hinausweist, hat damit eine ganz eigene historische Perspektive dargelegt, in deren Fokus neben der menschlichen Ordnung wie auch der Gesetze insbesondere der Wechsel steht, dem diese beiden Faktoren kontinuierlich unterworfen sind. Jedoch ist mit dieser Feststellung die geschichtliche Perspektive Pascals noch nicht vollständig erfasst. Denn auch wenn die von den Menschen etablierten Ordnungen und Gesetze und insbesondere das Faktum ihres steten Wandels und Wechsels die distinkten Momente der Geschichte bilden, ist damit noch nicht der Ursprung dieses geschichtlichen Vorgangs selbst offengelegt. Zu diesem gelangt man allein dann, wenn die notwendige dritte vermittelnde Instanz zwischen dem ersten fundamentalen *renoncement*, der Abkehr von der ursprünglich göttlichen Ordnung,

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid.

und der sich permanent wiederholenden Neuetablierung menschlicher Folgeordnungen benannt werden kann: d. i. der zur Gewohnheit gewordene, unruheerfüllte Zerstreungstrieb, der nicht nur eine zirkuläre Psychodynamik entfaltet, sondern auch dem Kreislauf der Geschichte seinen Weg vorzeichnet und der Geschichte der Menschen ihre eigene geschichtliche Bewegung verleiht. Das menschliche Bedürfnis zur Zerstreung, das mit der Zeit zur unumstößlichen Notwendigkeit wurde, hat dabei jedoch seinen ersten Impuls von der tiefen Furcht vor der Langeweile erhalten, die mit der Ruhe und insofern auch mit dem geschichtlichen Stillstand einherzugehen droht. Gerade hierin, in der Offenlegung der Prinzipien solch einer Flucht in die Geschichte, besteht der eigentliche Sinn der *Geschichtlichkeit der Langeweile*, von dem ausgehend auch die pascalsche Rückbesinnung auf die dezidiert christlich-historische Genealogie ihre Bedeutung erhält. Um diesen Sinn nachzuzeichnen, bedarf es zunächst einer grundlegenden Reflexion darüber, wie Pascal den unruheerfüllten Zusammenhang zwischen Macht und Gewohnheit sowie den hieraus entstehenden Ordnungen mit der Geschichte begreift. Spiegelt man diese Denkbewegung im Lichte der vorherigen Bemerkungen zur *Psychologie der Langeweile*, wird ersichtlich, was für Pascal die Geschichte im Grunde ist, nämlich das Ergebnis einer Flucht vor der Langeweile, die wiederum, im Sinne eines geschichtlichen Stillstands – d. i. einer ewigen Ruhe –, den Menschen vor sich her- und damit in das unruhige Geschehen treibt, das zu seiner eigenen Geschichte wird.

II.2.b Der dialektische Wechsel der geschichtlichen Ordnungen

Das ursprüngliche *renoncement* des Menschen führt zu einem ersten Ordnungsvakuum. Im steten und zugleich unausweichlichen Vorgang, dieses Vakuum mit selbst etablierten Ordnungen und Gesetzen zu füllen, besteht die innerste Mechanik des geschichtlichen Prozesses. Die permanente Arbeit hieran ist jedoch von einer tiefen Unruhe durchdrungen, die als Antrieb der pascalschen Geschichtsdiagnostik angesehen werden kann. Denn die menschengemachten Ordnungen samt der sie begleitenden Gesetze – darin gleichen sie der ersten, göttlichen und absoluten Ordnung – sind ebenfalls permanent der Freiheit der Menschen ausgesetzt, weswegen sie keineswegs absolut sein können. Weil der Mensch frei ist, kann er seine eigenen Ordnungen verwirklichen und Gesetze verfassen, an die er sich exakt zu halten hat und dies für gewöhnlich auch tut, sofern er etwaige Strafen infolge

von Gesetzesübertretungen vermeiden möchte. Dieselbe Freiheit aber, die ihn hierzu befähigt, trägt zugleich dafür Sorge, dass diese Ordnungen prinzipiell revidiert und ersetzt werden können. Derartige Revidierungen im Großen wie im Kleinen stellen Wendepunkte der Menschheitsgeschichte dar, an denen sich der geschichtliche Blick orientiert. In dieser Hinsicht kann der Wechsel, in dessen Zuge einzelne Ordnungen entstehen und vergehen, als die kontinuierlichste, innerste Dynamik der Geschichte und damit als ihre eigentliche Grundordnung begriffen werden.

Im biblischen Mythos des Brudermords wird der Anlass der Dynamisierung der Geschichte anhand des ersten menschlichen Ordnungskonflikts dargelegt und ferner mit Rastlosigkeit und Unruhe verknüpft. Nachdem Kain seinen Bruder Abel erschlug, wird er in Genesis 4:12 mit den Konsequenzen dieses Handelns konfrontiert: »Rastlos und ruhelos wirst du auf der Erde sein.«¹⁶⁵ Kain fügt sich bekanntlich diesen Worten, die Gott an ihn richtet: »[...] rastlos und ruhelos werde ich auf der Erde sein und wer mich findet, wird mich erschlagen.«¹⁶⁶ Dieses Schicksal, welches in der Gewalt liegt, wird in biblischer Hinsicht das Schicksal einer jeden künftigen menschlichen Ordnung darstellen. Unruhe wird die Geschichte des Menschen bis zu jenem Zeitpunkt begleiten, an dem der kontinuierliche Wechsel, der ihr zu eigen ist, zu einem endgültigen Ruhe- und Endpunkt gelangt. Die Brennpunkte dieser christlich-biblischen Perspektive finden sich für Pascal nun nicht allein im vagen Raum des Mythos wieder, sondern bündeln sich in der Geschichte selbst und dort an den Schnittstellen zwischen Gewalt und Recht.¹⁶⁷ So überführt er auf gewisse Weise diesen mythologischen Gedanken in die Wirklichkeit der Geschichte. Die Gewalt, vor der sich Kain zu Recht fürchtet und in der er sein zukünftiges Schicksal erkennt, wird von Pascal als ein realer politisch-geschichtlicher Faktor reflektiert, dem ein jeder Mensch in der Geschichte potentiell ausgesetzt ist.

Mit Cicero kommt Pascal auf das Spannungsfeld zwischen dem ursprünglichen und einzig wahrhaftigen Recht und seinen späteren Folgeformen zu sprechen. Während ersterer in diesem Zusammenhang jedoch lediglich von der Unmöglichkeit einer endgültigen, intellektuellen Erfassung eines derartig solitären, wahren Rechts spricht – »Wir besitzen

¹⁶⁵ *Die Bibel nach der Einheitsübersetzung*, Herder, Freiburg 2004, S. 8.

¹⁶⁶ *Ibid.* Für eine ausführliche Diskussion des Zusammenhangs zwischen der Unruhe und dem biblischen Ursprungsmythos siehe Konersmann, 2015, S. 89-114.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu insbesondere Erich Auerbach: »Über Pascals politische Theorie«, in: Ders.: *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Francke, Bern 1951, S. 51-74.

kein klares, greifbares Bild vom wahren Recht und echter Gerechtigkeit.«¹⁶⁸ –, bezieht sich Pascal in diesem Kontext auf die geschichtliche Konsequenz, die sich aus dieser Abwesenheit des wahrhaftigen Rechts herleitet:

Veri juris. Wir haben nichts mehr davon. Wenn wir etwas davon hätten, würden wir nicht annehmen, den Sitten des eigenen Landes zu folgen, sei eine Regel der Gerechtigkeit. Wo man nicht die Gerechtigkeit finden konnte, hat man die Gewalt gefunden usw.¹⁶⁹

Ciceros Urteil bezieht sich in der Hauptsache darauf, einer wahrhaftigen Rechtsordnung realiter niemals habhaft werden zu können, eben weil sich deren Idealität niemals vollkommen in die Wirklichkeit transferieren lässt. Für Pascal hingegen besitzt die Unverfügbarkeit des wahren Gesetzes einen anderen Grund: Der Mensch stand einst in einem für ihn nachvollziehbaren und gültigen Verhältnis mit diesem *verum ius*. Indem er sich jedoch in einem Akt der Selbstermächtigung hiervon lossagte – dem *renoncement* der göttlichen Ordnung –, verspielte er zugleich die Möglichkeit, das göttliche Gesetz jemals wieder für sich reklamieren zu können.¹⁷⁰ Im Zuge dieser Abkehr entsteht freilich eine neue Größe, die mit Pascal zum geschichtlichen Faktor *par excellence* erklärt werden kann. Denn die von ihm hervorgehobene Exaktheit, die die Art und Weise des richtigen Umgangs mit den selbstetablierten Rechtsordnungen beschreibt, wie auch die Gesetze selbst, die den Ordnungen ihr Antlitz verleihen, blieben wirkungslos ohne die Macht bzw. Gewalt, *le fort*, die wiederum deren Sicherung und Einhaltung garantiert. Es mag den Menschen zwar so scheinen, als ob sie wegen der *Regel der Gerechtigkeit* den Gesetzen, Ordnungen und Sitten ihres Landes folgten, in Wahrheit jedoch ist diese Gerechtigkeitsvorstellung hohl, weil sie nicht durch das *verum ius* legitimiert ist. Die Macht, die mit der Gewalt, und sei es nur potentiell, Hand in Hand geht, stellt in diesem Sinne die Grundlage nicht nur für die Regel der Gerechtigkeit, sondern auch für all jene Gesetze, Rechts- und Gesellschaftsordnungen wie Sitten dar, die sich auf sie berufen. Wer sich ihrem Reglement entzieht, sich also über ihre *protégées*, über ihre Ordnungsinstanzen hinwegsetzt, riskiert mit dieser Übertretung gesetzlich festgelegte Strafmaßnahmen und Sanktionen. In Hinblick auf den Verlauf der Geschichte ist diese Einsicht von zentraler Bedeutung, wird hieran doch ersichtlich, dass zufolge Pascals die ganze Geschichte einem *circulus vitiosus* gleicht: Das

¹⁶⁸ Zitiert nach Pascal, 2016, S. 90.

¹⁶⁹ Pascal, 2016, 120/86/297, S. 90.

¹⁷⁰ Blumenberg macht eben diesen Punkt deutlich: »Zu Ciceros Negation »non tenemus« tritt das »ne plus«, das Verlorene dessen, was einmal ursprüngliche Wirklichkeit und voller Besitz des Menschen war.« Blumenberg, 1946/47, S. 415.

ursprüngliche *renoncement* hat das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit verbannt und damit, wie bereits Kain mit seinem Ausspruch erkannte, das Unrecht der Gewalt nicht nur in die Geschichte gebracht, sondern ihr zugleich eine unanfechtbare Machtstellung gegeben. Die zahllosen Ordnungsversuche, die die Menschen nicht müde werden zu realisieren, um dem »Chaos der Rechtlosigkeit«¹⁷¹ und der Gewalt drohender anarchischer oder kriegerischer Zustände Einhalt zu gebieten, stützen sich wiederum in letzter Konsequenz auf die Macht der Gewalt, die der Ordnung zur Durchsetzung ihrer Regeln und Gesetze verhilft. Diesen Zwiespalt auszuhalten – d. h. die Gewalt dadurch zu suspendieren, dass man sie zu ihrem vollen, gesetzmäßig inaugurierten Recht kommen lässt, sie gewissermaßen einhegt und pflegt –, gelingt allein dann, wenn man das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gewalt für die Zeit nach dem *renoncement* radikal neu denkt. Pascal führt eine solche Neubewertung der Gewalt in einem zentralen Abschnitt des Kapitels über die *Ursache der Wirkung* vor¹⁷²: »Gerechtigkeit Gewalt. Es ist gerecht, dass befolgt wird, was gerecht ist. Es ist notwendig, dass befolgt wird, was die größte Gewalt besitzt.«¹⁷³ Im antithetischen Spiel dieser beiden Eröffnungssätze tritt sogleich die systematische Schwachstelle einer jeden Gerechtigkeitsvorstellung zu Tage. Mag es auch gerecht sein, der Gerechtigkeit zu gehorchen, eine Notwendigkeit stellt es gewiss nicht dar. Möchte man jedoch vermeiden, sein Leben und seine Freiheit aufs Spiel zu setzen, ist es auf gewisse Weise unumgänglich, der Gewalt und jenen, die sie besitzen, Folge zu leisten. Der Text fährt mit seinen antithetischen Gegenüberstellungen fort:

Gerechtigkeit ohne Gewalt ist machtlos. Gewalt ohne Gerechtigkeit ist tyrannisch. Der Gerechtigkeit ohne Gewalt wird widersprochen, weil es immer Böse gibt. Die Gewalt ohne Gerechtigkeit wird angeklagt.¹⁷⁴

Gerechtigkeit, nur für sich besehen, wird aufgrund der potentiellen Gewaltbereitschaft jener, die sich nicht an sie gebunden fühlen, in einem Kräftemessen mit der Gewalt notwendigerweise unterliegen. Das Böse ist eine nicht zu negierende Realität und die ihr immanente Gewaltbereitschaft nicht zwangsweise das bessere, wohl aber das mit aller Wahrscheinlichkeit unmittelbar erfolgreichere Mittel zur Durchsetzung einer neuen oder Sicherung einer bereits etablierten Ordnung. Tritt die Gewalt gänzlich ohne Gerechtigkeit auf,

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Auerbach geht in seinem Aufsatz ausführlich auf die hier genannte Textstelle ein. Vgl. Auerbach, 1951, S. 51-53.

¹⁷³ Pascal, 2016, 135/103/298, S. 93.

¹⁷⁴ Ibid.

so ist sie zweifelsohne ungerecht und kann zurecht dafür angeklagt werden, jedoch wird man sich ihrer mit einer bloßen Anklage aller Wahrscheinlichkeit nach nicht erwehren können. Dieser Zwiespalt, der den beiden Instanzen innewohnt, kann jedoch überbrückt werden und wurde es in der Geschichte auch, wie Pascal in der Folge ausführt: »Man muss also Gerechtigkeit und Gewalt zusammenlegen, und um das zu bewirken, muss Gewalt haben, was gerecht ist, oder gerecht sein, was Gewalt hat.«¹⁷⁵ Während hier der erste Zusammenschluss eine gewisse Idealität verkörpert, scheint der zweite, geschichtlich gesehen, der weitaus geläufigere zu sein. Gewalt, so diagnostiziert Pascal, entscheidet letztlich darüber, was gerecht ist:

Die Gerechtigkeit ist Gegenstand von Streit. Die Gewalt ist sehr einprägsam und kein Gegenstand von Streit. Daher hat man der Gerechtigkeit keine Gewalt verleihen können, weil die Gewalt der Gerechtigkeit widersprochen und gesagt hat, diese sei ungerecht, und auch gesagt hat, sie selbst sei gerecht.¹⁷⁶

Während man ausgiebig darüber streiten kann, ohne dabei zu einem Ende zu gelangen, was gerecht und was Gerechtigkeit ist, besitzt die Gewalt eine wirkmächtige, höchst reale Absolutheit und despotische Macht, die zu übersehen nur schwer möglich ist. Ihre Wirklichkeit kann zwar bestritten werden, jedoch steht sie für denjenigen, dem sie widerfährt, vollkommen außer Frage – Gewalt konkretisiert sich immer unmittelbar in der Wirkung, die sie entfaltet, und in dem Schmerz, den sie den Menschen zufügt. Von der Gerechtigkeit hingegen, diesen Aspekt hat Cicero nur allzu deutlich ausgesprochen, können wir niemals eine letztgültige, eindeutige Idee besitzen. Sie entlädt sich nicht in derselben unmittelbaren Konkretion, die mit der Wirkung der Gewalt vergleichbar wäre, und selbst wenn man sie in ihrer Idealität gedanklich vollkommen erfasste, ist es nur schwer vorstellbar, dass sich diese Idealität voll und ganz realisieren ließe, sodass sie für alle Menschen und in einer jeden Zeit Bestand und Gültigkeit hätte.

Wegen dieser Offenheit ist es relativ leicht, die Gerechtigkeit für Zwecke einzuspannen, die ihr im Grunde genommen fremd sind. Dabei spielt die Tatsache, dass es schon als gewaltsam anmutet, etwas unabhängig von seinem tatsächlichen Gehalt als gerecht zu bezeichnen, Pascals Argument in die Arme. Gewalt verleiht einer jeden Geste und Handlung, die von ihr begleitet wird, die nötige und einprägsame Durchsetzungskraft, weswegen es auch jenen, die in ihrem Besitz sind, so überaus leichtfällt, ihre eigenen Handlungen

¹⁷⁵ Ibid., S. 93-94.

¹⁷⁶ Ibid., S. 94.

und Ziele als gerecht zu bezeichnen, unabhängig davon, ob sie dies tatsächlich sind. Allein die Gewalt, so kann man Pascals philosophisch-politische Pointe verstehen, die auch weitreichende Folgen für seine Geschichtsauffassung besitzt, legt fest, was gerecht und ungerecht ist. Der Gerechtigkeit in all ihrer Idealität hingegen, von der man meinen könnte, sie wäre der alleinige Maßstab in dieser Frage, wird von Pascal dabei eine bloße Statistenrolle zugewiesen. Ihre Funktion beschränkt sich seiner Einschätzung nach lediglich darauf, das allzu drastische Antlitz der Gewalt zu verdecken und, wo ihr dies nicht in Gänze möglich ist, es zumindest mit einem bloßen Schein aufzuwerten. In letzter Konsequenz bedeutet dies ein drastisches Eingeständnis, demzufolge in den menschlichen Ordnungen nur in zweiter Instanz die Gerechtigkeit, in erster hingegen die Gewalt herrscht: »Und da man so nicht bewirken konnte, dass Gewalt habe, was gerecht ist, hat man bewirkt, dass gerecht sei, was Gewalt hat.«¹⁷⁷

Die hier projizierte Verbindung von Gerechtigkeit und Gewalt hat jedoch nicht von sich aus Bestand, sondern sie gründet nach Pascal in der Macht der Einbildung. Insbesondere in den Reflektionen über die Funktion der Mode wird dies ersichtlich.¹⁷⁸ In den Inszenierungen des äußeren Erscheinungsbildes mittels der Mode, dem Schmuck und den Abzeichen und Gewändern des öffentlichen und privaten Lebens ist die Gewalt – wenn auch in sublimierter Form – nach wie vor präsent und wirksam. Dergestalt verfeinert, konkretisiert sie sich im Alltagsleben für gewöhnlich nicht mehr in exzessiven Demonstrationen ihrer Macht, wie dies etwa bei Soldatenaufmärschen etc. der Fall ist, deren offensichtliche Funktion eine Verschleierung unter Zuhilfenahme »außergewöhnliche(r)

¹⁷⁷ Ibid., S. 94. An mehreren Stellen in den *Pensées* findet sich diese Vorstellung der despotischen Gewalt wieder, an deren Rockzipfel die Gerechtigkeit gleichsam zu hängen scheint, sodass es nicht abwegig ist hierin einen der zentralen Gedanken Pascals zu sehen, der auf die politischen Ordnungen abzielt: »*Summum jus, summa injuria*. [...] Wenn man es vermocht hätte, hätte man die Gewalt in die Hände der Gerechtigkeit gelegt, da aber die Gewalt sich nicht handhaben lässt, wie man will, weil sie eine handgreifliche Eigenschaft ist, während die Gerechtigkeit eine geistige Eigenschaft ist, über die man verfügt, wie man will, hat man diese in die Hände der Gewalt gelegt und nennt somit gerecht, was man gewaltsam befolgen muss.« Ibid., 119/85/878, S. 90. In dieselbe Richtung zielt der ebenfalls dem Kapitel *Ursache und Wirkung* entnommene Abschnitt 116/81-82/229, 271: »Die einzigen allgemeingültigen Regeln sind bei den gewöhnlichen Dingen die Gesetze des Landes, und bei den anderen der Mehrheitsentscheid. Woher kommt das? Von der darin befindlichen Gewalt. Und daher kommt es, dass die Könige, die auch im Übrigen die Gewalt haben, nicht der Mehrheit ihrer Minister folgen. Zweifelsohne ist die Gleichheit der Güterverteilung gerecht, aber da man nicht erreichen kann, dass man zwangsläufig der Gerechtigkeit gehorcht, hat man erreicht, dass es gerecht ist, der Gewalt zu gehorchen. Da man der Gerechtigkeit nicht Gewalt verleihen kann, hat man die Gewalt gerechtfertigt, damit Gerechtigkeit und Gewalt eine Einheit bilden und Frieden herrsche, der das höchste Gut ist.« Ibid., 116/81-82/229, 271, S. 89.

¹⁷⁸ »Das ist prächtig: Man will nicht, dass ich einen in Brokatell gekleideten Mann ehre, dem sieben oder acht Lakaïen folgen. Und was dann? Dieser Aufzug stellt eine Gewalt dar.« Ibid., 123/89/315, S. 91.

Gewänder[n]«¹⁷⁹ unnötig macht.¹⁸⁰ Im Gegensatz hierzu wirken die Insignien und Symbole der Macht, die die Gewalt der Ämter und Institutionen lediglich repräsentieren, subtiler auf die Gemüter der Menschen.¹⁸¹ Gewalt tritt hier nur noch in Gestalt des Symbols auf, was erst aufgrund der Einbildungskraft möglich wird, die das Symbol als wahrhaftige Repräsentation von Gewalt, Gerechtigkeit oder aber Wahrheit begreift: »Die Einbildung gebietet über alles. Sie schafft die Schönheit, die Gerechtigkeit und das Glück, das in der Welt alles ist.«¹⁸²

Das schillernde Maskenspiel der Mode und der Symbole, mit denen die Macht ihr Antlitz gleichermaßen versteckt wie schmückt, ist jedoch keineswegs einem bloßen *Phantasma* gleichzusetzen. Vielmehr ist für Pascal auch die Gewalt des Symbols höchst real. Nicht unähnlich Marx' Vorstellung einer dem Geld inhärenten Produktivkraft, spricht Pascal in den *Pensées* dem Symbol eine wirkfähige Macht zu.¹⁸³ Wer sich etwa entsprechend kleidet, bringt seine Stellung innerhalb der Gesellschaft symbolisch zum Ausdruck.

¹⁷⁹ Ibid., 78/44-45/82-83, S. 79.

¹⁸⁰ »Sie setzen sich mit Gewalt durch, die anderen mit Maskenspiel. [...] Diese bewaffneten Truppen, deren Hände und Kräfte nur für sie (*hier sind gemeint: die Könige, Anm. d. Verf.*) zum Einsatz kommen, die Trompeter und Trommler, die vorausmarschieren, und diese Legionen, die sie umringen, bringen die Standhaftesten zum Zittern. Sie haben nicht nur das Gewand, sie haben die Gewalt. Man müsste schon einen sehr schlichten Verstand haben, um den Großfürsten, der in seinem prachtvollen Serail von vierzigtausend Janitscharen umgeben ist, wie einen anderen Mann zu sehen.« Ibid. Übersetzung korrigiert durch den Verfasser. In der Übersetzung war zu lesen: »Sie haben nicht das Gewand, sie haben allein die Gewalt.« Ibid.

¹⁸¹ »Unsere Magistrate haben dies Geheimnis wohl erkannt. Ihre roten Roben, ihre Hermeline, in die gewickelt sie wie Pelzkatten aussehen, die Paläste, in denen sie Recht sprechen, die Lilienwappen, dieser ganze majestätische Apparat war sehr notwendig. Und wenn die Mediziner keine Röcke und Pantoffeln hätten und die Doctores keine viereckigen Hüte und nach allen Seiten hin zu weite Roben, hätten sie die Welt, die dieser so stilechten Zurschaustellung nicht widerstehen kann, niemals hinters Licht geführt. Wenn sie wahrhaft Recht sprächen und wenn die Mediziner die wahre Heilkunst beherrschten, könnten sie sich die viereckigen Hüte sparen. Die Majestät dieser Wissenschaften wäre an sich ehrwürdig genug. Da sie aber nur eingebilddete Wissenschaften haben, müssen sie zu diesen eitlen Werkzeugen greifen, die die Einbildung bestechen, mit der sie es zu tun haben. Und dadurch verschaffen sie sich wirkliche Achtung.« Ibid., S. 78.

¹⁸² Ibid., S. 79.

¹⁸³ »Gesunde Meinungen des Volkes. Elegant gekleidet zu sein ist nicht allzu eitel, denn es bedeutet, dass eine große Anzahl von Leuten für einen arbeitet. Es bedeutet, durch seine Haare zu zeigen, dass man einen Kammerdiener, einen Parfumeur usw. hat. Durch sein Beffchen den Faden, das Posament usw. Nun ist es aber weder eine reine Oberflächlichkeit noch ein einfaches Vorgelege, mehrere hilfreiche Arme zur Verfügung zu haben. Je mehr hilfreiche Arme man hat, desto stärker ist man. Elegant gekleidet zu sein bedeutet, seine Stärke zu zeigen.« Ibid., 129/95/316, S. 92. Lucien Goldmann stellt diesem Aphorismus eine Passage aus Goethes *Faust* bei, in der Mephisto auf die Produktivkraft des Geldes verweist: »Wenn ich sechs Hengste zahlen kann / Sind ihre Kräfte nicht die meine? / Ich renn zu und bin ein reicher Mann, / als hätt' ich 24 Beine.« Zitiert nach Lucien Goldmann: *Der Verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den ›Pensées‹ Pascals und im Theater Racines*, Suhrkamp, Baden-Baden 1985, S. 419. Wie Goldmann richtig herausstellt, steht dieser Gedanke ganz im Zeichen Marx', der seinerseits in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 hierauf Bezug nimmt: »Was durch das *Geld* für mich ist, was ich zahlen, d. h., was das Geld kaufen kann, das *bin ich*, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich *bin* und *vermag*, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt.« Ebenfalls zitiert nach *ibid.*

Dem Gewand, den Abzeichen, dem Schmuck und weiteren Insignien ist dank der Einbildung die Potentialität von Macht und Gewalt eingeschrieben. Pascal geht sogar noch einen Schritt weiter und attestiert diesen sublimierten Konkretionen der Macht eine kohäsive Funktion hinsichtlich der Stabilität gesellschaftlicher Ordnungen. Die Imagination bildet dergestalt »Bande, die die Achtung der einen den anderen gegenüber festigen«¹⁸⁴, weswegen sie als »Bande der Notwendigkeit«¹⁸⁵ angesehen werden können.¹⁸⁶

In seiner Studie über *die tragische Weltanschauung in den Pensées* stellt Goldmann heraus, dass es sich bei der *Bande der Einbildung* um die Ideologien handelt, die im Gefolge von Machtverhältnissen aufkommen und dergestalt selbst zu eigenständigen, »realen Machtfaktoren«¹⁸⁷ werden, »die jene, die davon profitieren, um so notwendiger brauchen, als sie keine reale Macht (*d. h.: kein tatsächliches Gewaltmonopol, Anm. d. Verf.*) mehr besitzen.«¹⁸⁸ Die Gewalt, die herrschen will, festigt sich allein dann, wenn sie es versteht, ihrer Macht den Anschein der Gerechtigkeit zu verleihen. Die Ideologie wiederum hilft ihr bei diesem Unterfangen in erheblicher Weise, da mit ihrer Hilfe rohe Gewalt in Symbole gegossen werden kann, die sich erst durch das Einbildungsvermögen eines jeden Bürgers vervollständigen und dadurch zusehends an Wirklichkeit gewinnen. So wird in dieser Perspektive der Bürger selbst, aufgrund seiner Einbildungsfähigkeit, die er permanent verwirklicht, zu einem konstitutiven Element der Gewalt, die auf ihre imaginative Sublimierung angewiesen ist, um ihr rohes Antlitz in der Weise des Symbols aufgehen zu lassen. Gewalt wird auf diese Weise latent, eben weil sie in der Phantasie flüssig, weniger greifbar wird, ohne jedoch ihre Realität und damit ihre Wirkung einzubüßen.

Eine jede Ideologie ist nach Pascal auf die Einbildungskraft angewiesen, da sie ohne die Autorität der Gewalt, die in ihren Symbolen fortstrahlt, keine Wirkung entfalten würde. Pascals Ausführungen über die Bedeutung der Mode, die gleichermaßen die soziale Stellung ihrer Träger wie auch die Autorität der Ordnung manifestiert, zielen genau auf diese

¹⁸⁴ Pascal, 2016, 692/828-829/304, 351, S. 309.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Sie sind notwendig, da sie die gesellschaftliche Binnenordnung eines Staatsgebildes stabilisieren. Dergestalt reguliert sich der Herrschafts- und Machtanspruch der Bürger eines Staates durch die Macht der Einbildung: »Denn es muss unterschiedliche Rangstufen geben, da alle Menschen herrschen wollen und nicht alle es können, aber einige können es.« Ibid. Pascal betont in diesem Zusammenhang die Rolle der Einbildung: »Und an dieser Stelle beginnt die Einbildung ihre Rolle zu spielen. Bis dahin hat das die schiere Gewalt bewirkt. Nunmehr hält sich die Gewalt durch die Einbildung in einer bestimmten Partei aufrecht: In Frankreich bei den Edelleuten, in der Schweiz bei den Bürgerlichen; usw. Nun sind die Bande, die also die Achtung gegenüber diesem oder jenem Besonderen festigen, Bande der Einbildung.« Ibid.

¹⁸⁷ Goldmann, 1985, S. 417.

¹⁸⁸ Ibid.

Bande der Einbildung ab. Ihnen ist zu eigen, dass sie eine ordnungsstabilisierende Funktion besitzen. Man beugt sich infolge der eigenen Einbildung einer rein potentiellen Gewalt, da deren Symbole die Gewissheit vermitteln, dass sie jederzeit Wirklichkeit werden könnte. Zugleich ist man jedoch geneigt, sie als gerecht anzuerkennen, eben weil sich für gewöhnlich hierbei die Gewalt nicht in konkreten Handlungen entlädt. Setzt man diesen Gedanken mit Pascals Urteil über die Einbildung in Relation, so ergibt sich das Bild einer doppelten Unterwerfung: Nicht nur schwächen die ideologisch aufgeladenen Symbole der Macht die Wahrscheinlichkeit eines sozialen Aufbegehrens, auch werden die Menschen, die innerhalb solch einer Ordnung leben, von ihrer eigenen Einbildung quasi beherrscht, insofern diese erst die Transferleistung zwischen Symbol und Gewalt ermöglicht. Indem der Mensch infolge seines Einbildungsvermögens tendenziell davon absieht, auf seine Vernunft zu hören und die Autorität der Symbole und ihren Gerechtigkeitsanspruch zu hinterfragen, zeichnet er sich in dieser Logik selbst dafür verantwortlich, dass er von den Banden seiner eigenen Einbildung gefesselt wird: »Wer verleiht Personen, Werken, Gesetzen, großen Herren Ansehen, wer zollt ihnen Achtung und Verehrung, wenn nicht dieses Einbildungsvermögen?«¹⁸⁹

Durch Gewohnheit wird die hier anvisierte ideologische Bindung weiterhin verstärkt. Pascal geht in diesem Zusammenhang davon aus, dass sich die Menschen so sehr an das Bild des Herrschenden mitsamt dem ihm beigestellten Gewaltaufgebot gewöhnen – an die Soldaten, Standartenträger, Flaggen, den Pomp staatstragender militärischen Inszenierung und dergleichen mehr –, dass sie allmählich dazu übergehen, diese sich auch dann einzubilden, wenn sie den Herrscher bzw. die herrschende Klasse ohne sie sehen. Auf diese Weise sorgt die Gewohnheit dafür, dass ein bloßer Repräsentant der Gewalt zu einer Art Inkarnation ihrer selbst werden kann. Pascal stellt in diesem Zusammenhang jedoch heraus – dies ist für ein Verständnis seiner Geschichtsdynamik entscheidend –, dass diese durch die Gewohnheit gefestigte Übertragungsleistung nicht eigens reflektiert wird.¹⁹⁰ In dieser tragischen Wendung wird offensichtlich, dass für Pascal auch der Unterdrückte die Herrschaft der Gewalt mitverantwortet, gleichwohl ihm dies selbst verborgen bleibt.¹⁹¹

¹⁸⁹ Pascal, 2016 78/44-45/82-83, S. 77.

¹⁹⁰ »Und die Welt, die nicht weiß, dass diese Wirkung von dieser Gewohnheit herrührt, glaubt, sie rühre von einer natürlichen Kraft her. Und von daher kommen diese Worte: *Das Wesen der Gottheit ist seinem Antlitz eingepägt*, usw.« Ibid., 59/25/308, S. 74.

¹⁹¹ Dies muss freilich in einem Zusammenhang mit dem Sündenfall und der hieraus resultierenden Strafe gesehen werden. Dass Ungerechtigkeit und Gewalt in einer jeden menschengemachten Ordnung herrschen, scheint für Pascal die Folge des *renoncement* zu sein. Dass es wiederum nur gerecht ist, sich diesem Umstand

Das ursprüngliche *renoncement* scheint nach Pascal einzig in eine Ordnung der Gewalt und in die damit einhergehende symbolisch vermittelte, sublimale Gewalt der Ordnung zu münden, deren Anschein von Gerechtigkeit eine suggestive Kraft auf all jene Menschen besitzt, die in ihr leben. Dennoch ist keine menschliche Ordnung ewig. Die einzelnen, in der Geschichte vorfindlichen politischen und gesellschaftlichen Ordnungen erweisen sich keineswegs als beständig in einem absoluten Sinne. Etwas scheint demzufolge der Herrschaft der Gewalt, die sich mithilfe der Einbildung sowie dem menschlichen Hang zu Gewohnheit den Schein der Gerechtigkeit verleiht, Einhalt gebieten zu können. Die geschichtliche Erklärung hierfür findet sich in der Revolution wieder, in welcher die Herrschaft der Gewalt zu ihrem vorläufigen Ende gelangt. Ein derartiges Ereignis tritt ein, sobald sich der schöne Schein der Gerechtigkeit, der sich in den Symbolen und Machtdemonstrationen kristallisiert, als ein bloßer Schein offenbart. Im Zuge dieser Zurschaustellung des ideologisch vermittelten Scheins der Gerechtigkeit verliert die herrschende Ordnung zusehends ihre für sich beanspruchte Legitimität. Damit gleicht für Pascal die revolutionäre Handlung einer archäologischen Arbeit am Mythos der zu überwerfenden staatlichen Ordnung:

Der Vernunft allein zufolge ist nichts von sich aus gerecht, alles gerät mit der Zeit ins Wanken. Die Gewohnheit bewirkt die ganze ausgleichende Gerechtigkeit, aus dem einzigen Grund, weil sie überkommen ist. Das ist die mystische Grundlage ihrer Autorität. Wer sie auf ihren Ursprung zurückführt, vernichtet sie. [...] Die Kunst, gegen Staaten aufzubegehren, sie umzustürzen, besteht darin, die eingesessenen Gewohnheiten ins Wanken zu bringen, indem man ihre Quelle auslotet, um ihren Mangel an Autorität und Gerechtigkeit zu bezeigen.¹⁹²

Für Pascal spielt in dem revolutionären Geschehen insbesondere die Offenlegung der überlieferten Gewohnheiten eine entscheidende Rolle.¹⁹³ In solch einer Zurschaustellung

zu beugen und die Strafe einer unumstößlichen Herrschaft der Gewalt in allen irdischen Verhältnissen zu ertragen, ist die Konsequenz eines auf die Spitze getriebenen, extremen Augustinismus. Auerbach kommentiert den Zusammenhang zwischen der politischen Ordnung der Gewalt, dem Sündenfall und der hieraus resultierenden Konsequenzen für den Menschen wie folgt: »[...] die Einrichtung der Welt ist Wahnsinn und Gewalt; der Christ hat dem Wahnsinn zu gehorchen, darf keinen Finger rühren, um ihn zu bessern; denn daß Wahnsinn und Gewalt herrschen, ist Gottes Wille. Man wird nicht viele Menschen finden, die unter solchem Paradox leben und Christen bleiben wollen; aber Pascal sagt ja auch, wiederum dogmatisch kaum anfechtbar, aber wiederum überspitzt, die christliche Religion sei la seule religion contre la nature, contre le sens commun ...« Auerbach, 1951, S. 64.

¹⁹² Pascal, 2016, 94/60/294, S. 84. Derrida hat die bekannte Sentenz von einer mystischen Grundlage der Autorität einer dekonstruktiven Lektüre unterzogen. Vgl. hierfür Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

¹⁹³ Vgl. hierzu einen Gedanken aus den *Miscellanea*: »Montaigne hatte Unrecht: Folge muss der Gewohnheit nur geleistet werden, weil sie Gewohnheit ist und nicht, weil sie vernünftig oder gerecht wäre. Das Volk aber folgt ihr aus dem einzigen Grund, dass es glaubt, sie sei gerecht. Andernfalls würde es ihr nicht folgen, obschon sie Gewohnheit ist. Denn man will nur der Vernunft unterworfen sein. Die Gewohnheit würde

wird ersichtlich, dass die Ordnung des zu überwindenden Staates willkürlich, ungerecht und nicht weiter rechtfertigbar ist.¹⁹⁴ Wird eine Rechtsordnung auf ihren mystischen Ursprung zurückgeführt, verringert sich hierdurch die Wirkkraft ihrer ideologischen *Banden der Einbildung* erheblich, mit denen sie ihre Macht zuvor behauptete. Pascal stellt dabei jedoch heraus, dass eine Revolution in erster Linie die Gewohnheiten umstürzt, nicht jedoch die Gewalt oder die Ungerechtigkeit *per se*. Der Grund für diesen Umstand findet sich schlichtweg in dem Eigeninteresse der revolutionären Kräfte, die in der Regel davon absehen, die Fraglichkeit der eigenen Gewalt allzu sehr in den Vordergrund zu stellen. Denn auch einer revolutionären Bewegung geht es in letzter Konsequenz um die Etablierung einer neuen Ordnung, weswegen sie ebenfalls auf das Mittel der Gewalt wie auch auf die *phantasmatische* Wirkung ihrer Ideologie angewiesen ist, sofern sie bestrebt ist, einen Machtwechsel tatsächlich zu realisieren. So ist auch gerade die Revolution, die gegen die Ungerechtigkeit der herrschenden Ordnung aufbegehrt, keineswegs davor gefeit, jene Ungerechtigkeit mittels Gewalt zu reproduzieren, die sie sich anschickte zu überwinden. Wie Pascal anmerkt, ist es tendenziell für die herrschenden Gesetzgeber wie auch für die revolutionären Kräfte günstig, dass der einzelne Bürger getäuscht wird und gegenüber der Wahrheit, die ihn befreien soll, im Unwissen ist:

Er darf die Wahrheit der Usurpation nicht bemerken. Sie ist ehemals ohne vernünftigen Grund eingeführt worden, ist vernünftig geworden. Man muss sie als ursprünglich und ewig ansehen und ihren Anfang verbergen, wenn man nicht will, dass sie bald ein Ende nimmt.¹⁹⁵

ohne dies als Tyrannei durchgehen, das Reich der Vernunft und der Gerechtigkeit aber gilt als ebenso wenig tyrannisch wie das des Wohlbehagens. Das sind die natürlichen Prinzipien des Menschen. [...] Und so, wie es (*das Volk, Anm. d. Verf.*) glaubt, dass die Wahrheit sich finden lässt und sie in den Gesetzen und Gewohnheiten liegt, glaubt es an sie und fasst ihr hohes Alter als einen Beweis für ihre Wahrheit auf (und nicht allein für ihre Autorität, ohne Wahrheit). Daher gehorcht es ihnen, neigt aber dazu, gegen sie aufzubegehren, sobald man ihm zeigt, dass sie keinen Wert haben, was sich bei allen ersichtlich machen lässt, wenn man sie von einer bestimmten Seite her betrachtet.« Pascal, 2016, 479/525-529/325, 408, 40, 57, 105, S. 248-249.

¹⁹⁴ Pascal hat dieser Willkür der Gewohnheit ein großes, geschichtlich sich niederschlagendes Gewicht beigemessen. Anhand des Flusses Bidasoa, dessen Verlauf die Grenze zwischen Spanien und Frankreich markiert, exemplifiziert er beispielhaft die Ordnungswillkür, in deren Zuge Ungerechtigkeit zu Gerechtigkeit werden kann: »Diebstahl, Inzest, Kinder- und Vätermord, alles hat seinen Platz gehabt unter den tugendhaften Handlungen. Kann es etwas Lachhafteres geben, als dass ein Mensch das Recht hat, mich zu töten, weil er jenseits des Wassers wohnt und sein Principe mit meinem im Streit liegt, obwohl ich keinen mit ihm habe?« Ibid., 94/60/294, S. 83. Pascal greift dieses Thema, das auf einen Konflikt zwischen Spanien und Frankreich im dreißigjährigen Krieg zurückgeht, an zwei weiteren Stellen auf: »Er wohnt jenseits des Wassers.« Ibid., 54/20/292, S. 74. Eine weitere Stelle, in der die hier sich abzeichnende Willkür mit einer gewissen Ironie offengelegt wird, lautet: »Warum tötet ihr mich?« – »Ja, wohnt Ihr denn nicht auf der anderen Seite des Wassers? Mein Freund, wenn Ihr auf dieser Seite wohnen würdet, wäre ich ein Mörder, und es wäre ungerecht, Euch auf diese Weise zu töten. Da Ihr aber auf der anderen Seite wohnt, bin ich ein Tapferer, und es ist gerecht.« Ibid., 84/51/293, S. 81. Vgl. ebenfalls Selliers Stellenkommentar in *ibid.*, S. 74.

¹⁹⁵ Ibid., 94/60/294, S. 84.

Pascal legt mit diesem Gedanken gewissermaßen das dialektische Nervensystem politisch-gesellschaftlicher Ordnungswechsel bloß. Wer sich vornimmt, eine bestehende staatlich-politische Ordnung zu überwinden und das eigene Ordnungsideal an deren Stelle zu setzen, muss insbesondere zweierlei bewerkstelligen: Die Legitimität der zu überwindenden Ordnung gilt es zu diskreditieren, indem man offenlegt, dass sie das Resultat einer Gewohnheit darstellt und sich *de facto* auf die Prinzipien von Ungerechtigkeit und Gewalt stützt. Dieser Operation korrespondiert eine zweite, die sich auf die Legitimierung der noch zu installierenden neuen Ordnung konzentriert. Hier beginnt sodann freilich die Verschleierungsarbeit: Es gilt, die ideologische Vorstellung zu evozieren, der zufolge die eigene, neue Ordnung tatsächlich den wahren, grundlegenden und ursprünglichen Gesetzen, den »lois fondamentales et primitives«¹⁹⁶, verpflichtet sei. Die zentrale geschichtliche Pointe des pascalschen Denkens besteht nun darin, dass auch diese Berufung auf die ersten, ursprünglichen und einzig wahren Gesetze pure Ideologie darstellt. Damit reproduziert die revolutionäre Bewegung in systematischer Hinsicht jene Ordnung, die zu überkommen sie sich anschickt, d. h. sie stellt lediglich eine *weitere* Ordnung dar, die, entgegen ihrer Selbstattribution, gleich ihrer Vorgängerin den Banden menschlicher Einbildung entsteigt.

Die Tragik solch eines Wechselprinzips ist freilich der auf die Spitze getriebenen augustinischen Religiosität Pascals geschuldet. Wegen seines ursprünglichen *renoncement* hat der Mensch jeglichen Anspruch auf das wahrhaftige und letztgültige Gesetz unwider-ruflich verspielt. Eine jede Revolution wie auch eine jede staatliche Ordnung scheint sich implizit auf diesen Verlust zu beziehen, indem sie aus Gründen ihrer Legitimierung die Behauptung aufstellen muss, sie allein könne das Versprechen des verlorenen, wahrhaftig gerechten Gesetzes einlösen. Hieraus zieht sie ihre eigentliche Rechtmäßigkeit mitsamt der Ambition, von nun an, nach erfolgtem Ordnungswechsel, die einzige und bis in alle Zukunft bestehende Ordnungsinstanz zu stellen. Dass sie dabei zwingend scheitern muss, steht für Pascal außer Frage und lässt sich dadurch nachvollziehen, dass sich auch die einstige, nun zur staatlichen Ordnung gewordene revolutionäre Bewegung von Folgeordnungen bedroht sieht, die ihr jedoch systematisch besehen gleichen. Gerade in diesem Aspekt unterscheidet sich Pascals Philosophie der Geschichte von anderen dialektischen Geschichtskonzeptionen. Während nämlich die dialektischen Systeme Hegels und Marx'

¹⁹⁶ Pascal, 2003, S. 115.

ein Ende der Geschichte in der Geschichte anpeilen, ist für Pascal eine solche Finalität in der Geschichte nicht denkbar. Für ihn zeichnet sich die Geschichte vielmehr dadurch aus, dass sie von einem endlosen, zirkulären und vor allem unruhigen Wechsel der Ordnungen bestimmt ist. Die sich ersetzenden Ordnungen heben sich gerade nicht dialektisch auf und lassen dahingehend auch keine substantielle Entwicklung erkennen, die auf ein tatsächliches Ziel in der Geschichte hinausläufe. Vielmehr liegt für Pascal im stetigen Wechsel der Ordnungen ein geschichtlicher *circulus vitiosus* beschlossen, der kein Ende, sondern immer nur den wiederkehrenden Wechsel der Ungerechtigkeit kennt und den Menschen einer in sich unruhigen Geschichte preisgibt. In diesem Punkt besteht für Pascal die Tragik der Geschichte und des geschichtlichen Menschen.

II.2.c Geschichte als lange Weile

Die pascalsche Geschichtskonzeption zeichnet sich durch die vollkommene Abwesenheit eines Fortschritts- und Entwicklungsgedankens aus. Das Prinzip der Geschichte liegt für Pascal vielmehr in der Wiederkehr des sich immer gleichbleibenden Ordnungswechsels beschlossen, in dessen Zuge die Widersprüche und Gegensätze der unterschiedlichen Ordnungen von keiner historischen Dialektik aufgehoben, sondern statisch reproduziert werden. Der Ausbruch aus der gegenwärtigen historischen Ordnung, der eine neuen, vermeintlich höheren Ordnung bezweckt, ist bloßer Schein, der wiederum eine historische Bewegung verdeckt, die allein um sich selbst kreist. Diese Stillstands-Dialektik überantwortet die Geschichte einer persistenten Stagnation, deren Überwindung unmöglich scheint. Solches kann gewiss verwundern, da die hier in Rede stehende Geschichtsvorstellung dezidiert christlich konzipiert ist. Pascal scheint mit deren supponierter Linearität zu brechen, indem er ihren Lauf zyklisch begreift. Eine derartige zirkuläre Geschichtskonzeption impliziert dabei eine wesentliche Tragik. Läuft nämlich die Geschichte nicht auf ein Ende zu, in welchem die sie bestimmenden Gegensätze miteinander versöhnt, die Ungerechtigkeiten vergolten und wahres göttliches Recht final gesetzt werden, so scheint dem Einzelnen in dieser Geschichte allein die Hoffnungslosigkeit zu bleiben, insofern von der geschichtlichen Zukunft keine Veränderung zum Positiven hin zu erwarten ist. Diese spezifische Tragik der Geschichte, die der Gegenwartigkeit des sich gleichbleibenden Wechsels eine offene Zukunft versagt, ist dabei jedoch keineswegs willkürlich

veranschlagt. Vielmehr ist dieser ziellose, von seiner eigenen Gegenwärtigkeit befangene geschichtliche Wechsel auf das Individuum rückführbar und durch eben dieses bedingt. Denn gleich der Geschichte ist auch der einzelne Mensch einer zirkulären Dynamik verhaftet, die sich dafür verantwortlich zeichnet, dass er auf einer ontogenetischen Ebene nicht wesentlich über sich hinausgelangt. Der Mensch sehnt sich zwar zufolge der *Pensées* nach wahrhafter Ruhe, erträgt sie jedoch nicht, da sie sich für ihn, sobald sie eintritt, jäh in Langeweile verwandelt. Vor ihr flieht er in die zahlreichen Zerstreuungen, nicht jedoch ohne sich der Einbildung hinzugeben, dass gerade diese Zerstreuungen die noch zu überschreitende Schwelle bildet, jenseits derer die erhoffte Ruhe schlussendlich eintreten wird. Selbstverständlich handelt es sich hierbei für Pascal um einen Trugschluss, denn auch diese Folgeruhe wird dem Menschen unerträglich, weswegen ihm die erneute Zerstreuung als Ausflucht und Rechtfertigung dafür dient, sich nicht dem Unglück der Langeweile und damit seiner wahrhaften Lage zu überlassen. Diese unruheerfüllte Zirkeldynamik prägt der Geschichte ihr Antlitz ein. Im Gesamtbild lassen sich demnach zwei konzentrische Kreise ausmachen, von denen der innere die ontogenetische, individuell-seelische, der äußere die phylogenetische, kollektiv-geschichtliche Ebene bezeichnet:

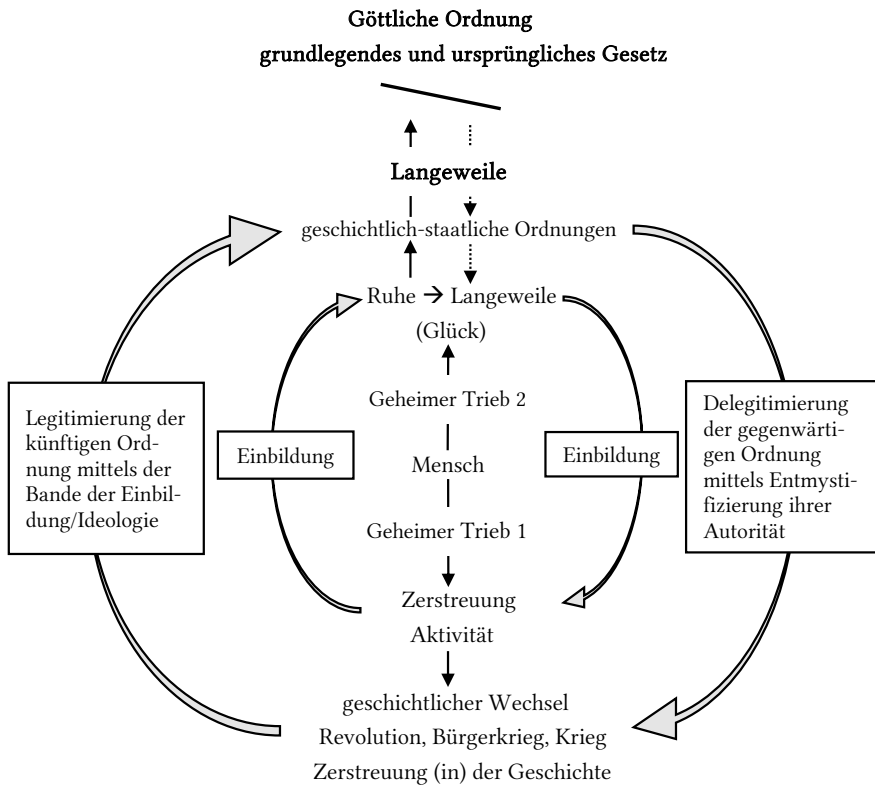


Abbildung 2: Zweite Dimension der Zirkeldynamik (Geschichte)

Dergestalt stellen die einzelnen geschichtlich-staatlichen Ordnungen Sublimationen der Ruhe dar. Sie bilden die ideologisch aufgeladene Projektionsfläche für die menschliche Sehnsucht nach dem verlorenen Gesetz, welches im Zuge des *renoncement* negiert wurde. Insofern sie jedoch das Versprechen wahrer Gerechtigkeit und letztgültiger Gesetzesmäßigkeit wegen ihres Ursprungs nicht einzulösen vermögen, befrieden sie auch niemals das menschliche, von Unruhe erfüllte Bedürfnis nach Ruhe. Ihre relative Stabilität verdanken sie allein der Gewalt, die sich zugleich auch für ihren Niedergang verantwortlich zeichnet. In dieser Hinsicht kann jener geschichtliche Moment, in dem eine Ordnung in eine andere übergeht – die Revolution, der Bürgerkrieg, der kriegerische Konflikt – als eine Form der geschichtlichen Zerstreuung gelesen werden.¹⁹⁷ Damit verbunden ist die Vorstellung, dass

¹⁹⁷ Goldmann interpretiert die Bürgerkriege als geschichtliche Formen der Zerstreuung. Vgl. Goldmann, 1985, S. 412.

eine jede Revolution die letzte sei, in deren Zuge die wahrhaft endgültige, gerechte und geschichtlich besehene finale Ordnung aufkommt, die das Ende der Geschichte in der Geschichte herbeiführt. An diesem Punkt beginnt und endet der unbestimmt andauernde Kreislauf der Geschichte, der sich einzig um sich selbst dreht, insofern eine jede geschichtliche Wechselbewegung der Ordnungen eine weitere, zunächst freilich verdeckte, Usurpation der Gewalt impliziert, deren ideologische Verhüllung ihren äußeren Schein nicht ewig verschleiern kann.

Dass die geschichtlichen Ordnungen immerzu an sich selbst scheitern, lässt sich auf das spezifisch menschliche Scheitern zurückführen, Ruhe lediglich in imaginierter, niemals jedoch in verwirklichter Form habhaft werden zu können. Dieser der Geschichte immanente revolutionäre Zustand in Permanenz ist tragisch¹⁹⁸, weil er keinen wirklichen Ausweg zulässt außer der Langeweile, welche sich all jenen eröffnet, die sich aus dem Lauf der Geschichte und der weltlichen Zusammenhänge soweit möglich in ein Eremitendasein zurückziehen. Freilich ist auch die hiermit in ihre geschichtliche Dimension überführte Langeweile tragisch, insofern ihr ebenfalls jene Zukunftslosigkeit zu eigen ist, die bereits den zyklischen Lauf der Geschichte auszeichnet. Jedoch tritt in ihr, in der langen Weile, in der nunmehr die Geschichte selbst gesehen werden kann, dieser Umstand voll und ganz zutage, womit deutlich wird, dass in der weltlichen Ordnung, die unwiderruflich von ihrem Kreislauf umschlossen wird, jedwede Hoffnung auf eine Zukunft unmöglich ist. Die geschichtliche Langeweile, in die man sich fügt, sobald man sich weitestgehend aus dem Kreislauf der Geschichte zurücknimmt, bietet demnach ein Abbild der Geschichte als solcher: nämlich in einer unbestimmt andauernden Weile – d. i. die Geschichte als solche – festgesetzt zu sein, die weder eine tatsächliche Entwicklung noch die Hoffnung auf eine Zukunft in der Geschichte bereithält. Der wahre Christ, soweit ihn Pascal sich vorstellt, erkennt diese geschichtliche Tragik voll und ganz an, insofern er darin die göttliche Gerechtigkeit erblickt, die notwendigerweise auf das menschliche *renoncement* seines Gesetzes folgen musste.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Für eine detaillierte Ausarbeitung der tragischen Weltanschauung bei Pascal siehe den ersten Teil der Studie Goldmanns. Vgl. *ibid.*, S. 17-126.

¹⁹⁹ Auerbach spitzt die Argumentation seines Texts *Über Pascals politische Theorie* auf diese Einsicht zu: »Pascal aber, mitten im Verbanne christlicher Staaten lebend, wirft beide Ordnungen des Bösen zusammen: es ist bei ihm nicht nur die Macht als Institution erbsündlich böse, sondern es folgt daraus auch, daß ihre jeweilige Ausübung nichts anderes sein kann als Unrecht und Torheit. [...] Ein inneres dynamisches Leben des Staates existiert für ihn nicht, und wenn es existierte, so würde er es für urböse halten; Interesse am besten Staat hatte er nicht, denn alle sind für ihn gleich schlecht. Er baut die Lehre von der Staatsraison in den Augustinismus ein und gelangt so zu dem Paradox von der reinen und bösen Macht, der man

Indem er sich in die geschichtliche Langeweile fügt, d. h. dem geschichtlichen Zerstreungstrieb nicht nachgibt, fügt sich der Mensch in die göttliche Meta-Ordnung des endlosen Kreislaufes der Geschichte ein. Langeweile zu ihrem geschichtlichen Recht kommen zu lassen, bedeutet demnach, die Unzulänglichkeit der Welt mitsamt der sie durchziehenden Geschichte performativ anzuerkennen.²⁰⁰ In dieser Langeweile liegt freilich auch die Möglichkeit beschlossen, sich aus dem Kreislauf der Geschichte heraus, dem man zwingend verhaftet bleibt, auf die ewige, absolute und göttliche Ordnung zu beziehen. In der Langeweile kommt nicht nur der Mensch, nicht nur die Geschichte zu sich, auch scheint in ihr das Göttliche in seiner Unverfügbarkeit gegenwärtig zu sein. Die Distanz zwischen der geschichtlichen Sphäre der menschlichen Welt und jener des Göttlichen, die sich dem Menschen in der Langeweile aufdrängt, verweist letztlich auf die Frage nach der ontologischen Stellung des Menschen in der geschichtlichen Welt. Sofern nämlich das geschichtliche Trachten des Menschen als ein zyklisches Scheitern gelesen werden kann, etwas zu gewinnen, was außerhalb seines Möglichen liegt, scheint die Passung zwischen dem Menschen und der geschichtlichen Welt nicht vollständig aufzugehen.

Pascal hat für diese ontologische Lage des Menschen in der Welt das Bild des »enthronen Königs«²⁰¹ gewählt: »Gerade all dieses Elend beweist seine Größe. Es ist das Elend eines großen Herrn, das Elend eines entthronen Königs.«²⁰² Das Aufkommen der geschichtlichen Langeweile wiederum ist der ontologischen Heimatlosigkeit des *entthronen Königs* geschuldet – an ihr leidet er in dem Maße, wie sie ihm den Verlust seiner einstmaligen Stellung vor Augen führt. Sich ihr preiszugeben, verweist folglich den Menschen gleichermaßen auf sein offenes Elend wie auch auf seine verborgene Größe.

widerspruchslos, ohne Rücksicht auf einen etwa von ihr zu erwartenden Nutzen, aber auch ohne Hingabe, oder vielmehr aus Hingabe an Gott gehorchen müsse [...].« Auerbach, 1951, S. 73-74.

²⁰⁰ Diese Gedanken über die geschichtliche Langeweile können als Supplement zu den von Peter König dargelegten Überlegungen über die *Geschichte als Bewegung und Stillstand* angesehen werden. König nennt dort, in Anlehnung an Dilthey, Benjamin und Schmitt, drei geschichtliche Zeitformen, denen jeweils ein spezifischer geschichtlicher Sinn zugrunde liegt: die Spurzeit (Dilthey), die Sprung- und Sprengzeit (Benjamin), die Verzögerungszeit (Schmitt). Mit Pascal lässt sich ihnen eine weitere geschichtliche Zeitform anfügen: die Langeweile- und Zerstreungszeit. Vgl. Peter König: »Geschichte als Bewegung und Stillstand«, in: Jan-Ivar Lindén (Hrsg.): *Prolegomena zur historischen Ontologie*, Beiträge zur historischen Ontologie – Contributions to Historical Ontology – Apports à l'ontologie historique, hrsg. v. Peter König, Jan-Ivar Lindén, Nicolas de Warren, Band I, Winter, Heidelberg 2019, S. 151-180.

²⁰¹ Pascal, 2016, 148/116/398, S. 97. In dem Folgeabschnitt präzisiert Pascal: »Die Größe des Menschen ist so ersichtlich, dass sie sich selbst aus seinem Elend schließen lässt. Denn was bei den Tieren Natur ist, nennen wir Elend beim Menschen, wodurch wir anerkennen, dass er, da seine Natur heute derjenigen der Tiere gleicht, eine bessere Natur verloren hat, welche ihm einst eigen war. Denn wer befände sich unglücklich darüber, kein König zu sein, wenn nicht ein entthroner König.« Ibid., 149/117/409, S. 97.

²⁰² Ibid., 148/116/398, S. 97.

II.3 DIE ONTOLOGIE DER LANGEWEILE

In dem die *Pensées* einleitenden *Brief, der dazu bewegen soll, Gott zu suchen*, verweist Pascal auf den Trugschluss all jener, die die Religion mit dem falschen Vorwurf bekämpfen, dass sie »sich rühmte, eine klare Gottesschau zu haben und sie offen und unverschleiert zu besitzen [...]«. ²⁰³ Nicht nur ist nach Pascal das Gegenteil der Fall, auch erkennt ihm zufolge gerade die ideale Religion die Unverfügbarkeit Gottes vollkommen an und macht sie sich zu einem ihrer ersten Grundsätze. Ihre Einsicht bestehe darin, »dass die Menschen sich in der Finsternis und Gottesferne befinden, dass er sich ihrer Erkenntnis verborgen habe [...]«. ²⁰⁴ Gott ist dem Menschen einzig als ein Verborgener präsent – was in jenem Namen zur Anschauung kommt, »den er sich in der Heiligen Schrift gebe: DEUS ABSCONDITUS (*der verborgene Gott, nach Jes 45:15, Anm. d. Verf.*) [...]«. ²⁰⁵

Diesen Ausgangspunkt zu verstehen ist deswegen so wichtig, da sich aus ihm die Tragik erklärt, die nach Pascal dem menschlichen Leben wesentlich zugehört. Sofern nämlich mit dem ursprünglichen *renoncement* nicht allein die göttliche Ordnung negiert, sondern, als Konsequenz hiervon, Gott dem menschlichen Fassungsvermögen nunmehr verborgen wurde, stellt sich unausweichlich die Frage, auf welche Weise und unter welchen Voraussetzungen sich der Mensch in seiner prekären Lage überhaupt auf ihn beziehen kann. Pascals Brief, der sich an einen Menschen richtet, dessen Glaube wenig bis gar nicht ausgeprägt ist, setzt dabei an einer negativen Theologie an, die sich jäh dem Menschen zuwendet. Dass Gott dem Menschen verborgen ist, stellt nämlich weder einen Einwand gegen dessen Existenz dar, noch beweist sie diese. Über diese Unentschiedenheit weitere Überlegungen anzustellen, ist für den Briefautor daher müßig, und so wendet er sich dem Menschen und seiner Lage in der Welt zu. Diese Rückführung eines fragenden Interesses an Gott auf das menschliche Sein in der Welt wird von Pascal proto-existentialistisch ausformuliert. Drei fragliche Aspekte dieses weltlichen Seins stehen dabei im Fokus:

²⁰³ Ibid., 1/427/194, S. 51.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid.

I. Die Unsterblichkeit der Seele [...], die uns so stark angeht und so tief berührt, dass man jegliches Gefühl verloren haben muss, um dem Wissen, was es mit ihr auf sich hat, gleichgültig gegenüberzustehen.²⁰⁶

II. Die Unmöglichkeit des Glücks und die Unausweichlichkeit des Leids und des Todes.²⁰⁷

III. Die Kleinheit des Menschen und die Kürze seines Lebens angesichts der unermesslichen Größe und des unvorstellbaren Alters des ihn umgebenden Universums: »Ich sehe von allen Seiten nur Unendlichkeiten, die mich wie ein Atom und wie einen Schatten einschließen, der nur einen unwiederbringlichen Augenblick lang anhält.«²⁰⁸

Kontrastiert wird diese wenig erfreuliche Abschätzung der menschlichen Lage mit der Bedeutung, die ihr der Mensch unentwegt entgegenbringt: »Nichts ist für den Menschen so wichtig wie sein Zustand.«²⁰⁹ Diese enorme Distanz, die sich zwischen der Bewertung seiner Lage in der Welt und der Bedeutung eröffnet, die der Mensch seinem eigenen Sein beimisst, erzeugt einen beunruhigenden Sog, in dem sich die spezifische Spannung manifestiert, derer sich die *condition humaine* ausgesetzt sieht. Man kann dies anhand der Selbsteinschätzung des von Zweifeln und Unsicherheiten erfüllten Adressaten des Briefs nachvollziehen, der sich nach einem deutlichen Zeichen Gottes in der Natur zu sehnen scheint, sodass sich seine Unruhe in Ruhe, sein Zweifel zu einer Gewissheit im Glauben wandle. Für den von Zweifeln ergriffenen Suchenden erweist sich die Natur jedoch als stumm.²¹⁰

Der hierbei von Pascal artikulierte Zweifel verbleibt in einem Schwebезustand, über den er nicht hinausgelangt. Im Gegensatz zu Descartes' systematischem Zweifel wird das ihm inhärente Streben nach Wahrheit nicht erfüllt, wodurch die Ungewissheit als

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Pascal verschränkt diesen Aspekt mit der Unmöglichkeit irdischen Glücks: »Man braucht keine sehr hochstehende Seele zu haben, um zu verstehen, dass es hienieden keine echte und dauerhafte Zufriedenheit gibt, dass all unsere Freuden nur eitel, dass unsere Leiden unendlich sind, und dass schließlich der Tod, der uns in jedem Augenblick bedroht, uns unfehlbar binnen weniger Jahre in die entsetzliche Notlage bringen muss, auf ewig entweder vernichtet oder unglücklich zu sein.« Ibid., S. 52.

²⁰⁸ Ibid., S. 53.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Die Haltung des Adressaten ist ambivalent; er kann nicht glauben und zugleich leidet er an diesem Nicht-Glauben. Diese Widersprüchlichkeit ist wesentlich für Pascals Denken: »Das ist es, was ich sehe und was mich betrübt. Ich sehe nach allen Seiten hin und sehe überall nur Dunkelheit. Die Natur bietet mir nichts, was nicht ein Anlass zu Zweifel und Beunruhigung wäre. [...] Weil ich aber zu viel sehe, um zu leugnen, und zu wenig, um mich zu versichern, befinde ich mich in einem beklagenswerten Zustand, in dem ich mir hundertmal gewünscht habe, dass, wenn ein Gott sie erhält, sie ihn unmissverständlich bezeichnete; und dass, wenn die Zeichen, die sie von ihm gibt, trügerisch sind, sie diese vollständig beseitige; dass sie alles oder nichts sagte, damit ich sähe, welcher Meinung ich folgen soll. Stattdessen erkenne ich in dem Zustand, in dem ich mich befinde, und wo ich nicht weiß, was ich bin und was ich tun soll, weder meine Lage noch meine Pflicht. Mein Herz strebt danach, zu erkennen, wo das wahre Gut liegt, um ihm zu folgen. Für die Ewigkeit wäre mir nichts zu teuer.« Ibid., 2/428-429/195, 229, S. 56.

Grundkonstante der menschlichen Existenz bestehen bleibt, mit der es weiterhin umzugehen gilt.²¹¹ Gerade in diesem unauflöselichen, persistenten Zweifel kommt für Pascal jedoch das Wesentliche des Menschen zum Vorschein, insofern sich in ihm die Beziehung zu dem unverfügbaren Gott manifestiert. In ontologischer Hinsicht ist demnach die Ausgangslage bei Weitem nicht so hoffnungslos, wie sie zu sein vorgibt. Denn in dem unruhigen Stakkato der von Zweifel und Ungewissheit erfüllten Fragen liegt der Ansatz einer Antwort auf die Frage nach dem ontologischen Status der menschlichen Lage bereits beschlossen:

Was also wird aus dem Menschen werden: Wird er Gott gleichen, oder den Tieren? Welch unendliche Distanz! Was also werden wir sein? Wer sieht nicht an all dem, dass der Mensch sich verirrt hat, dass er von seinem Platz abgefallen ist, dass er ihn beunruhigt sucht, dass er ihn nicht wiederfinden kann? Und wer wird ihn dorthin verweisen?²¹²

Dass der Mensch zweifelt, dass er von der Ungewissheit umgetrieben wird, weder voll und ganz den Tieren, noch einem abwesenden, unerklärlichen und verborgenen Gott zuzuhören, zeichnet nicht nur seine tragisch aufzufassende Situation aus, es führt ihm auch vor Augen, dass er der Welt, in die er unweigerlich eingebettet ist, nicht in Gänze zugehört. Verlust des angestammten Platzes, unbestimmt andauernde Irrfahrt sowie die unruhige Suche nach dem Verlorenen bilden hierbei die trigonale Konstellation, in der der Mensch in ontologischer Hinsicht eingespannt ist und die Pascal im Bild des *enthronten Königs* bündelt. In seinem Zeichen kommen die »drei Lagen«²¹³ des menschlichen Seins in der Welt zur Deckung. Die Konsequenz dieser Dreiheit zeigt sich jedoch nicht allein in einem metaphysischen Bereich, sondern gerade auch im lebensweltlich Anschaulichen. Erstaunlicherweise ist es gerade der naturwissenschaftliche Blick²¹⁴ auf die Natur und das

²¹¹ Vgl. hierzu insbesondere die erste der *Meditationes* in René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, übers. und hrsg. v. Christian Wohlers, Meiner, Hamburg 2008, S. 1-45. Vgl. ebenso ders.: *Discours de la Méthode*, übers. und hrsg. v. Christian Wohlers, Meiner, Hamburg 2011. Über die Stellung des Zweifels in Descartes Philosophie vgl. Dominik Perler: »Erste Meditation. Strategischer Zweifel«, in: Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 11-30. Vgl. ebenso die Studie von Rainer Schäfer: *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006. Für eine geschichtliche Darlegung des neuzeitlichen Skeptizismus vgl. Richard Popkin: *The History of Scepticism. From Savanarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford/New York 2003. Einen Überblick über Descartes Meditationen bietet der folgende Sammelband von Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009 (a).

²¹² Pascal, 2016, 3/430-431/431, 560, S. 57.

²¹³ *Ibid.*, 4/432/194 bis, ter, S. 57.

²¹⁴ Das Prinzip dieses naturwissenschaftlichen Blicks lautet: »Missverhältnis des Menschen. [...] (Dahin führen uns die natürlichen Erkenntnisse. Wenn diese da nicht wahrhaftig sind, gibt es an keinem Punkt Erkenntnis im Menschen, und wenn sie es sind, findet er darin einen gewichtigen Grund zur Demut, ist gezwungen, sich auf die eine oder andere Weise zu erniedrigen. Und da er nicht fortbestehen kann, ohne sie

Universum, in welchem die gewaltige Unsicherheit des Menschen nicht nur evident wird, sondern sich sogar steigert, je weiter er in den Wissenschaften und ihrer Methoden voranschreitet. Für den Naturforscher Pascal ist es nämlich eine empirisch vollkommen nachvollziehbare Gegebenheit, dass der Blick in den Mikro- wie in den Makrokosmos unweigerlich ins Unendliche schweift, ohne dabei an einem festen, letztgültigen Ende anzugelangen. Die Entwicklung der Wissenschaften, die die Erweiterung ihrer technischen Möglichkeiten und Methoden impliziert, verdeckt dies nur scheinbar, da mit ihr zwar immer neue Mikro- wie Makroebenen des Wirklichen offengelegt und quantitativ ausgewertet werden können, jedoch die Entdeckung jeder weiteren Ebene gerade kein Beleg für das absolute Ende des Kosmos, vielmehr ein Indiz für dessen relative Unendlichkeit darstellt. Der Mensch gelangt in seiner Beobachtung der Natur zu keinem faktischen Ende.²¹⁵ Selbst die abstrakteste der Wissenschaften, die ein Maximum an Präzision gewährleistet – die Mathematik – zeigt sich bei näherer Betrachtung als ein Fest der Ungewissheiten, die bisweilen über der Kluft des Unendlichen gespannt sind.²¹⁶

zu glauben, wünsche ich, dass er, bevor er größere Nachforschungen über die Natur anstellt, sie ein Mal (sic) ernsthaft und in Ruhe betrachtet, dass er sich auch selbst betrachtet und anhand des Vergleichs, den er über diese beiden Gegenstände anstellen wird, beurteilt, ob er in irgendeinem Verhältnis zu ihnen steht.» Ibid., 205/199/72, S. 126.

²¹⁵ Über den Makrokosmos schreibt Pascal: »Der Mensch möge also die gesamte Natur in ihrer hohen und vollen Majestät betrachten, er kehre seinen Blick von den niederen Gegenständen ab, die ihn umgeben, er schaue dieses strahlende Licht, das wie eine ewige Lampe angebracht ist, um das Universum zu erhellen, die Erde erscheine ihm wie ein Punkt, gerechnet an der weiten Bahn, die dies Gestirn beschreibt, und er erstaune darüber, dass diese weite Bahn ihrerseits nur eine sehr feine Spitze ist gegenüber jener, die diese am Firmament dahinrollenden Sterne einschlagen. [...] Diese ganze sichtbare Welt ist nur ein unmerkliches Tröpfchen im breiten Schoße der Natur, keine Idee reicht an sie heran. Wir können unsere Vorstellungsbilder noch so sehr über die vorstellbaren Räume hinaus aufblähen, wir kommen, gerechnet an der Wirklichkeit der Dinge, doch nur mit Atomen nieder. Es ist eine unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall, deren Umfang nirgendwo ist.« Ibid., S. 126-127. Diesem sich in der unermesslichen Größe des Kosmos verlierenden Blicks korrespondiert die Unendlichkeit im Mikrokosmos, die ebenso schwindeln macht: »Um ihm aber ein anderes, ebenso erstaunliches Wunder vorzuführen, möge er innerhalb des ihm Bekannten die zartesten Dinge erforschen, eine Milbe biete ihm innerhalb der Kleinheit ihres Körpers unvergleichlich kleinere Teile dar, Beine mit Gelenken, Adern in ihrem Bein, Blut in ihren Adern, Säfte in diesem Blut, Dämpfe in diesen Tropfen, er möge, wenn er auch noch diese letzten Dinge teilt, seine Kräfte bei diesen Vorstellungsbildern erschöpfen, auf dass der letzte Gegenstand, bei dem er anlangen kann, nun derjenige unseres Diskurses sei. Ich will ihn darin einen neuen Abgrund schauen lassen, ich will ihm nicht nur das sichtbare Universum beschreiben, sondern die Unermesslichkeit, die man sich bei der Natur im geschlossenen Raum dieses einfachen Atoms vorstellen kann. Er schaue dort eine Unendlichkeit an Universen, von denen eine jedes sein Firmament, seine Planeten, seine Erde im gleichen Verhältnis wie bei der sichtbaren Welt hat, auf dieser Erde nun Tiere und schließlich Milben, bei denen er das wiederfinden wird, was die ersten ihm geboten haben, und wenn er in den anderen die gleiche Sache noch einmal findet, und dies ohne Unterlass, verliere er sich in diesen Wundern, die in ihrer Kleinheit ebenso erstaunlich sind wie die anderen in ihrer Ausdehnung!« Ibid., S. 127.

²¹⁶ Gerade als Mathematiker war sich Pascal dieses Sachverhalts vollkommen bewusst: »Denn wer bezweifelt, dass beispielsweise die Geometrie eine Unendlichkeit an unendlich vielen Lehrsätzen darzustellen hat? Sie sind ebenso unendlich in der Vielzahl und Kniffligkeit ihrer Prinzipien. Denn wer sieht nicht, dass jene,

Die innerweltliche Unsicherheit bezüglich der eigenen Lage kristallisiert sich in der Frage: »Was ist ein Mensch im Unendlichen?«²¹⁷ Was widerfährt dem Menschen, der, wohin er auch blickt und sofern er sich weder mit dem Offensichtlichen noch den Oberflächenphänomenen zufriedengibt, überall auf Unendlichkeiten stößt, die ihn umgeben und die für ihn als Unendlichkeiten gleichermaßen ersichtlich wie unfassbar bleiben? Für Pascal scheint diese Erfahrung einem Schock vergleichbar: »Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich.«²¹⁸ Dieser Schock, der auf das Vernehmen und Erkennen der Unendlichkeiten in der Natur folgt und dem aufmerksamen Beobachter der Welt den vermeintlich festen Grund unter seinen Füßen dünn und fragil werden lässt, ist zweifelsohne tragisch, denn er scheint nicht abzuklingen, sondern sich in einem jeden Verhältnis zwischen dem Menschen und der Welt zu wiederholen und dergestalt zu steigern:

Denn was ist schließlich der Mensch in der Natur? Ein Nichts gegenüber dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, ein Mittleres zwischen nichts und allem, unendlich weit davon entfernt, die Extreme zu verstehen; das Ende der Dinge und ihr Urgrund sind für ihn in einem undurchdringlichen Geheimnis unbezwingbar verborgen (*was also vermag er sich vorzustellen? er ist*) gleichermaßen unfähig, das Nichts zu schauen, aus dem er hervorgezogen worden ist, und das Unendliche, in dem er steckt. Was wird er also tun, wenn nicht [irgendeinen] Schein von der Mitte der Dinge wahrnehmen, und dies in ewiger Verzweiflung darüber, weder ihr Prinzip noch ihr Ende zu kennen? Alle Dinge sind aus dem Nichts hervorgegangen und werden bis ins Unendliche getragen. Wer wird diesen erstaunlichen Vorgängen folgen? Der Urheber dieser Wunder versteht sie. Kein anderer vermag das zu tun.²¹⁹

Pascal spricht von einer Verzweiflung, die sich innerhalb der Geschichte der Menschheit infinit reproduziert. Sie ist gebunden an die erhoffte Inbesitznahme beider Extreme, der negativen wie der positiven Unendlichkeit, die sich beide unendlich weit vom Menschen weg erstrecken, sodass dieser in einer unbestimmten Mitte zwischen ihnen gefangen ist. Unter Zuhilfenahme einer negativ aufgeladenen Terminologie zeigt sich diese Lage als Zustand »scheinbar heftiger Bewegung«²²⁰, die zugleich in »faktischer Unbewegtheit«²²¹ festgesetzt ist; sie bietet »kein[en] Gleichgewichtszustand, sondern permanente Spannung, unbewegliche Bewegtheit [...], eine Bewegung, deren Verlauf kein

die man als die letzten vorschlägt, sich nicht von alleine stützen und auf andere gestützt sind, die, da sie wieder andere als Stütze haben, nie ein letztes dulden?« Ibid., S. 128.

²¹⁷ Ibid., S. 127.

²¹⁸ Ibid., 208/201/206, S. 132.

²¹⁹ Ibid., 205/199/72, S. 127.

²²⁰ Goldmann, 1985, S. 307.

²²¹ Ibid.

Vorwärtskommen kennt, sondern fortwährend zusammenbricht.«²²² Die ontologische Situation des Menschen gleicht einem Zwischen-Sein, einem *inter-esse*, das nicht nichts und keineswegs alles ist, beides aber aus sich heraus notwendigerweise skopiert, da es sich als deren Mitte erweist. Dahingehend lässt sich der Mensch als ein »Zwischenwesen«²²³ begreifen, der seinen »Platz in der Mitte einnimmt, gleich weit entfernt von dem einen wie dem anderen Unendlichen.«²²⁴ Aus dieser eigentümlichen Lage heraus speist sich sein Zweifel, der sich in dem taumelnden Stillstand zwischen den beiden Extremen Bahn bricht:

Das ist unsere wahrhaftige Lage. Das ist es, was uns unfähig macht, sicher zu wissen, oder absolut nicht zu wissen. Wir rudern auf einer weitläufigen Mitte, immer unsicher und dahintreibend, von einem Ende zum anderen gestoßen. An welchen Endpunkt wir uns auch zu binden und fest zu verankern gedenken, er ist lose und weicht von uns. Und wenn wir ihn verfolgen, entzieht er sich unseren Griffen, er gleitet und eilt auf ewiger Flucht dahin. Nichts steht für uns still, das ist die Lage, die uns natürlich ist und gleichwohl unserer Neigung am meisten zuwider läuft. Wir brennen vor Verlangen, einen festen Grund zu finden, und einen letzten, beständigen Stützpunkt, um darauf einen Turm zu errichten, der sich ins Unendliche erhebe, aber unsere ganze Grundlage birst und die Erde tut sich bis in die Abgründe hinein auf.²²⁵

Für Pascal ist es auf gewisse Weise natürlich, dass der Mensch nicht mit Sicherheit weiß, wie es um das Sein und das Nichts, um die Unendlichkeit und um Gott bestellt ist. Er kann jedoch aufgrund seiner Verfassung diese zweifelnden und notwendigerweise im Ungewissen verbleibenden Fraglichkeiten nicht nicht ausdrücken, insofern gerade das Unendliche den niemals in Gänze erreichbaren Horizont seiner Seinsweise und seines Lebens darstellt, den er nicht von sich wird abschütteln können, so sehr er es auch mit den Mitteln der Logik oder der Wissenschaft anstrebt. Gerade die positivistischen Wissenschaften mit samt ihren sich stets verfeinernden Observationstechniken beflügeln in dieser Hinsicht sogar das notwendigerweise unbestimmt bleibende Verhältnis zu dem Unendlichen, insofern sie mit jeder Entbergung einer neuen Schicht in den Formen des Seins die These von

²²² Ibid.

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid. S. 306. Pascal illustriert diese Lage folgendermaßen, wobei er herausstellt, dass der Organismus des Menschen wie auch sein Intellekt in ihrer Konstitution von dieser Lage mitbestimmt werden: »Erkennen wir also unsere Reichweite: Wir sind etwas und sind nicht alles. Was wir an Sein haben, beraubt uns der Erkenntnis der ersten Prinzipien, die aus dem Nichts geboren werden. Und das Wenige, was wir an Sein haben, verbirgt unserem Blick das Unendliche. [...] Begrenzt, wie wir in jeder Hinsicht sind, findet sich dieser Zustand, der die Mitte zwischen zwei Extremen einnimmt, in all unseren Potenzen. Unsere Sinne nehmen nichts Extremes wahr. [...] Schließlich sind die extremen Dinge für uns so, als seien sie in keinem Punkt vorhanden, und wir sind in keinem Punkt in ihrem Betracht, sie entziehen sich uns oder wir uns ihnen.« Pascal, 2016, 205/199/72, S. 129.

²²⁵ Ibid.

der Unendlichkeit des Kosmos – gerade auch wegen der artifiziiellen Ordnung, die sie in sie bringen –, mehr stärken denn schwächen.

Aus dem unausweichlichen und unauflösbaren Zweifel ergeben sich zwei weitreichende Konsequenzen, die den cartesianischen Zweifel und dessen Ergebnis vollkommen kontrastieren. Während nämlich Descartes, dessen systematischer Zweifel auf dem Prinzip des augustinischen Sich-Täuschens²²⁶ beruht, gerade die Weltlichkeit des Menschen von jedweder ontologischen Unsicherheit befreien möchte, arbeitet sich Pascal förmlich in die Ungewissheit hinein und damit aus der Welt hinaus:

Suchen wir also in keinem Punkt Versicherung und Festigkeit. Unsere Vernunft wird stets von der Unbeständigkeit der Erscheinungen enttäuscht, nichts kann das Endliche zwischen den beiden Unendlichen festhalten, die es einschließen und fliehen. Wenn man das gut verstanden hat, glaube ich, dass man sich zurückziehen wird, und zwar jeder in die Lage, in die die Natur ihn versetzt hat.²²⁷

Die Gewissheit der Ungewissheit hebt diese nicht auf, sondern verdichtet sie geradezu. Zugleich birgt diese Verdichtung die Lösung aus der Erstarrung, da sich in der Anerkennung der Unsicherheit dem Menschen erst ein Zugang zu jener Seinsweise eröffnet, die seiner ersten, ursprünglichen Natur entspricht. Sobald sich die Ungewissheit der Welt dem Menschen aufgrund seiner Einsicht in die ihr inhärenten Unendlichkeiten erschließt, beginnt dieser nunmehr, auf authentische, seiner ursprünglichen Natur angemessene Weise in ihr zu sein. Für ein positives Verständnis dieser paradox anmutenden Ontologie ist in diesem Zusammenhang die Formulierung des mit dem Begriff des Sich-Zurückziehens nur ansatzweise wiedergegebenen »on se tiendra en repos«²²⁸ entscheidend. *Le repos*, die Ruhe, stellt einen der zentralen Begriffe des pascalschen Denkens dar, der spezifisch auf die *condition humaine* zugeschnitten ist. *Ruhe* hat sich als dasjenige erwiesen, wonach es den Menschen verlangt, gleichwohl sie sich ihm verschließt. Denn in seinem weltverhafteten Zustand, der ein Resultat des ursprünglichen *renoncement* darstellt, begegnet sie ihm vor allem in Gestalt der Langeweile, weswegen er sie nur für eine gewisse Zeit erträgt, bevor er sie wieder mit dem Vorwand flieht, dass es sich bei ihr (noch) nicht um jene wirkliche Ruhe handelt, die das eigentliche Ziel seines weltlichen Suchens darstellt, und dass noch dieses Hindernis zu überwinden, jene Handlung zu vollziehen sei, um endlich bei ihr anzugelangen. Nun scheint jedoch gerade die innerweltliche Anerkennung

²²⁶ Vgl. Aurelius Augustinus: *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*, Buch 11-22, DTV, München 1978, S. 43.

²²⁷ Pascal, 2016, 205/199/72, S. 129.

²²⁸ Pascal, 2003, S. 178.

der Ungewissheit, die die Ordnung des Zweifels zu ihrem Recht kommen lässt, einen tatsächlichen Rückzug in die Ruhe zu ermöglichen – genauer: »[...] in die Lage, in die die Natur ihn (*den Menschen, Anm. d. Verf.*) versetzt hat.«²²⁹ Geht man wie Pascal davon aus, dass die Ruhe – in ihrer idealen Absolutheit – der Natur und der Welt enthoben ist, kann dies freilich nur bedeuten, dass sich in der Erfahrung der Ungewissheit, die mit der Einsicht in die Faktizität der Unendlichkeit verschränkt ist, dem Menschen nunmehr eine Möglichkeit eröffnet, sich auf die Langeweile einzulassen, ohne sie fliehen zu müssen. Pascal führt den Menschen hiermit bis zu jenem Punkt, an dem die innerweltliche Hoffnungslosigkeit am Größten zu sein scheint. Angelangt im Zentrum dieser zur Gewissheit gewordenen Ungewissheit zeigt sich ihm jedoch mit einem Mal ein erstes Aufscheinen des Glücks der Ruhe, welches in der Langeweile liegt.

Langeweile ist für Pascal zweifelsohne etwas zutiefst Widersprüchliches; sie besitzt ihre »natürlichen Wurzeln«²³⁰ am »Grunde des Herzens«²³¹, von wo aus sie aufsteigt, um »den Geist mit ihrem Gift zu erfüllen«.²³² Diese Tendenz führt dazu, dass der Mensch vor ihr in die Zerstreuungen flieht, nur um mit dieser Flucht die Dynamik der negativen Langeweile weiter zu befeuern. Zugleich wohnt ihr ein Moment von Hoffnung inne, die mit der zur Gewissheit gewordenen Ungewissheit an die Oberfläche des menschlichen Seins tritt. Mit Affirmation dieser sich absolut ausnehmenden Ungewissheit wird nicht nur die Welt mit ihren vermeintlichen Gewissheiten, sondern auch die Modalität des In-der-Welt-Seins porös. Dass hierdurch die vermeintlichen Gewissheiten und mit ihnen die Macht der Zerstreuung ihre Überzeugungskraft verlieren, begreift Pascal dabei als durchaus positiven Vorgang, insofern es nun dem Menschen erst möglich ist, sich voll und ganz auf die Langeweile einzulassen:

Ohne sie (*die Zerstreuungen, Anm. d. Verf.*) würden wir uns langweilen, und diese Langeweile würde uns dazu veranlassen, ein verlässlicheres Mittel zu suchen, um aus ihr auszubrechen, die Zerstreuung aber vertreibt uns die Zeit und bewirkt, dass wir unmerklich beim Tod anlangen.²³³

Pascal hat hierbei freilich keineswegs ein bloßes Verharren in der tiefen Langeweile im Sinn. Jedoch scheint sie für ihn die zu überschreitende Schwelle abzugeben, die zu einem

²²⁹ Pascal, 2016, 205/199/72, S. 129.

²³⁰ *Ibid.*, 177/136/139, S. 109.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*, 443/414/171, S. 237.

Rückzug aus der weltlichen Aktivität hin zu jener Ruhe führt, nach der sich der Mensch sehnt. In diesem Lichte besehen zeigt sich die Langeweile als ontologische Tiefenschicht des menschlichen Seins. Sie durchstimmt dieses entweder auf negative Weise, was in ihrer nach Zerstreung trachtenden Suspension zum Vorschein kommt, wie sie auch auf positive Weise zu ihrem Recht gelangt, sofern man sie, aus tragischer Verzweiflung heraus, als einzig noch ausstehende, adäquate Seinsweise anerkennt, die nach der Affirmation der Ungewissheit bleibt. Fraglich ist nun, wohin dies den Menschen führt. Ist es möglich, dass die Langeweile ein »*Aufheben der Hindernisse*«²³⁴ in Gang setzt, in dessen Zuge der *circulus vitiosus* überwunden werden kann? In dem Brief, der von eben diesem *Aufheben der Hindernisse* handelt und der in den *Pensées* ebenfalls als »*Maschinendiskurs*«²³⁵ bezeichnet wird, findet sich die Antwort auf die Frage, worin dieses »verlässlichere Mittel«²³⁶ bestehen könnte: in der *Wette*. Als Konsequenz der vollkommenen Ungewissheit kündigt sie sich in einer Reihe von Frage an, die sich unausweichlich aufdrängen, sobald sich der Zweifel verabsolutiert und die Langeweile mit ihrer Unentschiedenheit alles durchstimmt hat:

Gott ist oder er ist nicht. Welcher Seite aber werden wir uns zuneigen? Die Vernunft kann da nichts bestimmen. Uns trennt da ein unendliches Chaos. Am äußersten Rand dieser unendlichen Distanz spielt sich ein Spiel ab, bei dem Kreuz oder Wappen fallen wird: Was werdet Ihr wetten? Mittels Vernunft könnt Ihr weder das eine noch das andere tun, mittels Vernunft könnt Ihr keines der beiden verteidigen.²³⁷

Gerade die Langeweile macht den Menschen offen für diesen ontologischen Drahtseilakt zwischen Hoffnung und Verzweiflung, zwischen Vernunft und Glauben, indem sie ihn förmlich in seinen Zweifel und seine Unentschlossenheit hineinzwingt. Für Pascal ist es gewiss, dass dem Menschen in diesem Zustand einzig die Wette bleibt, um seine tiefe Langeweile wirklich überwinden und damit aufheben zu können; er muss sich seiner Situation gleichsam überlassen.²³⁸ Was geschieht nun an diesem äußersten Punkt des unentschiedenen Zweifels, der aus der Langeweile emporsteigt und aus dem die Zerstreung keinen zufriedenstellenden Ausweg mehr bietet? Pascal eröffnet eine vermeintlich einfache Rechnung, die in ihrem Ergebnis jedoch ins Herz seines theologisch-spekulativen

²³⁴ Ibid., S. 59.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid., 443/414/171, S. 237.

²³⁷ Ibid., 8/418, 422, 419-421, 426, 424, 423, 425/233, 535, 89, 231, 477, 606, 542, 278, 277, 604, S. 60.

²³⁸ Dass diese Wette für Pascal letztlich unausweichlich bleibt, macht er deutlich: »Ja, aber man muss wetten. Dies geschieht nicht freiwillig, Ihr seid bereits im Boot.« Ibid. Pascal antizipiert damit u. a. auch den Einwand, dass es das womöglich Vernünftiger und »Rechte ist, gar nicht zu wetten.« Ibid.

Denkens führt. Er schlägt eine Wette auf die Existenz Gottes vor. Zwei Dinge hat der Mensch in dieser Wette zu verlieren: »das Wahre und das Gute«. ²³⁹ Ob Gott ist oder nicht ist – eine Frage, die in der tiefen Langeweile und dem umfassenden Zweifel höchste Dringlichkeit erfährt –, lässt sich nicht mit den Mitteln der Vernunft erörtern. Es lassen sich keine Vernunftgründe für beide Möglichkeiten mit letzter Gewissheit angeben. Wie gelangt nun der Mensch dennoch zu einer befriedigenden Entscheidung, die seiner Situation angemessen ist? Solches gelingt, wenn die Vernunft in den Dienst des Herzens tritt:

Wägen wir Gewinn und Verlust ab, indem wir Kreuz nehmen, dass Gott ist. Schätzen wir diese beiden Fälle ein: Falls Ihr gewinnt, gewinnt Ihr alles; falls Ihr verliert, verliert ihr nichts. Setzt also ohne Zögern darauf, dass er ist! ²⁴⁰

Die Abwägung von Gewinn und Verlust spricht in dieser Wahrscheinlichkeitsrechnung eine deutliche Sprache: Wer erfolgreich auf die Existenz Gottes wettet, erhält den größtmöglichen Gewinn. Wer dies nicht tut, gewinnt nicht nur nichts, sondern verliert alles. Sollte sich jedoch die Existenz Gottes nicht bewahrheiten, ist der Verlust, der einem Wetten widerfährt, im Vergleich hierzu relativ gering. Er büßt lediglich etwas Endliches ein, nämlich seine Vernunft bzw. den Ruf, zu Lebzeiten vor anderen als vernünftig zu gelten, und allein in diesem Punkt übertrifft ihn jener, der erfolgreich auf die Nichtexistenz Gottes gesetzt hat. ²⁴¹ So ist es auf gewisse Weise tatsächlich vernünftig, auf Gott zu werten.

Mit der fundamentalen Wette aus Langeweile wird gleichermaßen der Umstand, dass Gott dem Menschen verborgen ist, exponiert – man müsste ansonsten nicht auf seine Existenz wetten, sondern wäre ihrer gewiss –, wie auch die Schwierigkeit, die mit dieser seiner Verborgenheit einhergeht, auf eigentümliche Weise aufgehoben wird. Sofern man nämlich alles darauf wettet, *dass* er ist, ohne dies sicher wissen zu können, beginnt sich die menschliche Perspektive auf die Welt, auf die Geschichte wie auch auf das eigene Sein zu wandeln. Der Glanz, der von hier an sämtliche Bereiche des Seins umfängt, strahlt vom

²³⁹ Ibid., S. 60-61.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Pascal führt weiter aus, den Hintergrund seiner Rechnung erläuternd: »Überall da, wo das Unendliche ist, und wo der Chance auf den Gewinn nicht eine Unendlichkeit an Verlustchancen gegenübersteht, gibt es nichts abzuwägen, da muss man alles geben. Und so muss man, wenn man zu spielen gezwungen ist, der Vernunft entsagen, um das Leben zu bewahren, oder sie vielmehr für den unendlichen Gewinn aufs Spiel setzen, der ebenso bald eintreffen kann wie der Verlust der Nichtigkeit.« Ibid., S. 61. Für eine theologische Auslegung der *Wette* und ihrer Stellung innerhalb der pascalschen *Pensées* vgl. ferner Albert Raffelt: »Fragmente zu einem Fragment. Die Wette Pascals«, in: Ders. (Hrsg.): *Weg und Weite*, Herder, Freiburg 2001, S. 207-220.

Goldgrund eines alles umfassenden *Als-Ob* aus.²⁴² Mit der Wette transformiert sich die vollkommene Unsicherheit, *ob* Gott *ist*, in eine relative Sicherheit, die sich einstellt, wenn man so sich verhält, *als ob* er *sei*. Damit gibt die Wette dem Menschen einen Glaubensimperativ an die Hand, der es ihm ermöglicht, von der Existenz Gottes auszugehen, ohne sie mit den Mitteln der Vernunft zwingend verstehen oder beweisen zu müssen: *Handle so, als ob Gott sei und man seiner Gnade zwar nicht gewiss, jedoch der Möglichkeit nach für sie empfänglich sei.*²⁴³ Auf Gott zu wetten befreit den Menschen von der Not der Zerstreuungen. Sie befreit ihn von der Einbildung eines innergeschichtlichen Jenseits, an welchem sich die Hoffnung verzweifelt abarbeitet, und ermöglicht zugleich die Hoffnung auf eine *Zukunft jenseits der Geschichte und der Natur*, die freilich nur als Gnade empfangen, nicht jedoch mithilfe menschlicher Aktivität und geschichtlichem Engagement erreicht werden kann.²⁴⁴

²⁴² Goldmann verweist in seiner Pascal-Interpretation ebenfalls auf die Kategorie des *Als-Ob* und bringt diese insbesondere unter dem Vorzeichen der Gnadenlehre mit dem kategorischen Imperativ Kants in Verbindung: »Es gibt also *keinerlei Widerspruch* zwischen der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre, die Pascal unverändert akzeptierte, und einem Handeln, *als ob* jeder Mensch gerettet werden könnte, wie auch einem Tun, das alles unternimmt, um zu seinem Heil beizutragen (obwohl dieses in Wirklichkeit und in letzter Instanz nur vom göttlichen Willen abhängt).« Goldmann, 1985, S. 435. Der zentrale Abschnitt bei Pascal, der insbesondere auf das Heil des Gegenübers setzt, lautet: »Weil uns die Religion aber stets verpflichtet, sie (*gemeint sind diejenigen, die ihr Leben nicht auf Gott ausrichten, Anm. d. Verf.*) Zeit ihres Lebens als für die Gnade empfänglich anzusehen, die sie erleuchten kann, und zu glauben, dass sie binnen Kürze mehr vom Glauben erfüllt sein können, als wir das sind, und dass im Gegenteil wir der Verblendung würde, wenn wir uns an ihrer Stelle befänden, und sie anrufen, Mitleid mit sich selbst zu haben und zumindest einige Schritte in dem Versuch zu unternehmen, ob sie nicht doch Aufklärung finden.« Pascal, 2016, 1/427/194, S. 55. Goldmann bringt dabei den Handlungsimperativ folgendermaßen auf den Punkt, nämlich »so zu handeln, *als ob* jeder Mensch als Individuum in den Augenblicken, die ihm zu leben bleiben – ob zahlreich oder nicht – gerettet oder auch verworfen werden könnte, und alles in unserer Macht Stehende zu tun, um ihm zu helfen, »mit sich selbst Mitleid zu haben.« Goldmann, 1985, S. 436. Das *Als-Ob*, welches hier zur Disposition steht, beschränkt sich jedoch nicht auf die Gnadenlehre, sondern umschließt das Sein des Menschen in Gänze. Nicht allein ist es darum getan, so zu handeln, als ob ein jeder Mensch potentiell für die Gnade Gottes empfänglich ist, sondern das *Als-Ob* bezieht sich auf die Existenz Gottes selbst, nämlich in einem jeden Moment so zu handeln, *als ob* er *sei*. Vgl. allgemein zum Prinzip des *Als-Ob* Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als-Ob*, Reuther & Reichard, Berlin 1911.

²⁴³ Auch wenn die hier in Rede stehende Wette vernünftig konturiert ist, weil sie auf einer Wahrscheinlichkeitsrechnung beruht, verschließt sie sich einem einseitigen Gebrauch der Vernunft. Um sie zu verstehen, bedarf es der Einsicht des Herzens resp. einer Vernunft des Herzens: »Wir erkennen die Wahrheit nicht allein durch die Vernunft, sondern mit dem Herzen. Auf diese letzte Weise erkennen wir die ersten Prinzipien, und vergeblich versucht das Denkvermögen, das daran gar keinen Anteil hat, sie zu bekämpfen.« Pascal, 2016, 142/110/282, S. 96. Zum Aspekt einer Logik des Herzens im Denken Pascals vgl. auch Albert Raffelt: »Logik des Verstandes und Logik des Herzens bei Pascal«, in: Edith Düsing und Hans-Dieter Klein (Hrsg.): *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2008, S. 117-142.

²⁴⁴ Allein in der Gnade findet sich ein »*Zustand*« (Pascal, 2016, 164/131/434, S. 103) der Naturenhebung, der freilich nur empfangen, nicht aber – aristotelisch gesprochen – mit den Mitteln und Wegen der zweiten Natur selbstständig herbeigeführt werden kann. Mit dem Begriff des Zustands rekurriert Pascal auf Jansenius' Schrift *Augustinus* von 1640, deren Lektüre er mit seinem eigenen Augustinus-Verständnis kombiniert. Sellier bemerkt diesbezüglich in seinem Kommentar zu den *Pensées*: »*Zustand* gehört zum technischen Vokabular der jansenistischen Theologie: Zustand der unschuldigen Natur / Zustand der gefallenen Natur, so

Pascals konzentrisch-zirkuläre Dynamik, die gleichermaßen das Individuum wie die Geschichte umschließt, kreist um sich selbst; ihr Prinzip läuft darauf hinaus, dass ein Eintreten der angepeilten, jedoch sich stets entziehenden Ruhe und letztgültigen Ordnung jenseits der Geschichte wahrscheinlicher ist als innerhalb ihrer. Wettet der Mensch jedoch auf die Existenz Gottes, stellt sich bereits innerhalb der Geschichte ein Gewinn ein, der all jenen abgeht, die von dieser Wette absehen – dieser Gewinn besteht in einer durch die Langeweile vermittelten *Gelassenheit* gegenüber jener zirkulären Dynamik, die für das menschliche Sein und für die Geschichte konstitutiv ist.²⁴⁵ Im Zuge der Wette, die als Reaktion auf die Anerkennung der ontologischen, tiefen Langeweile des Menschen verstanden werden kann, beginnt sich die Langeweile in eine *Gelassenheit* gegenüber der Welt und der auf sie gerichteten menschlichen Bemühungen zu wandeln, insofern sich die Bemühungen der Zerstreuungen um die innergeschichtlichen Ziele als unwesentlich

lauten die Überschriften wichtiger Partien in *Augustinus*.« Ibid., S. 103. Die Gnade verschließt sich jedwem tatsächlichen, selbstveranlassten Einfluss; zudem trägt sie dafür Sorge, wie Pascal in 164/131/434 anführt, »dass der Mensch im Zustand der [...] Gnade über die ganze Natur erhoben ist, Gott gleichsam ähnlich gemacht und der Göttlichkeit teilhaftig.« Ibid., 164/131/434, S. 103.

²⁴⁵ Der hier veranschlagte Begriff der Gelassenheit geht auf Heideggers Meßkircher Rede von 1955 sowie auf die dialogische *Erörterung der Gelassenheit* zurück. Vgl. für beide Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959. Heidegger, der insbesondere in der Rede über die *Gelassenheit* über das Verhältnis des Menschen zur Technik spricht, bringt hierin etwas zum Ausdruck, was sich bei entsprechender Anpassung ebenfalls auf das bei Pascal vorrangige Verhältnis zwischen dem Menschen und der Bedeutung der Zerstreuungen für dessen Weltbezug anwenden lässt: »Machen wir die Probe. Für uns alle sind die Einrichtungen, Apparate und Maschinen der technischen Welt heute unentbehrlich [...]; sie fordern uns sogar zu einer immerzu steigenden Verbesserung heraus. Unversehens sind wir jedoch so fest an die technischen Gegenstände (*im pascalschen Sinne: an die Zerstreuungen, Anm. d. Verf.*) geschmiedet, daß wir in die Knechtschaft zu ihnen geraten. Aber wir können auch Anderes. Wir können zwar die technischen Gegenstände benutzen und doch zugleich bei aller sachgerechten Benützung uns von ihnen so freihalten, daß wir sie jederzeit loslassen. Wir können die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht (*im pascalschen Sinne: wir können uns den Zerstreuungen hingeben, ohne in ihnen jenes probate Mittel dafür anzuerkennen, uns zu der von uns herbeigesehnten Ruhe zu führen; Anm. d. Verf.*). Wir können ›ja‹ sagen zur unumgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich ›nein‹ sagen, insofern wir ihnen verwehren, daß sie uns ausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden. Wenn wir jedoch auf diese Weise gleichzeitig ›ja‹ und ›nein‹ sagen zu den technischen Gegenständen, wird dann unser Verhältnis zur technischen Welt nicht zwiespältig und unsicher? Ganz im Gegenteil. Unser Verhältnis zur technischen Welt wird auf eine wundersame Weise einfach und ruhig. Wir lassen die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt herein und lassen sie zugleich draußen, d. h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben. Ich möchte diese Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort nennen: *die Gelassenheit zu den Dingen*.« Ibid., S. 24-25. Für den vielgestaltigen Diskurs, der sich um den Begriff der Gelassenheit entwickelt hat vgl. Henning Ottmann, Stefano Saracino und Peter Seyferth (Hrsg.): *Gelassenheit – Und andere Versuche zur negativen Ethik*, Politische Philosophie und Anthropologische Studien/Political Philosophy and Anthropological Studies 4, Lit Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2014. Zum Topos der Gelassenheit vgl. ebenso Thomas Strässle: *Gelassenheit. Über eine andere Haltung zur Welt*, Hanser, München 2013.

erweisen. Dergestalt eröffnet sich dem Menschen die Möglichkeit, in der Welt tatsächlich zur Ruhe zu kommen, insofern er in ihr nicht mehr etwas erwartet, was sie ihm zu geben nicht imstande ist – d. i. die vollkommene Ruhe, die in eine letztgültige Ordnung der Geschichte mündet. Für Pascal führt diese Haltung gewiss zu einer radikalen, mithin asketischen Abkehr von jeglichen weltlichen Belangen. Infolge der Gelassenheit des Wettenden, der implizit darauf setzt, dass die vollkommene Ruhe und die absolute Ordnung zwar gewiss sind und einst kommen werden, jedoch sich einem eigenmächtigen, weltlich-geschichtlichen Wirken entziehen, wird deren *Als-Ob* ins Spiel gebracht. In diesem Zuge wird die sich stets entziehende und unverfügbare Ruhe gewiss nicht vollkommen verfügbar, jedoch erweist sie sich auf gewisse Weise zugänglicher. In dieser Perspektive müssen die Ruhe und die Ordnung nicht mehr permanent den individuell-geschichtlichen Widerständen abgetrotzt werden. Vielmehr wird mittels der grundlegenden Wette dem Menschen die Möglichkeit an die Hand gegeben, sie dergestalt zu begreifen, als ob ihr Eintreten in einem jeden Fall gewiss sei. Damit ändert sich freilich nicht die geschichtliche Lage an sich – die Kriege, die Konflikte, die Wege und Formen der Zerstreuung, die Herrschaft der Gewalt und ähnliches enden keineswegs –, jedoch zeigt sich dem dergestalt Wettenden, dass sich diese Mittel als vollkommen inadäquat dafür erweisen, was man ihnen abverlangt. In diesem Perspektivwechsel des *Als-Ob* wird der Mensch in seinem individuellen und geschichtlichen Tun und Lassen, in seinen weltlichen Handlungen freier und offener für dasjenige, was geschieht, eben weil er nunmehr die *Gewissheit der Ungewissheit* mit *Gelassenheit* auf sich nimmt und sich in diesem Zuge allererst von der Vorstellung distanziert, sein eigenes Schicksal und das Schicksal der Geschichte vollkommen kontrollieren zu können.

Unter dem Vorzeichen der Wette wandelt sich ferner das menschliche Verhältnis zu seiner Zeit, insofern der Mensch nicht mehr notgedrungen seiner eigenen Zukunft unruheerfüllt entgegeneilt, indem er dem Versuch unterliegt, sie mit seinen Handlungen immer schon vorweg nehmen zu können oder zu müssen. Vielmehr versetzt ihr *Als-ob* ihn in die Lage, sie nun – in ihrer absoluten Offenheit – *gelassen* auf sich zukommen und sie geschehen zu lassen. An diesem Punkt angelangt, zeigt sich die ganz eigene *ontologische Qualität der Langeweile*, die erst dann zur Geltung kommt, wenn man sich auf sie einlässt. Sie bringt den Menschen zu sich selbst, insofern sie ihn in seiner Gegenwärtigkeit verankert – d. h. ihn von der nervösen Antizipation einer immer schon verplanten und nervös antizipierten Zukunft befreit – und ihn voll und ganz in die Offenheit seines Seins stellt.

In dieser Gelassenheit, die die Kehrseite der ontologischen Langeweile bildet, wird der Mensch offen für das, was man als Seinsgeschehen bezeichnen könnte. Die Langeweile ist dahingehend jene ontologische Grundverfassung, die als ein Tor zur Welt und damit als ein Tor zur Geschichte und zum menschlichen Sein selbst begriffen werden kann, deren Primat auf der tatsächlichen Gegenwart, und nicht auf einer falsch verstandenen Zukunft liegt, die als ein innergeschichtliches Jenseits immer schon dem Menschen unverfügbar ist und es zwingend auch bleibt. Der Zustand, zu dem diese tiefe Langeweile die Schwelle bildet, ist die Gelassenheit, in welcher es dem Menschen gelingt, in der Welt, die ihm aufgrund seiner ursprünglichen Natur fremd ist, heimisch zu werden. Gerade hierin liegt für Pascal der ontologische Sinn der Langeweile beschlossen – nämlich den Menschen in der Welt entsprechend der Seinsweise, die ihm zu eigen ist, zu verwurzeln. Sie bildet das Tor zur Ruhe.

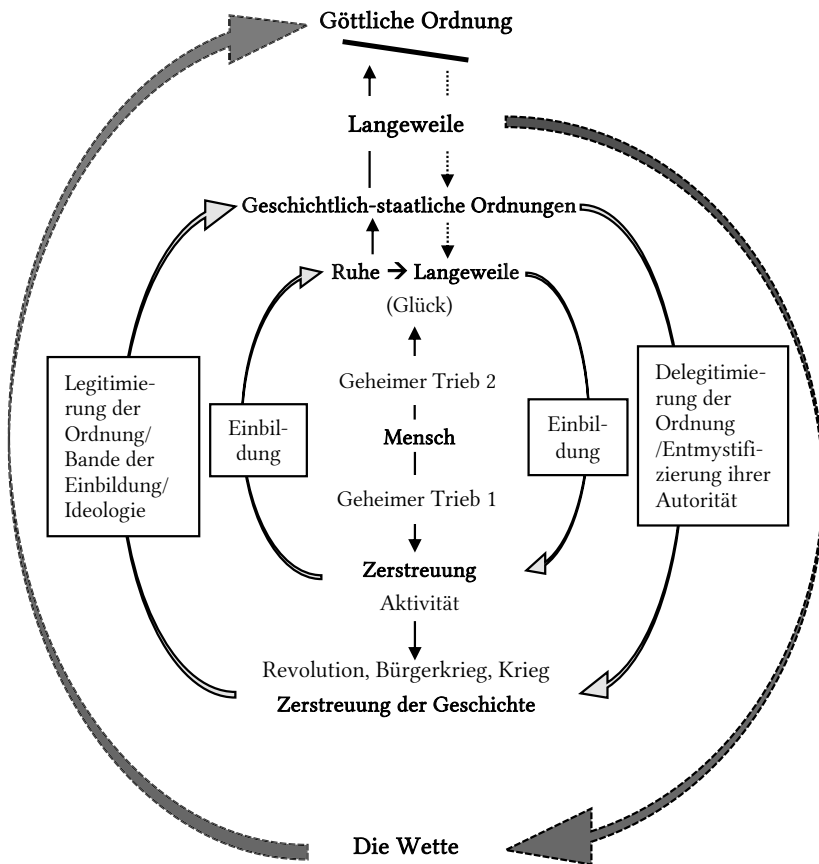


Abbildung 3: Dritte Dimension der Zirkeldynamik (Ontologie)

III. NEUGIERDE / CURIOSITAS – AUGUSTINUS

Die Erkenntnis mehr, als ein Mittel. – Auch ohne diese neue Leidenschaft – ich meine die Leidenschaft der Erkenntnis – würde die Wissenschaft gefördert werden: die Wissenschaft ist ohne sie bisher gewachsen und gross geworden. Der gute Glaube an die Wissenschaft, das ihr günstige Vorurtheil, von dem unsere Staaten jetzt beherrscht sind (ehedem war es sogar die Kirche), ruht im Grunde darauf, dass jener unbedingte Hang und Drang sich so selten in ihr offenbart hat, und die Wissenschaft eben nicht als Leidenschaft, sondern als Zustand und »Ethos« gilt. Ja, es genügt oft schon amour-plaisir der Erkenntnis (Neugierde), es genügt amour-vanité, Gewöhnung an sie, mit der Hinterabsicht auf Ehre und Brod, es genügt selbst für Viele, dass sie mit einem Ueberschuss von Musse Nichts anzufangen wissen als lesen, sammeln, ordnen, beobachten, weiter erzählen: ihr »wissenschaftlicher Trieb« ist ihre Langeweile.

Friedrich Nietzsche
Fröhliche Wissenschaft – Drittes Buch
123.

III.1 REFLEXIVITÄT UND INTENTIO – DAS VERINNERLICHTE SELBSTBEWUSSTSEIN

Die *Confessiones* des Augustinus²⁴⁶ beginnen mit einer unaufdringlichen Paradoxie, die bereits die wesentlichen Grundzüge des augustininischen Selbstbewusstseins mit den Mitteln der Rhetorik zur Anschauung bringt. Im ersten Satz des Werkes, der auf Psalm 144,3 und 147,5 rückführbar ist, wird das Bekenntnis von der Größe Gottes vorgebracht: »Groß bist Du, Herr, und höchsten Lobes würdig. Groß ist deine Macht, und deine Weisheit hat keine Grenzen.«²⁴⁷ Diese »confessio laudis«²⁴⁸, in der zugleich die Existenz Gottes als nicht zu hinterfragende Implikation verborgen liegt, steht jedoch nicht für sich, sondern sie wird dabei von einem Menschen ausgesprochen, der sich in Relation zu diesem seinem Lob-Bekenntnis setzt. Hier nun beginnt die Paradoxie: Das Lob, welches drei Gewissheiten vereint, die in eine vierte münden – Gott ist mit höchstem Lob zu würdigen, er ist groß und seine Weisheit grenzenlos: Gott *ist* –, wird von einem Bekennenden ausgesprochen, der sich zugleich auch gewiss ist, selbst nur ein verwerfliches, schwaches und sündhaftes Wesen zu sein. Diese selbst vorgebrachte »confessio peccati«²⁴⁹ lautet denn auch, hierbei an das vorhergegangene Lob anschließend:

²⁴⁶ Für einen Überblick über die *Confessiones* des Augustinus vgl. Tarmo Toom (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Augustine's ›Confessions‹*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2020. Vgl. hierfür ebenso Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004. Eine Abhandlung über den Aufbau und die innere Struktur der *Confessiones* findet sich in Erich Feldmann: »Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der *Confessiones*«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 11-59. Eine allgemeine Einführung in das Denken und Leben des Augustinus bietet Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2013. Vgl. hierzu ebenso Eleonore Stump und Norman Kretzmann (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2001. Eine biographische Abhandlung findet sich in Klaus Rosen: *Augustinus. Genie und Heiliger*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Philipp von Zabern, Darmstadt 2017.

²⁴⁷ *Conf.*, I 1, 1, S. 35.

²⁴⁸ Norbert Fischer: »Einleitung und Anmerkungen«, in: Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? (Confessiones XI/Bekenntnisse 11)*, übers. und hrsg. v. Norbert Fischer, Meiner, Hamburg 2009, S. XXX.

²⁴⁹ *Ibid.*

Und dich will loben ein Mensch (>Et laudare te vult homo<), irgend so ein Stück deiner Schöpfung, ein Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumschleppt, das Zeugnis seiner Sünde und das Zeugnis, dass du den Überheblichen widerstehst.²⁵⁰

Der Umstand, dass das Lob des sündhaften und in jeder Hinsicht mangelhaft konstituierten menschlichen Wesen keinesfalls selbstverständlich ist, bringt die Paradoxie ins Spiel. Augustinus akzentuiert dies im Folgesatz mittels einer erweiterten Anapher, wie um die dezente Widersinnigkeit des Lobes stärker zu akzentuieren: »Und doch will er dich loben (>et tamen laudare te vult homo<) – ein Mensch, irgend so ein Stück deiner Schöpfung.«²⁵¹

Worauf diese Paradoxie verweist, ist die Exposition eines reflexiven Bewusstseins, welches auf sich selbst bezogen ist und in diesem Selbstbezug etwas zunächst noch Unerklärliches feststellt, was im Ausspruch des *Und doch* zum Tragen kommt: Ich bin ein Selbstbewusstsein, dem das doppelte Bekenntnis bzw. die prinzipielle Fähigkeit hierzu wesentlich zugehört. *Dass* ich aber lobe, verstehe ich nicht recht, denn sofern ich mich in meiner Mangelhaftigkeit erkenne – ich bin sterblich, woraus ich auf meine Sündhaftigkeit schließe –, sehe ich nicht vollkommen ein, wie ich überhaupt dazu in der Lage sein kann, das Lob Gottes, dieser grenzenlos-absoluten Entität, in Form eines Bekenntnisses zu äußern, geschweige denn, überhaupt zu einer Erkenntnis befähigt zu sein, die auf Gott verweist. *Und doch* tue ich genau dies. Einer der entscheidenden Gedanken, auf den Augustinus in seinen *Confessiones* abzielt, ist an der Ergründung genau dieses *Et tamen*, dieses *Und doch* gelegen, welche für ihn unwiderruflich mit der Frage verschränkt ist, wer dieses zur Reflexivität befähigte Ich ist und vor allem, wie es konstituiert sein muss, um zu diesem widersprüchlichen Bekenntnis, dem eine Einsicht zu Grunde liegen muss, überhaupt in der Lage sein zu können. Dieser Fragekomplex, der in den ersten beiden Sätzen der *Confessiones* zum Ausdruck gelangt, markiert gleich einem Säulenportal den Eintritt in den Text und bildet dessen Schwelle. In der Ergründung gerade der von Augustinus angepeilten Reflexivität wird sodann auch der Schlüssel für das vorletzte Bekenntnis zum Vorschein kommen, die »confessio fidei«²⁵², dem Bekenntnis des Glaubens, mit dem das letzte Eingeständnis verbunden ist, dass der Glaube zwar in einem Verhältnis zum Wissen steht, jedoch »nicht gewußt werden kann (>confessio scientiae et imperitiae<).«²⁵³ Der *curiositas*, der menschlichen Neugier bzw. Neugierde, wird in diesem Gebäude dabei die Aufgabe

²⁵⁰ *Conf.*, I 1, 1, S. 34-35.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Fischer, 2009, S. XXX.

²⁵³ *Ibid.*

zuteil, dem für Augustinus fehlgeleiteten Anspruch des menschlichen und jegliche Grenzen missachtenden Wissensdrangs zu seinem Ausdruck zu verhelfen. Sie steht insofern mit der Reflexivität in einem Zusammenhang, als ihr in den *Confessiones* die Tendenz zugeschrieben wird, von der Reflexivität, die in einem Verhältnis zum Göttlichen steht, wegzuführen, hin *in die Welt*.

Der Selbstbezug, der hier mit dem Begriff der Reflexivität belegt wurde, ist dabei jedoch nicht vollkommen selbstständig und isoliert konfiguriert, wie dies etwa bei Descartes' Konzeption des *cogito* der Fall ist, welches sich selbst in seinem Sein transparent wird, sobald es sich als denkend denkt, nur um dadurch die Welt der *res extensa* als Gewissheit zu gewinnen wie auch die Beweisführung der Existenz Gottes einzuleiten.²⁵⁴ Vielmehr weist die hier in Rede stehende Selbstbezüglichkeit immer schon als ihre Voraussetzung den ihr immanenten Gottesbezug auf, ohne den die Reflexivität nicht reflexiv sein könnte.²⁵⁵ Ohne den Impuls, der vom Göttlichen ausgeht, wäre die Rückwendung auf sich selbst, die das Bewusstsein im Vorgang seines Bekenntnisses vollzieht, für Augustinus nicht vorstellbar:

Du treibst ihn an (>Tu excitas<), dass er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf dich hin hast du uns gemacht (>fecisti nos ad te<), und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir (>et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te<).²⁵⁶

Damit ist eine erste, wenn auch undurchsichtige Antwort auf die Frage gegeben, was der Mensch ist und wie die ihm eigene Reflexivität gedacht werden kann. Das Göttliche steht als unbedingte und zugleich bedingende Instanz am Anfang aller bekennenden Selbsterkenntnis. Der hiervon ausgehende Impuls ist aber nicht unmittelbar und direkt

²⁵⁴ Für Descartes Bestimmung des *cogito* vgl. zur weiteren Vertiefung Andreas Kemmerling: »Zweite Meditation. Das *Existo* und die Natur des Geistes«, in: Ders. (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009 (b), S. 31-53. Vgl. ebenfalls ders.: *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005. Für eine vergleichende Studie zwischen Descartes und Augustinus mit Blick auf deren Konzeptionen des *ego* vgl. Gareth B. Matthews: *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca/London 1992. Vgl. ebenso Kapitel 6 in Stephen Menn: *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, New York 1998, S. 245-300.

²⁵⁵ Vgl. zur historischen Missdeutung des augustinischen Selbstbewusstseins als isolierte, unabhängige Instanz Christoph Horn: *Augustinus*, Beck, München 1995, S. 87. Horn nimmt dabei in der Hauptsache auf Charles Taylors Augustinus-These in Kapitel I.1 seines Buchs *Quellen des Selbst* Bezug. Vgl. Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

²⁵⁶ *Conf.*, I 1, 1, S. 34-35. Hiermit formuliert Augustinus das Axiom der *Confessiones*. Vgl. zu diesem grundlegenden Aspekt der *Bekenntnisse* auch Klaus Kienzler: »Confessiones 1. Die unbegreifliche Wirklichkeit der menschlichen Sehnsucht nach Gott«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 61-105.

gegenwärtig, sondern vielmehr vermittelt über die Art und Weise, *wie* der Mensch ist. Das Undurchschaubare dieses *Wie* liegt darin beschlossen, dass der Mensch, wie Augustinus schreibt, *auf Gott hin gemacht* ist. Demnach scheint für Augustinus dem Menschen eine bestimmte Polung immanent zu sein, die sein Sein auf Gott hin ausrichtet. Damit ist der Mensch freilich einer permanenten Spannung ausgesetzt, insofern das Göttliche lediglich implizit, nämlich als Gerichtetheit des menschlichen Seins und dahingehend mehr in Form einer negativen, auf Abwesenheit basierenden Wirkung, nicht jedoch als etwas tatsächlich Gegebenes gegenwärtig ist. In seiner Abwesenheit versagt es sich, ohne die anziehende Wirkung, die von ihm ausgeht, einzubüßen. Vielmehr, so hat es den Anschein, ist es gerade die Verborgenheit und Unzugänglichkeit des Göttlichen, die eine besonders starke Sogwirkung entfaltet, dabei aber freilich die Fraglichkeit der genauen Richtung aufwirft, auf die hin sich das lobende und bekennende Selbstbewusstsein ausrichten muss, um dieser Anziehung, von der es durchdrungen und durchstimmt ist, wirklich entsprechen zu können.²⁵⁷ An genau diesem Punkt beginnt sich die Unruhe zu erheben, die nun Einzug hält in das menschliche Herz und die als Ausdruck einer in der Schwebelage gehaltenen, *ergo* unerfüllten Sehnsucht nach dem Göttlichen gelesen werden kann. Pascal hat eben diese Grundverfassung der menschlichen Unruhe an den gedanklichen Ausgangspunkt seiner *Pensées* gestellt und aus ihr eine theologisch aufgeladene und im Prisma des Politischen gebrochene Geschichtsphilosophie konzipiert, als deren dialektischer Dreh- und Angelpunkt sich die Langeweile erwies, die wiederum das Tor zu einer innerweltlichen Gelassenheit zu öffnen vermochte. Die relative Versöhnlichkeit dieser Pointe, die nur deswegen möglich war, weil sie mit Pascal über Pascal hinausgeht, scheint mit dem Ausspruch der Sentenz »bis es ruht in dir (>donec requiescat in te)<«²⁵⁸ gewiss nicht mehr möglich.

²⁵⁷ Vgl. hierzu die Fraglichkeit, die in den folgenden Sätzen zum Tragen kommt: »Gib mir, Herr, dass ich weiß und einsehe, was das erste ist – dich anflehen oder dich loben, dich wissen oder dich anflehen. Aber wer kann dich anflehen, wenn er dich kennt? Wer dich nicht kennt, kann dich beim Anflehen mit etwas anderem verwechseln.« *Conf.*, I 1, 1, S. 34-35.

²⁵⁸ *Ibid.* Es ist hierbei zu verzeichnen, dass der Ausspruch des *Donec requiescat in te* selbstverständlich das zentrale Hoffnungsmoment der *Confessiones* birgt. So findet sich in der Sentenz der langfristige Ziel- und Endpunkt der *Confessiones* wieder. Der entscheidende Unterschied zu Pascal besteht jedoch darin, dass die Ruhe, um die es beiden geht, bei Augustinus eine vollkommen jenseitige darstellt. Sie vollzieht sich bei letzterem allein durch eine Rückführung des von Unruhe geplagten menschlichen Herzens in die Ruhe Gottes, in den *ewigen Sabbat*. Vgl. zu diesem Aspekt Christof Müller: »Confessiones 13. Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 603-652.

Augustinus ist es freilich nicht daran gelegen, den Menschen in seiner Geschichtlichkeit sowie in seiner psychischen Konstitution zu erfassen, um von dieser Erkenntnis des Weltlichen ausgehend seinen Bezug zum Göttlichen zu durchleuchten. Gewiss geschieht etwas ähnlich Anmutendes in den biographischen Ausführungen, die in quantitativer Hinsicht den Großteil der *Confessiones* ausmachen. Diese sind jedoch nur insofern für das Projekt der *Bekenntnisse* von Relevanz, als sie Augustinus' Suche nach Gott performativ zum Ausdruck bringen, deren genuiner Ort, wie sich zeigen wird, die Erinnerung, die *memoria* ist. Dementsprechend geht es Augustinus nicht so sehr um die konkreten Details, die in der Lebenserzählung geschildert werden, sondern vielmehr um den Umstand, *dass* er als Autobiograph in einem retrospektiven Blick sein Leben auf Gott hin befragt und damit sich selbst und seine Lebensentscheidungen in Frage stellt. Augustinus wird jedoch erst im Anschluss an die autobiographischen Abschnitte der *Confessiones*, nämlich in Buch X und XI, implizit auf ihre Bedeutung für den Gottesbezug eingehen.²⁵⁹ Innerhalb des *Proemiums* bleibt diese so wichtige Rückwendung der Reflexivität freilich noch unausgesprochen. Dennoch scheint sie bereits durch, nämlich genau dann, wenn Augustinus, immer noch in Kapitel I.1 des ersten Buchs, zu beschreiben beginnt, auf welche Weise er dieser doch mehr als fragwürdigen Situation, in der er sich wiederfindet, begegnen möchte. So ist es nämlich die *Suche* nach Gott bzw. das *Fragen*, das sich auf ihn bezieht, welchem er nachzugehen beabsichtigt:

Die den Herrn suchen, werden ihn loben (›Et laudabunt dominum qui requirunt eum.‹).
Denn wenn sie ihn suchen, finden sie ihn (›Quaerentes enim inveniunt eum‹), und wenn sie ihn finden, loben sie ihn. Suchen will ich dich, Herr (›Quaeram te, domine‹), und dich dabei anflehen.²⁶⁰

Diese dreifache *Repetitio* des Suchens bzw. Fragens – das *requirere* sowie das *quaerere* – verweist bereits indirekt auf die Bedeutsamkeit, die Augustinus diesem Aspekt beimisst, wenn es um die Reflexivität des Selbstbewusstseins geht. In der Suche und dem Fragen nach Gott scheint sich nämlich nicht allein eine kompromisslose Transzendenz anzudeuten, die einzig auf Gott abzielt und dabei die Welt außen vor lässt, sondern in ihnen scheint auch der Schlüssel für das Selbstverständnis des augustininischen Selbstbewusstseins verborgen zu liegen. Wie Augustinus nämlich schreibt, kann die Gottessuche mit dem Lob

²⁵⁹ Vgl. Norbert Fischer: »Einleitung und Anmerkungen«, in: Aurelius Augustinus: *Suche nach dem wahren Leben (Confessiones X/Bekenntnisse 10)*, übers. und hrsg. v. Norbert Fischer, Meiner, Hamburg 2006, S. XIV.

²⁶⁰ *Conf.*, I 1, 1, S. 34-35.

Gottes in Eins gesetzt werden. Gott zu loben führt jedoch zu der bereits dargelegten unterschwelligem Widersinnigkeit, dass das Lob von einem Wesen ausgesprochen wird, das seine eigene mangelhafte Verfassung einsieht und dabei in Verwunderung darüber ausbricht, wie es überhaupt dazu in der Lage sein kann, Gott zu loben. Die Rätselhaftigkeit dieses hier freilich aporetisch anmutenden Gedankengangs wird weiterhin dadurch gesteigert, dass nicht nur das Lob mit der fragenden Suche bzw. der suchenden Frage gleichgesetzt wird, sondern dass bereits in ihnen der Moment des Findens mitinbegriffen ist. Wer Gott sucht und nach ihm fragt, lobt ihn nicht nur durch diese seine Handlung, er hat ihn bereits in diesem Fragen und Suchen gefunden, wenn auch dabei unklar bleibt, auf welche Weise dies geschieht. Im Begriff der *intentio* wird Augustinus auf diese noch dunkle Parallelisierung eine erhellende Antwort finden. Gott ist dem Menschen in Form seines Suchens, in Gestalt seiner Frage – in seiner *intentio* – gegenwärtig.

Die Überblendung von Lob, fragender Suche bzw. suchender Frage und dem Finden des Gesuchten besitzt nach Augustinus ihren genuinen Ort in der Reflexivität des Selbstbewusstseins, welches sich selbst auf sich hin befragt. Es ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass es erneut das Phänomen des Todes ist, welches, wie bereits in *Confessiones* I 1, 1, mit Reflexivität in einem Verhältnis zu stehen scheint. Während aber in der *confessio peccati* die eigene Sterblichkeit als Zeichen der Sündhaftigkeit das ausschlaggebende Kriterium darstellt, aus welchem sich das *Et tamen*, das *Und doch*, zum Lob des Göttlichen erhebt und damit bereits auf das *invenire*, das Finden verweist, ist der Moment des Findens in *Confessiones* IV 4, 9 noch vollkommen fern. Hier ist es der Tod eines ungenannten Freundes, der Augustinus einer abgründigen Fraglichkeit aussetzt, in der er keine Antwort zu finden vermag. Dieses Schweigen der weltlichen Räume erklärt sich für Augustinus aus dem verfehlten Ziel seines einmaligen Fragens. Denn wovon das Fragen und Suchen des von Trauer erfüllten Augustinus nicht lassen kann, ist der verstorbene Freund, den er überall sucht, allerdings nirgendwo findet.²⁶¹

²⁶¹ Hierzu schreibt Augustinus: »Überall suchten ihn meine Augen (>Expectabant eum undique oculi mei<), doch es war vergeblich; alles war mir verhasst, weil es von ihm nichts an sich hatte und es mir nicht mehr sagen konnte: »Er wird schon noch kommen«, wie es damals, als er noch lebte, immer dann, wenn er abwesend war, der Fall war. Ich war mir selbst ein großes Rätsel (*eigentlich: eine große Frage, Anm. d. Verf.*) geworden und fragte meine Seele (>Factus eram ipsi mihi magna quaestio et interrogabam animam meam<), warum sie betrübt sei und mich über die Maßen in Verwirrung stürze, doch sie wusste mir darauf keine Antwort zu geben (>et nihil noverat respondere mihi<).« Ibid., IV 4, 9, S. 158-161.

Augustinus wird sich selbst angesichts des Todes seines engen Freundes zu einer großen Frage: »Factus eram ipsi mihi magna quaestio et interrogabam animam meam [...].«²⁶² Der Weg hin zur Reflexivität ist hier bereits eingeschlagen, jedoch beugt sich zu diesem autobiographisch noch frühen Zeitpunkt die Reflexivität wieder in die Welt zurück, von wo aus sie ihren ursprünglichen Anstoß erhielt. Dieser Zug zurück in die Welt zeichnet sich jedoch dafür verantwortlich, dass die Reflexivität, die durch den Tod des Freundes aktiviert wurde, erkenntnismäßig noch ins Leere läuft. Augustinus fährt dementsprechend fort, nach wie vor seine Seele befragend:

Und wenn ich sagte: »Hoffe auf Gott!«, so gehorchte sie nicht, und dies mit Recht, weil der Mann, dem sie sehr zugetan war und den sie dann verloren hatte, wahrer und besser war (>quia verior erat et melior homo<) als das Hirngespinnst (>phantasma<), auf das sie hoffen sollte.²⁶³

Wenn auch mehr implizit denn ausdrücklich deutet sich in diesem Satz der vollständige augustinische Dualismus an, der für die *Confessiones* von grundlegender Bedeutung ist. Der noch junge Augustinus, im Gegensatz zu jenem retrospektiv schreibenden und älteren, scheint dabei allerdings noch uneinsichtig gegenüber der Vergeblichkeit seines weltlichen Suchens zu sein. Gewiss weiß auch er, dass der Freund nicht mehr ist, aber er scheint gerade dies nicht wahrhaben zu können. Für Augustinus erklärt sich dies anhand seines damaligen, noch überaus stark ausgeprägten ontologischen Vertrauens in das Gegenständliche, Sinnliche und Weltliche.²⁶⁴

Spricht Augustinus in der Retrospektive von der Wahrheit und Gutheit des verstorbenen Freundes²⁶⁵, so meint sie dies auf eine gewisse Weise in einem absoluten Sinne. Der Freund wurde als Unsterblicher geliebt, womit der junge Augustinus freilich verkannte, was jener eigentlich war. Hieran zerbricht der sich selbst überschätzende Realitätssinn des uneinsichtigen Selbstbewusstseins unweigerlich, indem er nämlich das *Phantasma*, von welchem er angetrieben ist, als etwas Wahrhaftiges begreift. Indem Augustinus die

²⁶² Ibid., S. 160-161.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ In einer luziden Selbsteinschätzung wird denn auch deutlich, weshalb er nicht von seinem Freund lassen konnte: »In der Tat wunderte ich mich, dass andere Sterbliche noch am Leben waren, weil der, den ich wie einen Unsterblichen geliebt hatte, gestorben war, und mehr noch verwunderte mich, dass ich, sein zweites Ich, noch leben konnte, obwohl er tot war. [...] Ach, die Blindheit, die es nicht versteht, Menschen auf menschliche Weise zu lieben!« Ibid., IV 6, 11 und 7, 12, S. 163-165. Die Passage über den Tod des Freundes besitzt eine systematische Relevanz für die argumentative Ausrichtung der *Confessiones*. Vgl. hierzu Wolfgang Erb: »Confessiones 4. Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 173-192.

²⁶⁵ Vgl. *Conf.*, IV 6, 11 und 7, 12, S. 163-165.

Wahrheit und Gutheit des einstigen Freundes dergestalt verabsolutierte, steigerte sich zugleich auch die ontologische Fallhöhe, in die er sich mit dieser Taxierung begab. Aus diesem Grund war auch sein Unglaube darüber so groß, dass der Freund nicht mehr war – er hätte für ihn doch eigentlich nach wie vor noch *sein müssen*. Diese Überblendung des Weltlichen mit der Kategorie des Absoluten ist für Augustinus zutiefst verwerflich, was er zum damaligen Zeitpunkt allerdings noch nicht erkannte. Dies zeigt sich im Besonderen an der Selbstverständlichkeit, mit welcher die Suche nach dem Verstorbenen noch voll und ganz den Augen anvertraut wird. Mit dieser fehlgeleiteten ontologischen Zuversicht in das Sinnliche – d. h. sowohl in die Sinne selbst als auch das sinnlich Erscheinende – ist freilich das Feld für einen Dualismus eröffnet, der das Sinnliche vom Über-Sinnlichen, die Welt von einem transzendenten Jenseits, das Äußere vom Inneren des Menschen, die Sinnlichkeit der Augen vom reinen Denken radikal trennt. Während der junge Augustinus diesen Dualismus noch übersieht und das Absolute wie selbstverständlich in der Welt verortet, wird der späte Augustinus der *Confessiones* einzig das Primat der Innerlichkeit anerkennen, welches er in der bekennenden Schilderung seines Lebens mittels der Erinnerung auf eine zum damaligen Zeitpunkt noch nicht erreichte Spitze treibt.

Was steht also in Frage, wenn man sich selbst zur Frage wird und was muss man immer schon mitbringen, um solch ein reflexives Fragen zu realisieren? Im Kontext der *Confessiones* ist dies die von Augustinus ausgesprochene Gewissheit, dass er Gott liebt und ihn loben möchte, womit freilich auch die Frage nach der hierfür angemessenen Liebe angesprochen ist, die im Falle der einstigen Liebe für den verstorbenen Freund ins Maßlose abzudriften drohte, eben weil sie Menschliches nicht auf menschliche Weise zu lieben vermochte: »Dass ich dich liebe, Herr, daran zweifle ich nicht; dessen bin ich mir gewiss.«²⁶⁶ Ist auch die Liebe des Augustinus hier bereits offen und »aufgeschlossen [...] für etwas Bestimmtes«²⁶⁷, wie Heidegger in seiner Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus* anmerkt, so bleibt ihr konkreter Gehalt dem sich in seinem Fragen Bekennenden noch verborgen. Mehr noch, steht doch auch die grundlegende Frage im Raum, wie man als Mensch Göttliches überhaupt lieben kann bzw. soll: »Was liebe ich denn, indem ich dich liebe (›Quid autem amo, cum te amo‹)?«²⁶⁸ Die Ungewissheit, die in dieser Frage aufbricht,

²⁶⁶ Ibid., X 6, 8, S. 469.

²⁶⁷ Martin Heidegger: *Augustinus und der Neuplatonismus*, in: Ders.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011, S. 179.

²⁶⁸ *Conf.*, X 6, 8, S. 470-471.

ist entscheidend, um die hier ins Werk gesetzte Parallelisierung von Selbstbefragung und Liebe überhaupt zu durchdringen, die nicht ohne Weiteres einsichtig ist. Gewiss ist für Augustinus, dass er gerade nichts Äußeres, nichts Sinnliches liebt, was sich mit den Augen oder irgendeinem anderen Sinnesorgan erfassen ließe. Mit der Einkehr in die eigene Innerlichkeit, die mit dem Begriff des »inneren Menschen«²⁶⁹ belegt ist, wird zusehends deutlicher, dass der Bereich des selbstbezüglichen Fragens, der die Liebe zum Göttlichen berührt, streng abgesteckt ist und sich exklusiv auf das *interior* des Menschen bezieht, welches wiederum vom weltlich-sinnlichen Außenraum des *äußeren Menschen* abgegrenzt wird. Folglich spielt sich für Augustinus das suchende Fragen und das fragende Suchen allein im Bezirk des Geistig-Seelischen ab, wo auch die Liebe zum Göttlichen ihren angestammten Platz findet, an dem allein sie sich auf angemessene Weise entfalten kann.

Im Lichte dieser Überlegungen über die Liebe zu Gott, die von Augustinus als eine Liebe zu einem Licht, zu einer Stimme, einem Wohlgeruch, einer Speise und einer Umarmung *des inneren Menschen* verstanden wird, gewinnt nun die selbstbezügliche suchende Frage, die den *Confessiones* vorangestellt wird, eine neue Qualität. Es zeigt sich nämlich mehr und mehr, dass Augustinus, indem er sich selbst zur Frage wird, die sich in ihm auf noch rätselhafte Weise realisierende Möglichkeit wie auch Wirklichkeit seiner Liebe zu Gott ergründen möchte. Dieser Fragekomplex bündelt sich gewissermaßen in dem Ausspruch, der zu Beginn des X. Buchs der *Confessiones* getätigt wird und der zugleich auch das Programm des reflexiv orientierten suchenden Fragens und fragenden Suchens leitmotivisch durchzieht: »Erkennen werde ich dich, der du mich erkennst. *Erkennen werde ich dich, so wie du mich erkennst* (>Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum).«²⁷⁰ In diesem Satz kommt das zentrale, dabei reziprok konstituierte Verhältnis zwischen dem suchenden Augustinus und Gott zum Vorschein, dessen Erfüllung ein noch ausstehendes Ereignis darstellt. Ohne einen Ansatz von Zweifel bekundet Augustinus in diesem Zusammenhang, dass er bereits von Gott erkannt ist. Jedoch vermag er selbst diese Erkenntnis, nämlich die Art und Weise, *wie* er von Gott erkannt ist, weder zu erfassen noch eigenständig zu verwirklichen. Die reflexive Frage, die Augustinus von Beginn der *Confessiones* an mit Unruhe erfüllt und antreibt und in dem *Fecisti nos ad te* seinen Sinn hat, findet in diesem Punkt ihr eigentliches Anliegen dargestellt, nämlich in einer

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid., X 1, 1, S. 460-461.

Selbsterkenntnis, die darin besteht, zu *erkennen, wie man von Gott immer schon erkannt ist*. Gelingt es, diese sonderbare Erkenntnis zu realisieren, gelangt man quasi wie von selbst auch zu einer Kenntnis des Göttlichen, insofern einem selbst die Art und Weise zuteilwird, wie man von Gott immer schon erkannt ist. Dieser Gedanke ist freilich nicht weniger enigmatisch, präzisiert jedoch das augustinische Anliegen insofern, als in ihm deutlich herausgestellt wird, wie sehr sich diese Selbsterkenntnis aus der Welt verabschiedet hat. Die Liebe, die hierbei das Bindeglied dieser gegenseitigen Bezugnahme darstellt, welche Augustinus erkenntnistmäßig einsehen möchte, stellt sich somit als ein Vehikel der Transzendenz dar, mit deren Hilfe Augustinus aus dem *äußeren Menschen* und damit auch aus der Welt aus- und in den *inneren Menschen* einzusteigen beabsichtigt, nur um sich von hieraus in eine Sphäre zu erheben, welche die Welt transzendiert: »Aus Liebe zu deiner Liebe tue ich es.«²⁷¹

Das reflexive Selbstbewusstsein kommt für Augustinus zu sich, sofern es erkenntnistmäßig einsieht, dass es nur in der Art und Weise voll und ganz *ist*, wie es von Gott erkannt wird – *d. h. es ist schon nicht mehr und war noch nie in Gänze von dieser Welt*. Reflektiert man diese Wendung nun vor der augustinischen Frage, was ich liebe, indem ich Gott liebe, so lässt sich nun eine erste Antwort hierauf formulieren. Augustinus liebt, indem er Gott liebt, eine spezifische Form der Erkenntnis, die reflexiv konfiguriert und dabei nicht mehr von dieser Welt ist: Er liebt also die Erkenntnis davon, wie Gott ihn erkennt, und indem er diese Erkenntnis liebt, gelangt er zugleich zu einer Kenntnis Gottes.

Fragen zu können ist ein spezifisch menschliches Vermögen. Dies ist es, so führt es Augustinus in *Confessiones* X 6, 10 aus, was den Menschen grundlegend von den Tieren unterscheidet:

Die Tiere, die kleinen wie die großen, sehen sie (*die Schönheit der Welt und ihrer Dinge, die sich den Sinnen dartun, Anm. d. Verf.*), aber sie können sie nicht befragen (›sed interrogare nequeunt‹). Ihnen fehlt die Vernunft, die als Richter über die Meldungen der Sinnesboten urteilt (›Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio.‹). Menschen hingegen können fragen (›Homines autem possunt interrogare‹), um *das Unsichtbare Gottes durch das Geschaffene geistig zu erfassen* (›ut invisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant‹).²⁷²

Offensichtlich spricht Augustinus der Fähigkeit des Fragens eine theologisch-transzendente Funktion zu. Zu fragen bedeutet in diesem Zusammenhang, etwas auf etwas hin

²⁷¹ *Conf.*, XI 1, 1, S. 565, Vgl. hierzu auch den Kommentar in Fischer, 2006, S. 105.

²⁷² *Conf.*, X 6, 10, S. 472-473.

zu befragen, vom konkret Vorliegenden zu abstrahieren und es dahingehend auch zu übersteigen. Das letzte und höchste Ziel solch eines Fragens gilt dabei dem den Sinnen unzugänglichen Göttlichen, auf das hin das Sinnliche befragt wird. Eben diese Fähigkeit ist dezidiert menschlich, wird jedoch nicht *per se* immer schon von den Menschen umgesetzt. Zur Illustration dieses Sachverhalts stellt Augustinus exemplarisch eine Reihe von Fragen vor, die zwar das Göttliche anpeilen, dabei jedoch noch zu sehr dem Sinnlichen verhaftet sind.²⁷³ So missversteht jenes Fragen, welches das Vorhandene – Augustinus nennt das Meer, die Abgründe, die Tiere, die Lüfte und Gestirne – daraufhin befragt, ob es sich bei ihnen um Gott handle, sowohl eigentliche Gehalt seines Suchens als auch seine eigene Potentialität nicht. Eine weitere Wendung hin zum Transzendenten scheint für Augustinus vonnöten zu sein, um die Ausrichtung solch eines Fragens angemessen zu justieren. Der zweite Fragekomplex lautet demnach:

Und ich sagte zu all diesen Dingen, die vor den Türen meiner Sinne stehen: »Sagt mir etwas von dem Gott, der ihr nicht seid, sagt mir etwas über ihn!« Und sie riefen mit mächtiger Stimme: »Er hat uns gemacht.«²⁷⁴

Erst in dieser Neuorientierung kommt das originäre Fragen zu sich. Augustinus fasst diese fragende Hinwendung zur Welt, die die Welt immer schon überschreitet, im Begriff der *intentio*: »Mein Fragen, das war meine aufmerksame Hinwendung zu ihnen (Interrogatio mea intentio mea); ihre Antwort war ihre artspezifische Schönheit.«²⁷⁵ *Intentio* lässt sich insofern durchaus als eine Aufmerksamkeit begreifen, die sich auf etwas bezieht. Jedoch geht es in ihr nicht primär um dieses Befragte, sondern das Befragte ist vielmehr etwas Akzidentelles, welches auf einer tieferen Ebene auf die nunmehr vollkommen verinnerlichte *intentio* verweist. Einzig ihr gilt es im Sinne Augustinus zu folgen, weswegen man aus diesem spezifischen Begriff der *intentio* auch nur schwerlich einen phänomenologischen Nutzen ziehen kann, mit dem es möglich wäre, die Verbindung zwischen der Innerlichkeit eines reflexiven Bewusstseins und der Welt der Erscheinungen zu realisieren. Augustinus bekümmert gerade nicht die Frage, wie und ob überhaupt sich die Dinge der Welt in einem Akt intentionaler Gerichtetheit konstituieren ließen, was freilich dadurch

²⁷³ Diese Fragen lauten: »Doch was ist das, was ich da liebe? Ich habe die Erde danach gefragt, und sie antwortete mir: ›Ich bin es nicht.‹ Und alles, was auf der Erde ist, gestand mit das Gleiche. Ich habe das Meer befragt, die Abgründe und die Reptilien, die da leben [...]. Ich habe die wehenden Winde befragt [...]. Ich habe den Himmel, die Sonne, den Mond und die Sterne gefragt. ›Auch wir,‹ antworteten sie, ›auch wir sind nicht der Gott, den du suchst.« Ibid., X 6, 9, S. 471.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Ibid., S. 470-473.

begründet werden kann, dass er sich nicht um eine Wiedergewinnung der Welt sorgt.²⁷⁶ In der *intentio* des Augustinus stößt sich der Mensch vielmehr von der Welt und dem sinnlich Wahrnehmbaren ab und geht, indem er seiner *intentio* folgt, auf Distanz zu ihnen, um sich voll und ganz in seiner eigenen Innerlichkeit auf Gott hin zu *versammeln*.²⁷⁷

Einzig in dieser Einkehr in die eigene Innerlichkeit ist es Augustinus möglich, zu ergründen, was er selbst ist und was das Göttliche ihm ist, dessen Abwesenheit ihn überhaupt zur Selbstbefragung veranlasste. Die Sinnesdaten, die dabei perzipiert werden, dienen in diesem Zusammenhang lediglich dazu, den Weg in die Innerlichkeit vorzubereiten. Deswegen lässt sich auch der Begriff *intentio* nicht so sehr als gerichtete Aufmerksamkeit, sondern eher als *innere Sammlung* auf die Frage hin verstehen, zu der sich der Fragende selbst wurde. Hierbei handelt es sich um die pure Reflexivität, in die sich das christliche Selbstbewusstsein begibt, sofern es die Frage, zu der es sich selbst wurde, auf authentische Weise ergreift. Der spezifische Ort dieser inneren Sammlung, dieser *intentio*, ist dabei die *memoria*.²⁷⁸ Kraft dessen, was das Selbstbewusstsein in ihr vorfindet, wird der Einstieg in die Innerlichkeit zu einem Aufstieg, der die Welt transzendiert, hin zum Göttlichen.

Auch über diese Kraft (*gemeint ist hier eine Art Vitalkraft, die die lebendige Verbindung zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen, zwischen Wahrnehmen und Denken verwirklicht, Anm. d. Verf.*) meines Wesens werde ich also hinausgehen, und in Stufen aufsteigen zu dem, der mich gemacht hat (›gradibus ascendens ad eum, qui fecit me‹). Dabei betrete ich die Felder und weiten Paläste meines Gedächtnisses (›et venio in campos et lata praetoria memoriae‹).²⁷⁹

²⁷⁶ Vgl. Jan-Ivar Lindén: »Intentionnalité et perception: une esquisse aristotélicienne«, in: *χώρα*, 9-10, 2011-2012, S. 340. In diesem Sinne, so verweist Lindén auf eine Bemerkung Kurt Flaschs, kann es auch als problematisch angesehen werden, Augustinus als einen Proto-Phänomenologen und Vorgänger Husserls zu begreifen. Zu dieser Frage vgl. ebenso Kurt Flasch: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, S. 42-51.

²⁷⁷ Evident wird dies, wenn sich nun ganz explizit die Fraglichkeit, zu der Augustinus sich selbst wurde, reflexiv auf sich selbst zurückbeugt: »Daraufhin wandte ich mich an mich selbst und fragte mich (›Et direxi me ad me et dixi mihi‹): ›Du, was bist du denn?‹ Und ich gab mir die Antwort: ›Ein Mensch.‹ Ein Körper und eine Seele sind mir in mir gegeben, das eine außen, das andere innen. Von welchem von beiden sollte ich ausgehen, um meinen Gott zu suchen (›unde quaerere debui deum meum‹)? Mit dem Körper hatte ich ihn schon gesucht – von der Erde bis zum Himmel hinauf, so weit, wie ich die Strahlen meiner Augen als Kundschafter hatte schicken können. Besser ist also das Innere. Hierin, wie zu einem vorsitzenden Richter, der die Antworten beurteilte, meldeten die Sinne als körperliche Boten die Antworten [...]. Der innere Mensch erfasst (›homo interior cognovit‹) dies durch den Dienst des äußeren Menschen (›per exterioris ministerium‹). Ich, der innere Mensch, ich habe diese Antworten erhalten (›ego interior cognovi‹), ich, der Geist (›animus‹), erhielt sie durch die Sinnesorgane meines Körpers.« *Conf.*, X 6, 9, S. 472-473.

²⁷⁸ Zur Stellung der *memoria* in den *Confessiones* des Augustinus vgl. Paige E. Hochschild: *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford University Press, Oxford 2012, S. 137-154.

²⁷⁹ *Conf.*, X 8, 12, S. 474-475.

Die zentrale Bedeutung der augustinischen Reflexivität ist damit erschlossen. Sie führt weg von der Welt und ermöglicht dabei einen vollkommenen Einstieg in den inneren Menschen, der nunmehr, losgelöst von der Welt, in den Gärten und Palästen seiner *memoria* endlich jenen Ort gefunden hat, wo ihm eine Suche nach Gott einzig möglich ist.²⁸⁰ Erst in dieser vollkommenen Innerlichkeit kommt das christliche Selbstbewusstsein, so wie Augustinus es sich vorstellt, zu sich und damit auch – zu Gott.

²⁸⁰ Im Lichte dieser Überlegung deutet sich freilich an, dass die *Confessiones* und insbesondere die autobiographischen Bücher I-IX diese Suche und Selbstbefragung performativ zum Ausdruck bringen, insofern sie verschriftlichte Konkretionen einer reflexiven Erinnerungsleistung darstellen und mit der Intention verfasst wurden, das eigene Leben, in diesem Falle jenes von Augustinus, auf Gott hin zu befragen. Über das hermeneutische Verhältnis von Autobiographie und Theorie vgl. die Kapitel über *Der Zusammenhang des Lebens* und *Die Selbstbiographie* in Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, S. 242-249. Eine neuere Aufarbeitung dieses Randgebiets der Philosophie findet sich in Dieter Thomä, Vincent Kaufmann und Ulrich Schmid: *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*, Hanser, München 2015.

III.2 *INTENTIO VERITATIS* ALS MODALITÄT DER INNERLICHKEIT

Augustinus demonstriert in den *Confessiones*, wie er sich selbst zur Frage wurde, und es ist gerade dieser Vorgang reflexiver Selbstbefragung, in der zugleich sein eigenes Verhältnis zu Gott fraglich wird. Reflexivität und Gottessuche sind für Augustinus miteinander verschränkt; sie kommen zur Deckung im fragenden Suchen, dem *quaerere*, das als einer der zentralen Begriffe der *Confessiones* gewertet werden kann und in welchem die menschliche Gespanntheit zwischen eigener Endlichkeit und göttlicher Absolutheit unentwegt zum Tragen kommt. Im *quaerere* konkretisiert sich das reflexive Vermögen des Menschen wie auch seine metaphysisch-transzendente Veranlagung²⁸¹, die immer schon über die Welt hinaus fragt: »Vor deinen Augen bin ich mir selbst zur Frage geworden (>mihi quaestio factus sum<).«²⁸² Es ist im zehnten, den retrospektiven, autobiographischen Büchern nachgeordneten Buch der *Confessiones*, in welchem Augustinus diese bereits zu einem früheren Zeitpunkt gestellte Frage mit dem Ziel wiederholt, sie nun eingehender zu analysieren. Dabei werden für die Untersuchung wichtig zum einen der Ort der Suche – es ist dies die *memoria*, Garten und Palast des inneren Menschen –, die Modalität dessen, wie Gott in der *memoria* ist, d. h. wie sich Menschen auf ihn beziehen – Augustinus findet hierfür die noch etwas rätselhafte Antwort der *beata vita* bzw. der *veritas*, das sind das wahre und schöne Leben sowie die Wahrheit – und schlussendlich die permanente Verstellung der Möglichkeit des Fragens durch *temptatio*, d. i. Versuchung, die dem *lex peccati* zuzuordnen ist und in Form einer ziellosen Suche, der *curiositas*, Neugierde,

²⁸¹ Vgl. hierzu die Anmerkungen in Fischer, 2006, S. 153. In diesem Zusammenhang ist es auch zu sehen, wenn O’Connel in seiner großen Studie zu den *Confessiones* den Weg der augustiniischen Seele als *Odyssee* interpretiert. Vgl. hierfür Robert J. O’Connel: *St. Augustine’s Confessions: The Odyssey of Soul*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1969. O’Connel liefert ebenfalls zwei grundlegende Studien über den frühen und späten Augustinus und dessen Theorie des Menschen und der Seele. Vgl. hierzu ders.: *St. Augustine’s Early Theory of Man*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1968. Vgl. ebenso ders.: *The Origin of the Soul in St. Augustine’s later Works*, Fordham University Press, New York 1987.

²⁸² *Conf.*, X 33, 50, S. 532-533.

ihren schillerndsten Ausdruck erfährt: Wo suche ich Gott? Wie suche ich ihn dort, wo ich ihn suche? Was führt mich weg von dieser Suche und wohin führt mich dieser Irrweg?

Diese drei Fragen²⁸³ brechen sich dabei im Prisma einer latenten Selbstausslegung, deren Frage stets lautet: Wer bzw. wie bin ich? Es muss in diesem Zusammenhang freilich darauf verwiesen werden, dass die Frage nach der Weltlichkeit bei jeder dieser Analysen permanent mitschwingt, wenn auch eher unterschwellig. Sofern nämlich die auf Transzendenz sinnende *intentio* ihren Platz in einer radikalen Verinnerlichung hat – nur dort, so scheint es sich anzudeuten, stößt jene Unruhe, die sich auf den Abfall von Gott zurückführen lässt, auf die ihr angemessene Resonanz –, wird die Äußerlichkeit, wird der äußere Mensch und damit die Welt, d. i. in diesem Fall die von diesem sinnlichen, lebendigen, mit einem Körper versehenen Wesen bewohnte und erlebte Welt, ontologisch besehen abgewertet. Sie ist nunmehr nicht nur unwesentlich, sie selbst wird, in gegensätzlicher Entsprechung zur inneren *memoria*, zu einem Ort, in dem der Mensch sein eigenes Sein nicht erfüllen, sein eigentliches Leben nicht finden kann. Ist nämlich der Mensch wesentlich sein reflexives, innerliches Suchen nach Gott, so wird er damit zu einem gewissen Grad zu einem Fremden *in* der Welt, in der sich diese Suche, die ihm wesentlich ist, nicht verwirklichen lässt. In ihr kann er von daher nur noch in die Irre gehen. Dass der Mensch dennoch in und mit der Welt umgeht, lässt sich nach Augustinus auf seinen Hang zur Neugierde zurückführen. In der *curiositas* und durch sie ereignet sich das Sich-Verlieren des Menschen in der Welt.

Die Sonderrolle, die Augustinus der weltlich ausgerichteten Neugierde beimisst, ergibt sich hierbei aus der herausragenden Bedeutung der *memoria*. Der Zwiespalt, der sich zwischen dieser konträr orientierten Polung von sinnlicher Außenwelt und seelischem Innenraum eröffnet, kommt eindrücklich in der Verwunderung des Augustinus zum Vorschein, die ihn angesichts der menschlichen Ignoranz gegenüber der erstaunlichen Leistungsfähigkeit und unermesslichen Größe der *memoria* befällt.²⁸⁴ Je größer das Erstaunen darüber

²⁸³ Friedrich-Wilhelm von Hermann hat in einem Aufsatz diese drei zentralen Begriffe (*memoria, beata vita, temptatio*) als entscheidend für ein Verständnis des X. Buchs der *Confessiones* herausgestellt. Dieser Auffassung schließt sich der Autor an. Vgl. Friedrich-Wilhelm von Hermann: »Gottesfrage und Selbstausslegung: memoria – beata vita – temptatio« in: Norbert Fischer und Dieter Hattrup (Hrsg.): *Selbstkenntnis und Gottessuche. Augustinus: Confessiones 10*, Schöningh, Paderborn 2007, S. 9-39.

²⁸⁴ Diesen Zwiespalt bringt Augustinus deutlich zum Ausdruck: »Groß ist sie, diese Kraft des Gedächtnisses; gewaltig ist sie, mein Gott, ein weiter, ein unendlicher Innenraum (>penetrabile amplum et infinitum<). [...] Sie gehört zu meinem Wesen, aber ich selbst fasse nicht das Ganze, das ich bin. Sollte also der Geist zu eng sein, um sich selbst zu enthalten? Und wo soll das von ihm sein, was er nicht umfasst? Es kann doch nicht außerhalb seiner liegen; es muss in ihm sein. Wieso erfasst er es dann nicht? Großes Erstaunen darüber

ist, was sich den Sinnen darbietet, umso mehr gerät dabei die nicht minder erstaunliche Konstitutionsleistung der *memoria* außer Acht. Diese Nichtbeachtung der *memoria* stellt jedoch eine Verkehrung der eigentlichen Hierarchie der menschlichen Fähigkeiten dar. Für Augustinus ist nämlich gerade die *memoria* die erstaunlichste Befähigung des Menschen, insofern sie das Wahrgenommene, aber eben auch Gesetzmäßigkeiten, Sprache, Affekte wie Furcht, Trauer, Freude²⁸⁵ und dergleichen mehr aufnimmt und in sich verwahrt. So wird die Welt im seelischen Innenraum der *memoria* gleichsam archiviert wie auch erschlossen, insofern sie, je nach Absicht, auf unterschiedliche Art und Weise gedanklich vergegenwärtigt werden kann. Erst im Denken und in der Erinnerung gewinnt der Mensch die Welt wahrhaftig für sich. Wahrnehmung ist dabei gewiss ein notwendiger Teil dieses Vorgangs, jedoch verkennt man zufolge Augustinus ihre Leistung, wenn man gerade sie als oberste Instanz der menschlichen Vermögen begreift und nicht, wie es ihm gewiss vorschwebt, der *memoria* diese Stellung beimisst.

Was ist demnach die *memoria* für Augustinus, die er in so scharfer Weise von der äußeren Welt, von der Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen abgrenzt? Sie bewahrt in sich, was ein Mensch erlebt, was er gedacht, gelernt, mit den Sinnen erfahren, was er gesprochen und gefühlt hat. Desgleichen ist sie Vergegenwärtigung dieses Gewesenen wie auch das Denken selbst, in welchem Erinnertes zu einem neuen Ganzen verbunden wird. Diese Syntheseleistung beschreibt Augustinus als eine Art Entbergen und Zusammentragen dessen, was in der *memoria* ist:

Sie (*die Erinnerungsgehalte, Anm. d. Verf.*) können nur gewusst werden, indem sie wie aus der Zerstreung (>dispersione<) zusammengelesen werden. Daher kommt denn auch das Wort für »denken« (>cogitare<). Denn »cogito« (>ich denke<)> ist die Form für die intensivierte Wiederholung von »cogo« (>ich treibe zusammen, ich zwinge, ich bringe zusammen<)> [...]. Das Wort »denken« (>cogitare<) nimmt der Geist (>animus<) allein für sich in Anspruch. Daher kann von Denken (>cogitare<) im eigentlichen Sinne nur die Rede sein, wenn im Geist, nicht irgendwo anders, verknüpft und zusammengetrieben wird.²⁸⁶

steigt in mir auf; Bestürzung erfasst mich (>stupor apprehendit me<). Da gehen die Menschen hin und bestaunen (>mirari<) die Gipfel der Berge, die ungeheuren Wogen des Meeres, das gewaltige Strömen der Flüsse und die Kreisbahnen der Sterne, aber sich selbst vergessen sie (>se ipsos nec mirantur<). Sie erstaunen nicht darüber, dass ich all diese Dinge, während ich sie aussprach, nicht mit Augen sah. Dabei könnte ich sie doch nicht aussprechen, sähe ich nicht innen in meinem Gedächtnis (>intus in memoria mea<) Berge, Meeresfluten, Flüsse und Sterne, die ich einmal sah [...]. Ich sehe sie dort in ihren riesigen Ausmaßen, als stünden sie draußen vor mir.« *Conf.*, X 8, 15, S. 480-481.

²⁸⁵ Vgl. hierzu *ibid.*, X 9, 16, S. 481-483; X 12, 19, S. 487-489 und X 14, 21, S.489-491.

²⁸⁶ *Ibid.*, X 11, 18, S. 486-487.

Denken bedeutet demnach: Synthesis der in der *memoria* befindlichen Gehalte²⁸⁷, d. i. ihre (Ver-) Sammlung, in welcher sie zu einer Einheit gebündelt werden – *intentio*. Was geschieht nun, wenn sich der Mensch selbst zu einer Frage wird, wenn er also wissen möchte *wer* und *wie* er ist und wenn er diese Frage verbindet mit dem Anspruch, sich so zu erkennen, wie er von Gott erkannt wird? Dieses spezifische Fragen führt ihn gewiss in sein Innerstes, in die *memoria*:

Dort (*in der memoria, Anm. d. Verf.*) begegne ich auch mir selbst (›Ibi mihi et ipse mihi occurro‹) und erinnere mich, was ich wann und wo getan habe und wie ich dabei gestimmt war.²⁸⁸

Dort allein, in der *memoria*, ist es dem Menschen möglich, bereits Erlebtes, Empfundenes und Gedachtes zu reflektieren, um dergestalt das, was war, und das, was möglicherweise sein wird, in der Gegenwart des erinnernden und vorausblickenden Denkens zu versammeln.²⁸⁹ Diese Beobachtung gilt es freilich noch um den Aspekt des suchenden Fragens,

²⁸⁷ Vgl. hierzu die Anmerkungen in Fischer, 2006, S. 132.

²⁸⁸ *Conf.*, X 8, 14, S. 478-479.

²⁸⁹ In Buch XI der *Confessiones* wird die Bedeutung der *memoria* vor dem Horizont Zeit reflektiert, die Augustinus in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auffächert, wobei er das Primat in dieser Trias der Gegenwart zuspricht. So bemerkt er in *Conf.* XI 20, 26, dass es in einem strengen Sinne Vergangenheit und Zukunft gar nicht gebe, sondern lediglich »die Gegenwart des Vergangenen als Erinnern (›memoria‹), die Gegenwart des Gegenwärtigen als Anschauung (›contuitus‹), die Gegenwart des Zukünftigen als Erwarten (›expectatio‹).« *Ibid.*, XI 20, 26, S. 598-599. Auf diese Weise, nämlich gegenwärtig die Gegenwart anschauend, sich gegenwärtig des Vergangenen erinnernd und gegenwärtig das Zukünftige erwartend, ist der Mensch in der Zeit. Seine anschauenden, erinnernden sowie erwartenden Perspektivnahmen halten ihn in der Zeit auf gewisse Weise zusammen, dehnen ihn jedoch zugleich auch aus und fragmentarisieren ihn. Augustinus spricht in diesem Zusammenhang davon, dass das Leben des Menschen eine Art Zerteilung, Zerspaltung und Ausdehnung – »ecce distentio est vita mea« (*ibid.*, XI 24, 39, S. 618.) – darstellt. Auf diese Zerspaltung freilich, die der Unruhe korreliert, die im Herzen des Menschen schwelt, gibt es für Augustinus nur eine adäquate Reaktion, die von ihm zweifelsfrei mit *intetio* verbunden wird: »Statt mich im Blick auf das zukünftig Vergängliche zu zerspalten, strecke ich mich aus (›non distentus, sed extensus‹) nach dem, was vor mir ist, so dass ich nicht in Aufspaltung, sondern in einheitlicher Lebensrichtung (›non secundum distentionem, sed secundum intentionem‹) die Ehre meiner höheren Lebensbestimmung ergreife.« *Ibid.*, S. 618-619. Auch wenn es an dieser Stelle nicht explizit genannt wird, setzt hier das Moment der Hoffnung ein, die sich auf etwas hin versammelt, was jenseits der Mannigfaltigkeit der Geschichte und des irdischen Lebens liegt. Diesen hier abgesteckten zeittheoretischen Rahmen gilt es zu berücksichtigen, wenn man die Bedeutung der *memoria* für Augustinus bedenkt. Vgl. zum Aspekt der Zeit in den *Confessiones* auch Norbert Fischer: »Confessiones 11. ›Distentio animi‹. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 489-552. Für das Verhältnis von Zeitlichkeit und Geschichte im Denken des Augustinus vgl. weiterhin Ernst A. Schmidt: *Zeit und Geschichte bei Augustin. Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Winter, Heidelberg 1985. Es ist zu betonen, dass die philosophiegeschichtliche Bedeutung des XI. Buchs der *Confessiones* nicht überschätzt werden kann. In diesem Zusammenhang sei exemplarisch auf Husserls Vorlesung *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* verwiesen, die mit einem bekannten Satz des Augustinus beginnt und den Husserl wie folgt in freier Manier übersetzt: »Natürlich, was Zeit ist, wissen wir alle; sie ist das Allerbestimmteste. Sobald wir aber den Versuch machen, uns über das Zeitbewußtsein Rechenschaft zu geben, [...] verwickeln wir uns in die sonderbarsten Schwierigkeiten, Widersprüche, Verworrenheiten.« Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. v. Rudolf Bernet, Meiner, Hamburg 2013, S. 3-4. Die

dem *quaerere*, zu erweitern. Denn die mithilfe der *memoria* bewerkstelligte Anhäufung und Verbindung autobiographischer Einzeldaten zu einer zusammenhängenden Lebensgeschichte stellt lediglich eine vordergründige Teilantwort auf die Frage dar, *wer* und vor allem *wie* der Mensch *ist*, da mit einer bloßen, wenn auch synthetisierten Anhäufung und Aneinanderreihung von Erinnerungsgehalten noch nichts Wesentliches ausgesagt wird, was über die individuelle Biographie eines Menschen hinausweisen würde.

Eine Antwort auf diese Ungewissheit deutet sich an, wenn man das fragliche Phänomen aus einer anderen Perspektive in den Blick nimmt. Mit der *memoria* hat Augustinus fraglos jenen Ort gefunden, in dem alles, was er bereits erlebte, gegenwärtig werden kann. Jedoch stellt sich auch die naheliegende Frage, *wie* die Erinnerungen in der *memoria* sind. Ist das Erinnerte mit dem einst Erlebten identisch? Sicherlich nicht. Augustinus spricht in diesem Zusammenhang von »imagines«²⁹⁰, von Bildern. Wie verhält es sich aber, wenn man Gott oder sich selbst in der *memoria* sucht, d. h. hieran denkt, sich ihrer erinnert, sich gedanklich auf sie hin versammelt? Augustinus expliziert dieses Problem äußerst präzise, wenn er über die *memoria* die Überlegung anstellt:

Ich spreche vom Gedächtnis, und ich weiß, wovon ich rede. Wo erkenne ich es anders als in meinem Gedächtnis? Aber dieses selbst – ist es mit einem Bild bei sich anwesend oder nicht doch durch sich selbst?²⁹¹

Noch schärfer gefasst: »Wenn ich mich also an das Gedächtnis erinnere, ist es durch sich selbst bei sich anwesend [...].«²⁹² Mit dieser Wendung geht die Analyse ab von den spezifischen Gehalten der *memoria*, um ihre Aufmerksamkeit vielmehr auf die ihr eigene Vollzugsweise zu richten. Die Erinnerung begegnet in der *memoria* nicht als ein Gehalt, sondern als Modalität, als Akt des Erinnerns. Man selbst, so kann man hieraus schließen, begegnet sich in der *memoria* nicht ausschließlich als ein Ich-Panorama der aneinandergereihten Erinnerungsmomente, sondern immer auch und vor allem als diejenige Instanz, die gegenwärtig ihr eigenes Erinnern vollzieht, indem sie etwa autobiographische

philosophische Relevanz der augustinischen Zeittheorie für das 20. Jahrhundert sowie ihre Bezüge zu den antiken Positionen wird von Flasch philosophiegeschichtlich dargelegt. Vgl. hierzu Flasch, 2004, S. 27-75 und 109-159. Über die augustinische Zeittheorie und ihren antiken Kontext vgl. Walter Mesch: *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003. Einen tiefgehenden Überblick über antike und mittelalterliche Zeittheorien bietet Richard Sorabji: *Time, Creation & Continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*, Duckworth, London 1983.

²⁹⁰ *Conf.*, X 25, 23, S. 492.

²⁹¹ *Ibid.*, X 15, 23, S. 493-495.

²⁹² *Ibid.*, X 16, 24, S. 495.

Erinnerungsmomente zu einem Ganzen, d. h. in einer Lebensgeschichte versammelt und miteinander verbindet.

Dieser Umstand, dass Augustinus in diesem Zusammenhang mehr an die Modalität der *memoria* als an ihre Gehalte denkt, wird umso ersichtlicher, wenn man das Vergessen als eine spezifische Form der *memoria* betrachtet. Was nämlich geschieht, wenn man etwas vergisst, illustriert Augustinus anhand eines biblischen Gleichnisses, das auf Lukas 15,8 zurückgeht: »Die Frau, die eine Drachme verloren und mit der Laterne gesucht (>et quaesivit eam<) hat, sie hätte sie nie gefunden, hätte sie sich nicht an sie erinnert.«²⁹³ Sucht man etwas, das nicht gegenwärtig ist, muss man immer schon eine ungefähre Vorstellung davon besitzen, was man sucht bzw. muss ein Bewusstsein davon vorherrschen, *dass* etwas fehlt, da ansonsten die Notwendigkeit des Suchens nicht gegeben wäre. Wird etwas gesucht, ist es im Modus des Gesucht-Werdens gegenwärtig und insofern in einer Art Vorbesitz bereits mit umschlossen. In Analogie hierzu entwirft Augustinus das Vergessen wie auch das Suchen nach dem Vergessenen. Denn das Vergessene ist uns ebenfalls gegenwärtig, auch wenn es sich der *cogitatio* in seiner Ganzheit noch entzieht. Als Vergessenes ist es jedoch präsent und kann uns sogar mit seiner Abwesenheit quälen, was umso drängender wird, je länger sich dieser Verlust hinzieht. Diese gesteigerte Aufmerksamkeit auf das der Erinnerung Unzugängliche umfasst dabei ein Wissen, ohne welches das Finden, d. i. das blitzartige Wiedererkennen des Vergessenen in jenem Moment, in dem es uns *einfällt*, unmöglich wäre.²⁹⁴

Das Vergessen ist folglich keine radikale *privatio*, sondern, wie Heidegger in seiner Augustinus-Vorlesung anmerkt, bewahrt es immerzu den »*intentionalen Bezugssinn*«²⁹⁵ zum Vergessenen auf. Dieser intentionale Bezugssinn, der in der Suche aufbewahrt wird, ist dabei *die Suche selbst*. In dieser Hinsicht ist es auch vollkommen einsichtig, wenn Heidegger, den Gedanken weiterführend, bemerkt, dass im Suchen das Finden bereits

²⁹³ Ibid., X 18, 27, S. 500-501.

²⁹⁴ Augustinus macht deutlich, dass Finden immer schon einen Vorbesitz des Gesuchten mit umfasst. Ebenso erinnert man sich nur dann an etwas Vergessenes, wenn man sich an den Umstand, dass man es vergessen hat, erinnert. Das Vergessene ist folglich nicht vollkommen vergessen, sondern immer auch bereits erinnert, wenn auch schwach. Vor diesem Hintergrund muss auch der Begriff des *Wieder-Erkennens* gelesen werden: »Hätte ich mich nicht daran erinnert, was es war, hätte ich es nicht wiedergefunden, auch wenn man es mir hingehalten hätte; ich hätte es ja nicht erkannt (>non invenirem, quia non agnoscerem<). Das geschieht immer, wenn wir etwas Verlorenes suchen und wiederfinden (>cum aliquid perditum quaerimus et invenimus<).« Ibid.

²⁹⁵ Heidegger, 2011, S. 191.

beschlossen liegt: »[...] solange wir noch etwas verloren haben, ›haben‹ wir es doch noch.«²⁹⁶ Mit diesem Gedanken bahnt sich die Lösung der Schwierigkeit an, die mit dem reflexiven, auf dem *quaerere* aufbauenden Selbstbewusstsein aufkam. Sofern nämlich in der fragenden Suche der *intentionale Bezugssinn des Gesuchten* immer schon gegenwärtig ist, lässt sich eine vorläufige Antwort auf die selbstbezügliche Fraglichkeit wie auch auf die Frage nach Gott geben. Denn beides scheint doch immer schon auf gewisse Weise offen zutage zu liegen. Wer ist also dieses Selbstbewusstsein, dass sich zur Frage wird? Eben ein *suchendes* Selbstbewusstsein, welches sich genau dann *findet*, wenn es sich im Vollzug dieses Suchens *befindet* und sich darin als ein suchendes wiedererkennt. In diesem Sinne können die neun autobiographischen Bücher der *Confessiones* neu bewertet werden, insofern sie als ein performativer Ausdruck der Vollzugsweise eines selbstreflexiven Suchens gelesen werden können, in welchem das eigene Leben in der *memoria* auf Gott hin befragt wurde. Der suchende Mensch ist in diesem Fall voll und ganz in seiner Suche aufgegangen. Nicht nur ist er in den einzelnen biographischen Abschnitten quasi abgebildet, auch stellt gerade der autobiographische Text der *Confessiones* Augustinus als Menschen wesentlich dar: Als Manifestation seines Suchens sind die *Confessiones* Ausdruck eben jener Fraglichkeit, zu der sich Augustinus selbst wurde. Aus diesem Grund umfasst die Fraglichkeit, zu der Augustinus sich selbst wurde, auch bereits die Antwort, auf die sie aus ist: Das gesuchte Selbst kommt im suchenden Fragen und fragenden Suchen überhaupt erst zum Vorschein und findet sich demnach in dem wieder, was es tut, nämlich sich befragend seiner selbst zu erinnern. Dahingehend deutet sich auch an, wie Gott in der *memoria* ist – nicht etwa als etwas Vorhandenes, bereits Gefundenes, als ein Bild oder eine Vorstellung, die sich besitzen und von allen Seiten betrachten ließe, sondern als einstmals Besessener, nun Verlorener und Gesuchter ist Gott in der *memoria*. Er ist in der *memoria* in Form einer spezifischen *intentio*. In der Suche Gottes sowie der Selbstbefragung, die sich vor dem Hintergrund eben dieser Suche ereignet, etabliert sich für Augustinus ein authentisches Gottesverhältnis, welches dem Sein des Menschen voll und ganz entspricht.

Diese neue Perspektive auf das *quaerere* ermöglicht es, den Gehalt der *intentio* und mit ihr den intentionalen Bezugssinn des Suchens genauer in den Blick zu nehmen: »Wie suche ich dich also, Herr? Wenn ich dich, meinen Gott, suche, suche ich das selige Leben

²⁹⁶ Ibid.

(*>vitam beatam<*).«²⁹⁷ Mit dieser Bemerkung, die sich, wie Heidegger anführt, nicht zwingend aus dem Vorherigen ergibt²⁹⁸, wird deutlich, dass Augustinus sich immer mehr von der Vorstellung distanzieren möchte, man könne Gott tatsächlich im Sinne eines finalen Besitzes finden. »Wie suche ich also das selige Leben?«²⁹⁹ Etwa, indem ich mich an es erinnere? So muss es sein, denn ohne ein in der *memoria* befindliches Vorwissen bestünde weder die Notwendigkeit des Suchens noch gäbe es ein Kriterium des Wiedererkennens. Wenn also das selige Leben tatsächlich in der Erinnerung ist, dann gewiss nicht in Form einer einstigen Sinneswahrnehmung, deren Gehalt nun erinnernd abgerufen würde. Wie dann? »Das selige Leben aber kennen wir (*>habemus in notitia<*), lieben es deswegen und wollen es außerdem noch erreichen, damit wir glücklich sind (*>ut beati simus<*).«³⁰⁰ Was sich hinsichtlich der Gottessuche angedeutet hat, findet sich nunmehr bestätigt. Der Mensch besitzt die *vita beata* in Form eines Wunsches, einer Hoffnung, eines gesuchten Glücks. In diesem Sinne ist ihm das selige Leben als ein Wissen um eine Vollzugsweise mit finalem Sinn – nämlich glücklich zu sein – in der *memoria* gegenwärtig:

Wo aber und wann habe ich mein seliges Leben so kennengelernt, dass ich mich seiner erinnere, es liebe und ersehne? Nicht ich allein oder einige wenige, nein, wir alle wollen unbedingt glücklich sein.³⁰¹

Die hier angesprochene Sehnsucht nach Glück, die Augustinus um die Dimension der Freude erweitert, lässt jedoch eine unbefriedigende Varianz zu. Denn es ist nicht wirklich ersichtlich, dass ein jeder Mensch diese spezifische Form des Glücks sucht, die mit dem seligen Leben verschränkt ist, welches einzig von Gott ausgeht. Freuden und Formen des Glücks gibt es unzählige, und viele von ihnen führen den Menschen gerade nicht zu Gott hin, sondern vielmehr von ihm weg. Augustinus muss folglich ein noch allgemeineres Gesuchtes ausfindig machen, nach dem es einen jeden Mensch verlangt. Die Antwort auf diese Schwierigkeit erblickt Augustinus dabei im Begriff der Wahrheit, *veritas*.³⁰²

Im Bedürfnis nach Wahrheit manifestiert sich ein alle Menschen einender Wesenszug, den selbst ein notorischer Lügner in der Regel nicht von sich weisen wird. Denn auch

²⁹⁷ *Conf.*, X 20, 29, S. 502-503.

²⁹⁸ Heidegger, 2011, S. 193.

²⁹⁹ *Conf.*, X 20, 29, S. 502-503.

³⁰⁰ *Ibid.*, X 21, 30, S. 506-507.

³⁰¹ *Ibid.*, X 21, 31, S. 506-509.

³⁰² Über diese bemerkt Augustinus: »Frage ich alle, ob sie sich lieber an der Wahrheit als an der Falschheit freuen wollen, so antworten sie ohne zu zögern, sie freuten sich lieber an der Wahrheit. Dabei zögern sie so wenig, wie wenn sie sagen, sie wollten glücklich sein. Also besteht das selige Leben in der Freude an der Wahrheit. Dies ist die Freude an dir. Du, Gott, bist die Wahrheit.« *Ibid.*, X 23, 33, S. 511.

dieser wünscht, nicht getäuscht zu werden, und zieht dahingehend die Wahrheit der Falschheit vor. Diese allen Menschen zugehörige Neigung zur *veritas* indiziert dabei das *quaerere* nach Gott auch dann noch, wenn gar nicht explizit nach ihm und dem seligen Leben gesucht wird. Gott ist dem Menschen in dessen *memoria* einzig als eine *intentio veritatis*, d. i. eine (Ver-) Sammlung der Wahrheit wie auch eine Sammlung auf die Wahrheit hin, gegeben:

Denn wo ich die Wahrheit fand, da fand ich meinen Gott, die Wahrheit selbst, die ich nicht vergessen habe, seit ich sie kennenlernte. Seitdem bleibst du daher in meinem Gedächtnis und dort finde ich dich, wenn ich an dich denke und mich an dir freue.³⁰³

Hier übersteigt der Einstieg in die *memoria* sich selbst, insofern für Augustinus die *intentio veritatis* einer jeden Erinnerungs- bzw. Denkleistung unterlegt ist und in diesem Sinne die tragende Formel *Gott = Wahrheit* in jedwedem reflexive Fragen und Suchen eingebettet ist, nur um dieses zugleich damit immer schon zu transzendieren, hin in die Sphäre göttlicher Erkenntnis. Von hier aus besehen wird dann auch erst in vollem Umfang ersichtlich, worauf Augustinus mit dem ersten Satz des X. Buchs im Grunde aus war: »Erkennen werde ich dich, der du mich erkennst. *Erkennen werde ich dich, so wie du mich erkennst.*«³⁰⁴ Gott hat den Menschen auf sich hin gemacht, woraus die menschliche Unruhe resultiert, die mit der Distanz zwischen Gott und den Menschen einhergeht. Das *Fecisti nos ad te* findet nun seine eigentliche Bedeutung in der *intentio veritatis* wieder. In diesem Sinne ist der Mensch auf Gott hin gemacht, eben weil er in der Wahrheit sein möchte und diese sucht. *So* wurde er von Gott gemacht, als ein Suchender, was in diesem Falle gleichbedeutend ist mit: Derart, nämlich als ein Suchender, ist er von Gott *erkannt*.³⁰⁵ Insofern Augustinus seine Gottessuche und damit sein innerstes Wesen in seiner *intentio veritatis* wiedererkennt, beginnt er damit zugleich auch, sich auf jene Art und Weise zu erkennen, wie er von Gott immer schon erkannt ist, und im Zuge dieser Erkenntnis gelangt er zu einer menschlichen Kenntnis Gottes.

³⁰³ Ibid., X 24, 35, S. 513.

³⁰⁴ Ibid., X 1, 1, S. 461.

³⁰⁵ In ähnlicher Weise schreibt Fischer: »Sofern unsere Fraglichkeit und unser Fragenkönnen dem suchenden Gott antwortet, [...] kann das Suchen selbst als ein Lob Gottes erfaßt werden, weil es der Liebe Gottes entspricht, der das Sein der Menschen will. Fragendes Suchen ist als solches schon Gotteslob, weil es tut, was der die Menschen suchende Gott den Menschen als den Weg zum Ziel ihres Selbstseins und ihrer Vollendung vorzeichnet.« Norbert Fischer: »Zu Ursprung und Sinn des menschlichen Fragens und Suchens«, in: Norbert Fischer und Dieter Hattrup (Hrsg.): *Selbsterkenntnis und Gottessuche. Augustinus: Confessiones 10*, Schöningh, Paderborn 2007, S. 77.

Für Augustinus scheint die Suche, die auf Gott aus ist, immerzu das Finden dieses Gesuchten mit zu umfassen. Heidegger hat in seinem Text *Was ist Metaphysik?* einen ähnlichen Gedanken formuliert und in die Frage gegossen, ob es »am Ende ein Suchen ohne jene Vorwegnahme [gibt], ein Suchen, dem ein reines Finden zugehört?«³⁰⁶ Bei dem Gefundenen handelt es gerade nicht um das Ergebnis einer produktiven »Erkenntnisleistung«³⁰⁷, sondern vielmehr ist das Finden des Gesuchten einzig in der Modalität des Suchens gegenwärtig, in der sich zugleich die *intentio veritatis* verwirklicht. So wird nicht ein bereits vorweggenommenes Konkretes gefunden – etwa die verlorene Drachme, von der man bereits eine bestimmte Vorstellung besitzt und die man hierdurch *vorwegnimmt* –, sondern im suchenden Fragen, das noch offen ist für das Gesuchte, findet der Suchende gerade das, was er sucht: d. i. den *Anlass* bzw. *Impuls* seines *Suchens*, welches sich in einem erweiterten Sinne auf jene Ruhe bezieht, die als Hoffnungsmoment den Erwartungshorizont der fragenden Suche absteckt. Die augustinische Gottessuche gleicht dahingehend keinem schlichten Streben nach Gott, sondern mehr einer fragenden Haltung, die sich in reflexiver Weise auf den Fragenden rückbezieht und eben diesen mit in die Frage stellt. Dahingehend gebietet sie gerade dem reinen Streben auf gewisse Weise Einhalt. Das fragende Suchen und suchende Fragen ist keineswegs zukunfts- und ergebnisfixiert, wie dies etwa für ein Streben durchaus gelten kann, in welchem etwas Bestimmtes und noch Ausstehendes erreicht werden soll. Augustinus versteht die vom *quaerere* her zu begreifende Gottessuche nicht als ein Streben, das von außen den Menschen antreibt, sondern als ein Suchen, dass vollkommen in der Gegenwärtigkeit des Fragens und dort in der Innerlichkeit des Menschen aufgeht. Die Fraglichkeit, die sich hiermit eröffnet, bringt dergestalt ein Innehalten mit ins Spiel. Wer sich selbst zur Frage wird und wer dieser Fraglichkeit nachgeht, die er in sich vorfindet, hält inne, um sie zu ergründen. Diese Suche ist vollkommen innerlich ausformuliert und in die augustinische *memoria* eingebettet. Sie zieht es nicht in die Welt, wie dies etwa für die Neugierde oder diverse Formen des Strebens gilt, sondern sie kommt gerade in ihrer Präsenz bei sich selbst zu dem, was sie wesentlich sucht. Ist man gewillt, bei Augustinus von einem Transzendenzmoment zu sprechen, so ist hier dessen Ansatzpunkt gegeben. Dort, in der Modalität des fragenden

³⁰⁶ Martin Heidegger: »Was ist Metaphysik?«, in: Ders.: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, S. 109. Es ist zu vermerken, dass Heidegger in diesem Text von 1929 explizit auf die Langeweile eingeht, in der gerade die Fraglichkeit des Seins auf eine erstaunliche Resonanz stößt. Vgl. hierzu auch Fischer, 2007, S. 71.

³⁰⁷ Ibid.

Suchens und allein durch sie beginnt sich der Mensch auf Gott auszustrecken, indem er sich selbst daraufhin befragt, weshalb er überhaupt solch ein Fragender ist.³⁰⁸

Im Schlusssatz des X. Buchs wird die Überblendung von Suchen und Finden, in der der Mensch mit dem Göttlichen in Berührung kommt, nochmals aufgegriffen und dabei final auf den Punkt gebracht: »Und es loben den Herrn, die ihn suchen (>et laudant dominum qui requirunt eum.<).«³⁰⁹ In dieser spezifischen Modalität der Innerlichkeit kommt nun etwas zum Tragen, was Heidegger als »*Bekümmertsein*«³¹⁰ begreift, das den »*Grundcharakter des faktischen Lebens*«³¹¹ bildet. Denn dass der Mensch ein reflexives, selbstbezügliches und Gott immer schon in den Blick nehmendes Fragen überhaupt ergreifen kann, hat damit zu tun, dass er sich selbst gegenüber gerade nicht gleichgültig ist. Der Mensch sorgt sich immer schon und ist dahingehend von seiner Sorge ergriffen und durchstimmt. So nennt Augustinus, ebenfalls im letzten Abschnitt des X. Buches, die Sorge, *cura*, als dasjenige, was seiner Suche nach Gott und sich selbst als Grundcharakter unterlegt ist: »Sieh, Herr, ich werfe meine Sorge auf dich, damit ich lebe (>Ecce, domine, iacto in te curam meam<) [...].«³¹²

Die Sorge, die in diesem Fall das nach Transzendenz sinnende Suchen des Augustinus mit faktischer Lebendigkeit erfüllt, orientiert sich jedoch nicht allein in Richtung eines überweltlichen Gottes, den der Mensch einzig in der Innerlichkeit seiner *memoria* findet, indem er seiner *intentio veritatis* folgt und darin versammelt, was ihm Wahrheit ist. Denn der Umstand, dass der Mensch von *cura* ergriffen ist, zeichnet sich ebenfalls dafür verantwortlich, dass er in der ihr wesensverwandten *curiositas* seine Sorge auf maßlose Weise in die Welt trägt, was für Augustinus gleichbedeutend ist mit einer Verfehlung eben jener Bemühung, sich auf einen suchenden Rückzug in die Innerlichkeit zu konzentrieren. Sorgend wendet sich Augustinus in sich selbst, in seine *memoria*, und neugierig verliert er

³⁰⁸ Heidegger schreibt in seiner Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus*: »(Die Frage, wo ich Gott finde, ist umgeschlagen in die Diskussion der Bedingungen des Gotteserfahrens, und das spitzt sich zu auf das Problem, was ich selbst bin; so daß schließlich am Ende dieselbe >Frage<, nur in einer anderen Vollzugsgestalt, besteht.) So ist es mit dem >Fragen< und >Hören< nicht getan, wenn nicht deren Wie selbst echt angeeignet ist.« Heidegger, 2011, S. 204.

³⁰⁹ *Conf.*, X 43, 70, S. 562-563.

³¹⁰ Heidegger, 2011, S. 205.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Conf.*, X 43, 70, S. 650-561. Johann Kreuzer hat vorgeschlagen, die *memoria* als *cura* zu begreifen. Jedoch scheint es einleuchtender zu sein, *cura* mit *intentio veritatis* in einen Zusammenhang zu stellen, ohne sie freilich miteinander gleichzusetzen. Vgl. Johann Kreuzer: »Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 476-478.

sich in der Welt. Hierin, so kann man Augustinus folgen, in der Spannung zwischen *cura* und *curiositas*, scheint sich der dualistische *Chorismos*³¹³ von Innen- und Außenwelt aufzutun, dessen Bedeutung für das neuzeitliche Denken so überaus wichtig werden wird und im Widerstreit zwischen *Zerstreuung* und *Langeweile* in Pascals *Pensées* seinen Widerhall findet.

³¹³ Vgl. zur Bedeutung des *Chorismos* im augustinischen Denken Norbert Fischer: *Augustinus Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bouvier, Bonn 1987.

III.3 *DEFLUXIO CURIOSITATIS* – NEUGIERDE, ZERSTREUUNG UND ÄUßERLICHKEIT

Augustinus apostrophiert zu Beginn der *Confessiones*, dass Leben immerzu von Unruhe erfüllt ist. Die Realisierung einer Versammlung auf Gott hin, die in der *intentio veritatis* ihren Anfang nimmt, tut diesem Sachverhalt keinerlei Abbruch. Auch Innerlichkeit, die sich in der *memoria* auf Gott zu besinnen versteht, ist wesentlich unruhig und gerade nicht gelassen gegenüber dem Umstand, dass Gott als ein Gesuchter nur als ein Entzogener präsent ist. Augustinus' Herz sucht daher solange, bis es in diesem Einen zur Ruhe kommt, durch dessen Abspaltung es überhaupt zur Notwendigkeit des reflexiven *quaerere* kam.³¹⁴ In dieser Hinsicht ist es durchaus naheliegend, dem bereits vorgestellten Dualismus des *homo interior* und des *homo exterior* einen weiteren hinzuzufügen, der auf die Trennung der beiden Sphären des Irdischen und Himmlischen verweist: nämlich Unruhe als Signum alles Irdischen, der gegenübersteht eine solitäre Ruhe, die einzig im Göttlichen, d. i. Überirdischen zu verorten ist. Bereits im II. Buch der *Confessiones* hebt Augustinus auf diesen für die vorliegende Untersuchung entscheidenden Dualismus ab:

Bei dir ist Ruhe in höchstem Maß und leidenschaftsloses Leben (»*Quies est apud te valde et vita imperturbabilis*« – *dem Wortlaut nach ist hier von dem ruhigen, nicht verwirrten Leben die Rede, Anm. d. Verf.*). Wer in dich eintritt, tritt ein in die Freude seines Herrn, wird ohne Furcht sein und sich im Besten am besten befinden. Ich aber glitt in jungen Jahren von dir ab, mein Gott, ging in die Irre (»*Defluxi abs te ego et erravi*«), zu weit entfernt von deiner Festigkeit (»*stabilitate tua*«), und wurde mir ein Reich der Entbehrung.³¹⁵

Damit ist ein erster Begriff benannt, der die Art und Weise bezeichnet, wie der Mensch für gewöhnlich in der Welt ist, sofern sich ihm die fundamental-theologische Bedeutung der *intentio veritatis* noch nicht erschlossen hat. Die Unruhe, die nicht von ihrem originären Bezugspunkt weiß und ihn deswegen auch nicht zu skopieren versteht, geht auf in Zerstreuung, in *defluxio*. Deswegen spricht Augustinus im X. Buch davon, dass sein einmaliges Leben, welches er ohne Rücksicht auf Gott verbrachte, aus der Form, d. i. *deformis*,

³¹⁴ Vgl. hierzu den Beginn der *Confessiones*: »Du treibst ihn (*den Menschen, Anm. d. Verf.*) an, dass er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.« *Conf.*, I 1, 1, S. 35.

³¹⁵ *Ibid.*, II 10, 18, S. 104-105.

geraten war. Grund für diese Zerstreung der eigenen Form und Fassung ist hierbei die Abwesenheit innerer *intentio*, also Sammlung, die dem Menschen seine eigentliche Form verleiht:

Sieh, du warst innen, ich war draußen (>intus eras et ego foris<). Dort habe ich dich gesucht (>et ibi te quaerebam<). Gestaltlos (>deformis<) stürzte ich mich in die Gestaltenpracht (>formosa<), die du gemacht hast.³¹⁶

Für Augustinus kann diese Zerstreung in der Schönheit des Sinnlichen, die mit einer Blindheit gegenüber dessen Schöpfer einhergeht, nur mittels einer göttlichen Offenbarung überwunden werden. Der Naturzustand des Menschen jedoch, sofern man bei Augustinus von einem solchen sprechen kann, gleicht einer *defluxio* in den sinnlichen Formen. Erst wenn dem Menschen die göttliche Gnade zuteilwird, ist es ihm möglich, seine zerstreute und sich zerstreuende Existenz, die ein Resultat seiner genuinen Unruhe darstellt, auf die einzig ihr angemessene Art zu bündeln, in deren Zuge sie auf jene Resonanz stößt, die sie in der Welt nicht zu finden vermag. Geschieht eine solche Offenbarung, verinnerlicht sich gewissermaßen die Sinnlichkeit, um in diesem Zuge, gleich einer »Inversion der Aktivität«³¹⁷, in dem *homo interior* aufzugehen.³¹⁸ Jedoch ist auch in dieser invertierten Seinslage, wie Augustinus herausstellt, Ruhe nicht wirklich gegeben. Das Bedürfnis nach göttlichem Frieden und einer Ruhe in Gott kommt vielmehr nun vollends an die Oberfläche und wird dem unruhigen Menschen transparent, insofern er nun einsieht, worauf er sein unruhiges Verlangen nach Ruhe ausstrecken muss, gleichwohl dieses Ausstrecken, zumindest zu Lebzeiten, niemals an seinen erlösenden Endpunkt wird gelangen können. Als Folge dieser Konstellation scheint der Mensch einer Spannung ausgesetzt zu sein, die ihn dazu drängt, sich ihr gegenüber zu positionieren. Da der Mensch die Unruhe nicht zu überwinden vermag, kommt er nämlich nicht umhin, irgendwie mit ihr umzugehen. Das Leben ist, wie Heidegger in seiner Vorlesung über Augustinus und den Neuplatonismus darlegt, eben »kein Spaziergang«³¹⁹, sondern zu einem Großteil immer auch eine Anhäufung von Widerständen und Schwierigkeiten. Augustinus bringt dies, ganz theologisch,

³¹⁶ Ibid., X 27, 38, S. 514-517.

³¹⁷ Fischer, 2006, S. 144.

³¹⁸ Diese Inversion vollzieht sich hierbei mit einer an der Sinnlichkeit orientierten Metaphorik: »Wie ein Blitz bist du aufgeleuchtet über mir und hast meine Blindheit verscheucht. Du hast deinen Wohlgeruch verströmt, ich habe ihn eingesogen und bin süchtig nach dir. Ich habe dich geschmeckt; jetzt hungere und dürste ich nach dir. Du hast mich angefasst, jetzt brenne ich vor Sehnsucht nach deinem Frieden.« *Conf.*, X 27, 38, S. 517.

³¹⁹ Heidegger, 2011, S. 205.

im Begriff der *temptatio*, der Prüfung oder Versuchung, zum Ausdruck. Man kann auch in weltlicher Weise davon sprechen, dass das Leben den Menschen immerzu herausfordert.³²⁰ Die entscheidende Wendung, die Augustinus dieser Feststellung nun verleiht, zielt darauf ab, dass es diese unausweichlichen Widerstände und Prüfungen, die *temptationes*, zu tolerieren, nicht aber zu lieben gilt:

Wer will schon Mühsal und Hindernisse (>molestias et difficultates<)? Du befiehlst, sie zu ertragen, nicht, sie zu lieben. Niemand liebt, was er erträgt, auch wenn er etwas gern erträgt. Obwohl er sich darüber freut, dass er es erträgt, hätte er lieber, es gäbe nichts, was er ertragen muss.³²¹

Augustinus deutet hier bereits an, was in Hinblick auf die *curiositas* noch wichtig werden wird. Man kann auch aus den Widerständen, aus dem Herausgefordert-Werden, aus der subtilen Furcht, die in der gespannten Erregung gegenüber dem noch Unbekannten zum Tragen kommt, einen Genuss machen³²², womit sich das *tolerare* freilich vollkommen auflösen würde. So vermag man nun schärfer zu sehen, wie die Grundspannung des menschlichen Lebens für Augustinus gestrickt ist. Während das Ertragen der Widerstände auf eine Verinnerlichung schließen lässt, die in transzendenter Weise auf Gott abzielt, ist dem Menschen immer auch die Möglichkeit gegeben, seine *cura*, sein Sich-Sorgen, in die Welt zu tragen, wobei diese letztere Option für Augustinus einen Irrweg darstellt.³²³

Die dem Leben inhärente Spannung gründet auf der genuinen Unruhe des menschlichen Herzens, auf den Widrigkeiten, die das Leben bereithält, wie auch auf der Kürze der Zeit, die zur Verfügung steht, um mit diesen Dynamiken umzugehen, und sie erstreckt sich dabei von einer Fügung in das Erdulden dieser Umstände bis hin zu ihrer Umdeutung in eine Art Genuss und Zeitvertreib, die sich sogar in das oberste Ziel menschlicher Sorge wandeln können. Augustinus ordnet dahingehend der Tendenz des *homo exterior* die

³²⁰ So liest man in *Confessiones* X 28, 39: »Ist unser Erdenleben nicht eine einzige Versuchung (>temptatio est vita humana super terram<)?« *Conf.*, X 28, 39, S. 516-517.

³²¹ *Ibid.*

³²² Vgl. zu diesem Punkt Heidegger, 2011, S. 206.

³²³ Diese Spannung wird auch daran ersichtlich, mit welcher Vehemenz er gegen das Wohlbefinden spricht und dieses mit der Versuchung in ein Verhältnis setzt: »Verflucht sei das Wohl-Ergehen in dieser Welt! Nicht einmal, sondern zweimal: Einmal wegen der Furcht vor dem Schlecht-Ergehen, zweitens weil die Freude vergeht! Verflucht sei das Schlecht-Ergehen in der Welt, einmal, zweimal, dreimal! Denn erstens weckt es den Wunsch nach Wohlergehen, zweitens ist das widrige Geschick schwer zu ertragen, drittens droht unsere Geduld daran zu zerbrechen! Ist unser Erdenleben nicht eine einzige Versuchung ohne Unterlass?« *Conf.*, X 28, 39, S. 517-519.

Zerstreuung, *defluxio*, jener des *homo interior*, die auf das *tolerare* setzt, *continentia* zu, d. i. Mäßigung oder »Zusammenhalten«³²⁴:

Du befehlst uns Enthaltbarkeit (›continentiam‹ – mit Heidegger ist also hier auch von dem *Sich-Zusammenhalten die Rede*, *Anm. d. Verf.*). [...] Denn Enthaltbarkeit (*Sich-Zusammenhalten*, *Anm. d. Verf.*) sammelt uns (›colligimur‹) und führt uns zum Einen zurück (›et redigimur in unum‹), das wir zugunsten des Vielerlei verlassen haben (›a quo in multa defluximus‹).³²⁵

Mäßigung, Enthaltbarkeit bzw. (Sich-) Zusammenhalten kontrastieren die Zerstreuung. In diesem Dualismus kommt nun freilich die weltliche Ausprägung des Gegensatzpaares von Ruhe und Unruhe zum Vorschein. Wenn auch die wahrhafte Ruhe nicht von dieser Welt ist und sich in diesem Sinne nur als etwas Gesuchtes vergegenwärtigen lässt, dessen Abwesenheit dem Menschen seine transzendente Ausrichtung aufzeigt, scheint es für Augustinus doch so etwas wie eine innerweltliche Ruhe zu geben, die sich in einer um *continentia* bemühten inneren Sammlung konkretisiert und deren Funktion darin besteht, den Genuss am Sinnlichen sowie am Zeitvertreib – Heidegger sieht beides im Begriff der »delectatio«³²⁶ gebündelt – zu suspendieren. Zerstreuung und Zerfließen hingegen, die von Augustinus im Begriff *defluxio* auf den Punkt gebracht werden, scheinen dabei gerade die genuine und zuweilen latente Unruhe des Menschen voll und ganz zu ihrem Recht kommen zu lassen. Dabei sieht Augustinus durchaus ein, dass ein Wechsel zwischen beiden Zuständen bzw. ein Abdriften von dem einen in den anderen durchaus bezeichnend ist für den Menschen, insofern ein alleiniges Aufrechterhalten der *continentia* ohne den Beistand Gottes nicht möglich zu sein scheint.

Das »in multa defluere«³²⁷, das unruhige Zerfließen und Sich-Zerstreuen in den vielen Dingen, die da sind, entspricht in dieser Hinsicht der natürlichen Tendenz des Menschen, und erst der Eingriff des Göttlichen bringt hierbei Ruhe ins Spiel, insofern mit dem göttlichen Fingerzeig dem von Unruhe Ergriffenen ersichtlich wird, dass die Welt keine Überwindungsmöglichkeit der Unruhe bereithält. Leben ist dahingehen aufzufassen als ein Sich-Bemühen um den richtigen Mittelweg³²⁸ und um die Hoffnung darauf, dass sich Gott

³²⁴ Heidegger, 2011, S. 205. Heidegger schlägt in seiner Augustinus-Vorlesung diese Übersetzung vor: »In diesem entscheidenden Hoffen ist lebendig echtes Bemühen um continentia, das nicht ans Ende kommt. (Nicht ›Enthaltbarkeit‹, hier geht gerade der positive Sinn verloren, sondern ›Zusammenhalten‹, von defluxio zurückreißen, im Mißtrauen gegen sich stehen.)« Ibid.

³²⁵ *Conf.*, X 19, 40, S. 518-519.

³²⁶ Heidegger, 2011, S. 207.

³²⁷ Ibid., S. 206.

³²⁸ In Ansätzen findet sich die Idee eines Mittelwegs bereits in Platons Dialog *Philebos* wieder. Vgl. Platon: *Philebos*, 61e, in: Ders.: Werke, Band 7, hrsg. v. Gunther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

dieser Mühe gnädig erweist: »Gibt es dazwischen keinen mittleren Weg (>haec medius locus<), auf dem das menschliche Leben keine einzige Versuchung wäre?«³²⁹ Im Verhalten dieser Frage, die Augustinus an Gott stellt und deren Antwort ausbleibt, wird offensichtlich, dass das Leben des Menschen eine Wunde bereithält, die nie vollends wird heilen können, solange der Mensch noch voll und ganz von dieser Welt ist: »Sieh, ich verberge meine Wunden nicht (>Ecce vulnera mea non abscondo<): Du bist der Arzt, ich bin krank; du bist barmherzig, ich bin elend.«³³⁰

Im Widerstreit zwischen der Tendenz zur Zerstreung, *defluxio*, und der gegenläufigen Bemühung um Zusammenhalt bzw. Mäßigung, *continentia*, findet Augustinus die zentrale Dynamik des menschlichen Lebens wieder. Konzentriert man sich weiter auf die Zerstreung, so wird ersichtlich, dass sich gerade *ein* Sinnesvermögen für diese Neigung in besonderem Maße verantwortlich zeichnet: das Sehen.³³¹ Der Sehsinn, theologisch gesprochen und mit Blick auf das *lex peccati*, trägt immer schon die Gefahr der Versuchung in sich, die den Bemühungen um wahre Innerlichkeit entgegenwirkt. Es ist in dieser Hinsicht gerade dem Umstand geschuldet, dass das Sehen mannigfaltige Unterschiede aufdeckt und Erkenntnisse generiert, der ihn für Augustinus zutiefst verdächtig macht, da eben bei alledem unweigerlich Sinnlichkeit sowie Körperlichkeit einen Vorzug gegenüber dem Gedächtnis, der *memoria*, erfahren. Sehen wird dahingehend eng mit sündhafter Begierde

Darmstadt 2011, S. 423. Aristoteles entwickelt das Prinzip des Mittelwegs in der sog. Mesoteslehre weiter. Vgl. hierzu *NE*, 1104a25-b4 und 1106b34-1109b29, S. 77 und 84-93. Zum aristotelischen Prinzip des rechten Maßes vgl. Ursula Wolf: »Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II)«, in: Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, De Gruyter, Berlin/Boston 2019, S. 65-84. Über die *aretē* in der *Nikomachischen Ethik* im Allgemeinen vgl. dies.: *Aristoteles' »Nikomachische Ethik*«, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013, S. 66-92. Die Bedeutung der Mesoteslehre wurde ebenfalls herausgestellt von Ernst Tugendhat: »Antike und Moderne Ethik«, in: Ders.: *Probleme der Ethik*, Philip Reclam jun., Stuttgart 1984, S. 33-56.

³²⁹ *Conf.*, X 28, 39, S. 516-517.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Eine philosophisch motivierte Akzentuierung des Sehens findet sich bereits in der aristotelischen *Metaphysik* wieder. Dort ist allerdings strikt die Rede von der Freude an den Sinneswahrnehmungen und insbesondere an dem Sehsinn, da dieser, entsprechend zu der natürlichen Neigung des Menschen, Wissen zu akkumulieren, jene Sinnesfähigkeit darstellt, die am stärksten diesem Bedürfnis entgegenkommt: »Alle Menschen streben von Natur (>physei<) nach Wissen (>eidenai<); dies beweist die Freude (>agapēsis<) an den Sinneswahrnehmungen (>aisthēsis<), denn diese erfreuen an sich, auch abgesehen von dem Nutzen, und vor allen andern die Wahrnehmungen mittels der Augen. Denn nicht nur zu praktischen Zwecken, sondern auch wenn wir keine Handlungen beabsichtigen, ziehen wir das Sehen so gut wie allem andern vor, und dies deshalb, weil dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis (>gnōrizein<) gibt und viele Unterschiede (>diaphorai<) offenbart.« *Meta.*, 980a20-27, S. 37. Augustinus verkehrt freilich die Vorzeichen dieser Bemerkung in ihr Gegenteil.

verschränkt: »Da bleibt noch die Wollust dieser meiner fleischlichen Augen (>voluptas oculorumistorum carnis mea<). Ich schließe sie in meine Bekenntnisse ein.«³³²

Im Zuge dieser pejorativen Einschätzung legt Augustinus dar, weshalb gerade der Sehsinn in so besonderem Maße der Verfallstendenz der Zerstreuung zuarbeitet. Die Liebe, Augustinus verweist auf sie mit dem Verb *amare*, vermag es, in die Irre zu gehen und blind gegenüber ihrem eigenen Wesen zu werden. Sie, die eigentliche Garantin des Gottesverhältnisses, ist der Gefahr ausgesetzt, ein sie deformierendes Bündnis mit der Augenlust einzugehen, in deren Folge sie sich förmlich auf die Welt stürzt und in ihr aufgeht.³³³ Liebe ist in diesem Fall nicht mehr auf Gott, nicht mehr auf die Menschen im Sinne der *Caritas* gerichtet, sondern allein auf dasjenige scheuklappenartig fokussiert, *was es hier und da noch zu sehen gibt*:

Die Augen lieben schöne und abwechslungsreiche Formen, leuchtende und angenehme Farben. [...] Sie dringen auf mich ein, an allen Tagen, immer wenn ich wach bin. Ich bekomme vor ihnen keine Ruhe (>nec requies ab eis datur mihi<), während ich doch zuweilen, wenn es still wird, Ruhe bekomme vor dem Gesang, ja, vor allen Tönen. Das Licht, die Königin der Farben, ergießt sich über alles, was wir sehen. Wohin auch immer ich im Lauf des Tages gehe, umschmeichelt es mich in vielen Formen, auch wenn ich etwas anderes tue und es nicht beachte. Mit solcher Kraft schleicht es sich ein, dass wir es sehnsüchtig suchen, wird es uns plötzlich entzogen. Und wenn es länger fehlt, versinkt der Geist in Trauer.³³⁴

Im sich anschließenden Kapitel wird diese Betrachtung sodann auf ihre Spitze getrieben, insofern Augustinus hier die Konsequenz ausspricht, die aus der Bereitschaft folgt, sich diesem äußeren Licht voll und ganz hinzugeben: »Das körperliche Licht [...] würzt das welthafte Leben derer, die es blindlings lieben, mit verführerischer und gefährlicher Süße.«³³⁵ Mit diesem zusätzlichen Verweis verdeutlicht sich um ein weiteres der Bezug zwischen Zerstreuung und Sehsinn, wodurch dieser in ein Verhältnis zu *curiositas* gesetzt werden kann. So wird nämlich das sinnlich begründete Aufgehen in der Welt, welches etwa in der aristotelischen *Metaphysik* nicht nur vollkommen unproblematisch ist, sondern sogar eine epistemische Notwendigkeit darstellt, von Augustinus in all seiner theologischen Bedenklichkeit ausgebreitet. Dem Sehsinn ist in dieser Konstellation insofern ein Primat zuzusprechen, als er gegenüber den anderen Sinnen durch die Permanenz seiner Eindrücke hervorsticht. Ist der Mensch wach, so ist nichts so unentwegt präsent wie

³³² *Conf.*, X 34, 51, S. 532-533.

³³³ Es sei erwähnt, dass sich für Aristoteles gerade in der Fähigkeit des Sehens das Bündnis zwischen dem Menschen, seiner Sinnlichkeit und der erstrebten Erkenntnis besiegelt. Vgl. *Meta.*, 980a20-21, S. 37.

³³⁴ *Conf.*, X 34, 51, S. 532-535.

³³⁵ *Ibid.*, X 34, 52, S. 535.

das Sichtbare, welches, im Gegensatz zu Gerüchen, dem Schmeckbaren, den Klängen oder aber den taktilen Eindrücken, nicht zu versiegen scheint. Diese Permanenz verbürgt für Augustinus die Gewöhnung an den Umstand, dass das Sichtbare stets, »totis diebus«³³⁶, *da* ist. Das Licht hört nicht auf, unsere Augen mit Eindrücken zu versorgen, die diese unentwegt aufnehmen. Der Sehsinn ist folglich der persistenteste aller Sinne. Nach Augustinus verursacht diese Stetigkeit des Sehens eine Unruhe, die den *homo exterior* derart in Beschlag nimmt, dass sie dem Bemühen um *continentia* und innerer Sammlung in der *intentio* zuwiderläuft – das Sehen ist *süß*, es verleitet uns immerzu, mehr sehen zu wollen, es zerstreut uns in der Welt.

Die Unruhe und insbesondere die Gewöhnung an eben sie verweisen jedoch noch auf einen weiteren Aspekt. In der Bemerkung, dass der Entzug des Lichts zu einer Tristesse der Seele führe, zeigt sich implizit ein mögliches und durchaus auch wahrscheinliches Verhalten des an die Unruhe des Sichtbaren gewöhnten Menschen an. Heidegger zieht in seiner Auslegung in diesem Zusammenhang eine Verbindung zu einer wenige Kapitel später gemachten Bemerkung Augustinus’:

Transitus! Vgl.: »[...] (Aber ich kann mich nicht vergewissern, ob ich leicht oder auch schwer darauf verzichten könnte, wenn ich etwas nicht tatsächlich entbehre.)« – Wie ich mich im Haben, Umgehen mit ... verhalte, wie und wieweit es mich angeht, wie und wieweit ich verflochten und verstrickt bin.³³⁷

Erst die Abwesenheit einer Sache verdeutlicht, was sie bedeutet, wie sehr man in sie *verflochten* und *verstrickt* war, als sie noch Bestand hatte. Diese Erfahrung ist umso eindrücklicher, je persistenter jene Sache ist, auf die plötzlich verzichtet werden soll, da mit ihrer Persistenz auch die überaus starke Gewöhnung an sie einhergeht. Bleibt sie also aus, so wird sie umso schmerzlicher vermisst, was für gewöhnlich zu der gegenläufigen, präventiven Tendenz führt, etwas gegen den drohenden Verlust zu unternehmen. Der als beunruhigende Möglichkeit im Raum stehende Entzug desjenigen, was jeden Tag da ist, führt daher zu einer präventiven Akkumulation desselbigen, was nämlich mit den Augen erfahrbar ist, um damit den möglichen Verlust gewissermaßen auszugleichen bzw. vorausgreifend aufzuheben. Hierbei entsteht freilich ein Überschuss an wahrnehmungsmäßigen Kristallisationspunkten, die unruhig gesammelt werden. Einen solchen Vorgang könnte man bezeichnen als *Vermehrung des Sinnlichen durch Steigerung des Gesehenen*. Dem

³³⁶ Ibid., X 34, 51, S. 532.

³³⁷ Heidegger, 2011, S. 219. Heidegger rekurriert hier auf *Conf.*, X 37, 60.

Sehsinn scheint dahingehend die Tendenz inne zu liegen, immer schon auf mehr aus zu sein, als gegenwärtig vorhanden ist. Um diese Überproduktion des Gesehenen zu bewerkstelligen, ist es unabdingbar, »den Wechsel des Verfügbaren, »das Neue«, zu vermehren.«³³⁸

Wahrnehmung und insbesondere das Sehen sind demnach dazu veranlagt, immer schon zum Nächsten und noch Neueren zu springen, was sich ihnen im jeweiligen Moment darbietet. Sie sind gewissermaßen sensibel für das Neue und ihnen noch Unbekannte, wobei für Augustinus diese Sensibilität einer Verlustangst entstammt, die das mögliche Ausbleiben der Sinneserfahrungen als Bedrohung geradezu fürchtet. Die Problematik dieser Verfallsdynamik liegt darin begriffen, dass die hier in Anschlag gebrachte Akkumulation des Neuen mittels sinnlicher Wahrnehmung nicht zu einem befriedigenden Ende gelangen kann, insofern das Neue in der Sinnlichkeit nicht versiegt und das bereits Bekannte immer schon zum Neuen drängt. In diesem Zusammenhang lässt sich auch von einer Beschleunigungstendenz sprechen, da gerade die Endlichkeit des menschlichen Lebens der Akkumulation des Neuen eine existentielle Dringlichkeit verleiht, die im extremsten Fall ein ganzes Menschenleben auszufüllen vermag.³³⁹

Dass das Sehen den für das Aufgehen in der *defluxio* prädestinierten Sinn darstellt, liegt jedoch nicht allein an der nach Augustinus vorherrschenden Akkumulationstendenz. Es existiert vielmehr noch eine weitere Eigenschaft, die den Sehsinn hierfür auszeichnet und die für Augustinus den Anlass bereithält, das Sehen in ein explizites Verhältnis zur Neugierde zu setzen. Grundlegend für diese Verbindung ist die Unterscheidung zwischen zwei Formen des Genusses, von denen der eine die Unmittelbarkeit sinnlicher Wahrnehmung bezeichnet – das »oblectandi in carne«³⁴⁰ –, der andere hingegen auf eine Lust verweist, die sich zwar der sinnlichen Wahrnehmung bedient, jedoch über sie hinausgeht und die »aus innerer Leere danach [giert], mit dem Fleisch immer neue Erfahrungen zu machen (>experiendi per carnem«)³⁴¹. Der Sehsinn ist auf gewisse Weise für diese Form der Sinneslust äußerst geeignet, da im Sehen das Gesehene in die nächste Nähe gebracht und zugleich auf Distanz gehalten wird.³⁴² Das Sehen, gleichwohl es mit den Augen vollzogen

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Vgl. hierzu ebenfalls die Interpretation Heideggers: »In dieser Vermehrung und Veränderung zeigt sich, wie wichtig das genommen wird, und wie es ein Leben ausfüllen kann.« Ibid.

³⁴⁰ *Conf.*, X 35, 54, S. 538.

³⁴¹ Ibid., S. 538-539.

³⁴² Über dieses genuine Vermögen des Sehens vgl. Dieter Hattrup: »Morbus Cupiditatis. Augustinus über die Neugierde«, in: Norbert Fischer und Dieter Hattrup (Hrsg.): *Selbstkenntnis und Gottessuche. Augustinus:*

wird, denen als ein Teil des Körpers eine eigene lebendige Körperlichkeit zugesprochen werden muss, erzeugt keineswegs Formen unmittelbarer körperlicher Lust, wie dies etwa bei taktilen Eindrücken durchaus der Fall sein kann. In dieser Hinsicht ist das Sehen immer schon über die bloße Körperlichkeit eines Sinneseindrucks hinaus. Sehend bringt man vor allem etwas in Erfahrung, entdeckt Unterschiede und gewinnt Kenntnis über dasjenige, was man vor den Augen hat. Von daher ist es nicht verwunderlich, wenn Augustinus auf diese spezifische Fähigkeit des Sehens verweist, um die *curiositas* ins Spiel zu bringen:

Eitle Wißbegier (>vana et curiosa cupiditas<) bemäntelt sie mit dem Namen von Erkenntnis und Wissenschaft. Da sie im Streben nach Wissen (*wörtlich: in einer Art Appetit, Anm. d. Verf.: >appetitu noscendi<*) besteht, die Augen aber mehr als die anderen Sinne zum Erwerb von Wissen taugen, wird sie gemäß dem Wort der Schrift >Begierde der Augen< (>concupiscentia oculorum<) genannt.³⁴³

Diese *Begierde der Augen* ist nicht auf eine einzelne, isolierte Erfahrung aus – dieses Gefühl hier, jener Geschmack dort ... –, sondern sie erhebt eine spezifische Zugangsweise zu ihrem Desiderat: Etwas erzeugt in der Wahrnehmung nur dann Lust, sofern es mit einem Moment des Erkennens und Vernehmens einhergeht, was impliziert, dass das Gesehene, ergo Erkannte, *neu*, d. h. bisher noch nicht vernommen und erkannt ist. So ist dieses Begehren darauf ausgerichtet, immerzu in Erfahrung bringen zu müssen, »was da los ist«. ³⁴⁴ Dieses Bedürfnis nach der Erfahrung des Neuen mittels der Sinne kann sich freilich auch in anderen Sinnesvermögen verwirklichen, wobei es in einem solchen Fall dadurch kenntlich gemacht wird, dass auf begrifflicher Ebene nunmehr die Modalität des *Sehens* anstelle der Leistung der übrigen Sinne tritt:

»Sehen« ist die charakteristische Aufgabe der Augen. Wir gebrauchen dieses Wort aber auch für die anderen Sinne, wenn wir mit ihnen Erkenntnis bezwecken. Wir sagen nie: »Höre, wie es aufleuchtet!« oder: »Rieche, wie es glänzt!« oder: »Schmecke, wie es strahlt!« [...] Bei all diesen Dingen sagen wir, dass wir sie sehen. Wir sagen aber nicht nur »Schau, was da leuchtet!«, was ja nur die Augen wahrnehmen können, sondern wir sagen auch: »Sieh,

Confessiones 10, Schöningh, Paderborn 2007, S. 101. Zweifelsohne stellt das Sehen eine Sensationsleistung dar und ist insofern den anderen Sinnen zugehörig. Im Unterschied zu ihnen ist aber die körperliche Erfahrung, die den anderen Sinnen zugrunde liegt, reduzierter. Das im Sehen Wahrgenommene bleibt in einem körperlichen Sinn auf Abstand, wird jedoch zugleich äußerst präzise erfasst. Hieran scheidet etwa der menschliche Geruchssinn. Hält auch er sein Wahrgenommenes auf Abstand, so vermag er es jedoch nicht, dieses Wahrgenommene genau bzw. nur bis zu einem gewissen Grad zu präzisieren. Der Geschmackssinn wie auch der Tastsinn müssen freilich mit ihrem Wahrgenommenen auf Tuchfühlung gehen, da ansonsten kein Sinneseindruck möglich ist.

³⁴³ *Conf.*, X 35, 54. Hier aufgrund der präziseren Übersetzung zitiert nach Aurelius Augustinus: *Suche nach dem wahren Leben (Confessiones X/Bekenntnisse 10)*, übers. und hrsg. v. Norbert Fischer, Meiner, Hamburg 2006 (a), S. 78-79.

³⁴⁴ Heidegger, 2011, S. 223.

wie das erklingt!«, »Schau, was da riecht!«, »Sieh, was da schmeckt!« und: »Sieh, wie hart das ist!³⁴⁵

Für all diese Ausrufe gilt, dass sie eine *Begierde nach sinnlicher Erfahrung* zum Ausdruck bringen, was sie für Augustinus als eine Begierde der Augen im oben beschriebenen Sinne kennzeichnet. Dieser spezifischen Begierde ist nicht so sehr an einer bestimmten einzelnen sinnlichen Erfahrung gelegen, die zu loben sie sich anschickt, sondern gerade der Umstand des In-Erfahrung-Bringens und Vernehmens desjenigen, was da ist, stellt den Kristallisationspunkt ihres eigentlichen Begehrens dar. Mit dieser Lust am reinen Erkennen-Wollen, *was da ist* und *dass da ist*, ist die Grundtendenz der *curiositas* zur Anschauung gebracht und in diesem Zuge zugleich von der bloßen Lust an einem spezifischen Sinneseindruck abgezirkelt:

Daraus erkennt man deutlicher, was die Wollust und was die Neugier mit den Sinnen treiben. Die Wollust (>voluptas<) jagt nach Schönem, Harmonischem, Süßem, Wohlschmeckendem und Zartem, die Neugierde (>curiositas<) umfasst auch deren Gegenteil. Das tut sie nicht, um sich Leiden zu schaffen, sondern nur um etwas auszuprobieren und um etwas kennenzulernen.³⁴⁶

Neugierde ist in diesem Sinne wortwörtlich als eine Gier nach der neuen, sinnlichen Erfahrung zu lesen und dahingehend einer maßlosen Sorge gleichzusetzen, die der Mensch in die Welt trägt, um sie dort sodann in seiner *defluxio*, in seiner Zerstreuung, aufgehen zu lassen, in der er sich selbst, d. h. seine *intentio*, verliert.

³⁴⁵ *Conf.*, X 35, 54, S. 539.

³⁴⁶ *Ibid.*, X 35, 55, S. 538-539. Einen Überblick über das weit verzweigte Feld der Neugierde bietet die Monographie von Gunther Bös: *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffs durch christliche Autoren bis Thomas von Aquino*, Schöningh, Paderborn 1995. Eine essayistische Aufarbeitung dieses Begriffs findet sich in Alberto Manguel: *Eine Geschichte der Neugierde*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2016. Ferner ist der folgende Sammelband zur Neugierde zu nennen, der auch ihre moderneren Ausprägungen in den Blick nimmt. Vgl. hierzu Karl Heinz Bohrer und Kurt Scheel (Hrsg.): *Neugier. Vom europäischen Denken*, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 9/10, 62. Jahrgang, Klett-Cotta, Stuttgart 2008. In diesem Sammelband ist gesondert zu nennen Martin Seel: »Neugier als Laster und Tugend«, in: Karl Heinz Bohrer und Kurt Scheel (Hrsg.): *Neugier. Vom europäischen Denken*, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 9/10, 62. Jahrgang, Klett-Cotta, Stuttgart 2008, S. 824-832.

III.4 DAS ERKENNTNISPRINZIP DER NEUGIERDE

Es ist ein zentrales Charakteristikum der augustinischen *curiositas*, dass der Mensch in ihr einer Unruhe preisgegeben ist, die sich, cartesianisch gesprochen, an den *res extensa* entzündet.³⁴⁷ In dieser Hinsicht kann die *curiositas* als externalisierte Unruhe gelesen werden, die zwar nicht mit jener *inquietudo* des menschlichen Herzens identisch ist, sich wohl aber von ihr ableitet.³⁴⁸ Sie stellt das weltliche Signum der Trennung zwischen dem Menschen und seinem göttlichen Ursprung dar, auf den hin er aus einer *chorismatisch* konfigurierten Distanz heraus ausgerichtet ist. In der unruhigen Neugier steht der Mensch der Welt nicht gelassen gegenüber, sondern ist von ihr zutiefst in Beschlag genommen, und zwar dergestalt, dass dabei die Hinwendung in die Innerlichkeit und mit ihr eine Verwirklichung tatsächlicher, auf Gott hin orientierter *intentio* mehr und mehr verdrängt wird. Es ist aber nicht so sehr einzelnes Wahrnehmbares, welches hierbei den eigentlichen, von der Neugierde fokussierten Gehalt abgibt. Vielmehr stellt dieses lediglich die Bedingung der »Möglichkeit des ständigen Wechsels der Präsenz«³⁴⁹ in der Wahrnehmung dar: Was jeweils wahrgenommen wird, fungiert in der Hauptsache als Absprungpunkte des nervösen Interesses. So springt in der Neugierde die sinnlich fundierte Wissbegierde immer zum nächsten Sinnlichen über, welches, sobald es gegenwärtig ist, schon zum noch Neueren hin verlassen wird. Dieser Wesenszug rückt die augustinische *curiositas* in die Nähe der pascalschen Jagd, die dem Schein nach auf ein In-sich-Ruhen, auf eine Präsenz bei sich selbst aus ist, *de facto* aber das Erreichen dieser gejagten Ruhe lediglich als Vorwand begriff, ein weiteres, noch unerreichtes, d. i. *neues* Ziel als Desiderat einer nie endenden Begierde anzupeilen. Die pascalsche Jagd gleicht folglich einem Aufbruch in Permanenz, womit sie im Grunde genommen nicht wirklich jene Ruhe zu erreichen vermag, die ihr als Ziel stets vorschwebt und von dem sie angetrieben ist. Ähnlich verhält es sich auch mit

³⁴⁷ Zu Descartes' Konzeption der *res extensa* und ihres ontologischen Status vgl. Gary Hatfield: »Sechste Meditation. Mind-Body Relation, External Objects, and sense Perception«, in: Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 123-146.

³⁴⁸ Vgl. hierzu die Studie von Joseph Torchia: *Restless Mind. Curiositas & the Scope of Inquiry in St. Augustine's Psychology*, Marquette University Press, Milwaukee 2013.

³⁴⁹ Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, S. 382.

der *curiositas* des Augustinus. Sie ist freilich am Sinnlichen orientiert, insofern das sinnlich Wahrnehmbare Erkenntnisse bereithält und mannigfaltige Unterschiede offenbart, die es noch zu entdecken gilt. Jedoch ist weder das jeweils sinnlich Erblickte und Entdeckte, noch der erkenntnismäßige, individuelle Gehalt der latenten Muster, die hierin aufbewahrt sind, jenes, worauf sie wirklich aus ist. Vielmehr wird *an* wie auch *in* ihr der Umstand des Wechsels geschätzt, was auf den mehr oder minder erfolglosen Versuch hinausläuft, das Neue und Unbekannte in einer permanenten Präsenz zu (er-) halten. Dies ist gewiss nur dann ansatzweise möglich, wenn man, sobald etwas Neues und noch Unbekanntes in Erfahrung gebracht wird, dieses Erfahrene schon wieder verlässt und zum Nächsten übergeht, da das soeben erst entdeckte in Hinblick auf seine Neuheit mit seiner Entdeckung bereits reizlos geworden ist. Insofern ist es ausgeschlossen, dass sich die Neugierde dem gerade eben erst Erblickten tatsächlich zuwendet, um es in eine erkenntnismäßige und fundierte Beziehung mit dem bereits Bekannten zu setzen. Eine solche Integration des noch Unbekannten, Neuen und Unvertrauten in jene Muster, in denen der Mensch lebt und denen er situativ ausgesetzt wird, bleibt in der augustinischen *curiositas* weitestgehend aus.

Für Augustinus ist die *curiositas* in keiner Weise auf eine auf Erkenntnis ausgerichtete Integration dessen aus, was sie aufdeckt. Dies grenzt sie ab von einer tatsächlichen Aufnahme des Unvertrauten und noch Neuen, weswegen sie, im Gegensatz zu einer wirklichen Aktualisierung der vorfindlichen Muster, diese im Grunde genommen immer schon übergeht bzw. nur oberflächlich streift; sie bietet keinerlei *situationseröffnende Aktualisierung vorhandener Muster*.³⁵⁰ In diesem Lichte besehen erscheint die augustinische *curiositas*, gleichwohl sie die aktivierenden, noch unbekanntes Muster nervös antizipiert, mehr situationsverschließend denn -eröffnend, da es ihr gerade nicht um eine tatsächliche Neuerschließung und Erweiterung jener Muster geht, die sie mit ihrem unruhigen Blick offenlegt, insofern sie diese gewissermaßen übergeht, sobald sie ihrer entbergend gewahr

³⁵⁰ Dieses Prinzip beschreibt Jan-Ivar Lindén wie folgt: »Aktualisierung heißt, dem Einfluß ausgesetzt werden. Dieser Sachverhalt erscheint dann besonders deutlich, wenn das Aktualisierte stark modifiziert wird, vielleicht zusammenbricht oder sich sogar so fundamental verändert, daß man von einem neu etablierten Muster sprechen könnte. Immer aber wenn Fremdes im Eigenen aufgenommen wird, geschieht diese erweiternde Erfahrung dadurch, daß Muster beeinflusst werden. Aktualisierung heißt Manifestation in einer Situation, die beeinflussen, verändern und auch bestätigen kann und die deshalb zugleich Überprüfung bedeutet. [...] Ohne Muster gäbe es keine Bestimmtheit der Situation. Die Aktualisierung ist nicht nur *musterprüfend*, sondern zugleich *situationseröffnend*, und macht deshalb in einem gewissen Sinn die Situation selbst aus.« Jan-Ivar Lindén: *Philosophie der Gewohnheit. Über die störbare Welt der Muster*, Alber, München 1997, S. 116.

wird. Vielmehr verharrt sie tendenziell im Unbestimmten, auch wenn sie vermeintlich die Bestimmung des Neuen und Unbekannten anpeilt. In eben diesem Aspekt besteht die *Stillstandsdynamik* der Neugierde, die sie in ein Verhältnis zu Pascals *Jagd* setzt. Mit jeder neuen Erkenntnis, die die Neugierde aufdeckt, kippt ebenselbige in ihren Anfangspunkt zurück, von dem ausgehend sie wieder ein weiteres Unbekanntes anvisiert. Blumenbergs historisch motivierte Kritik an der Aburteilung der *curiositas* durch Augustinus³⁵¹ setzt unter anderem an diesem Punkt an, ergänzt ihn dabei jedoch um einen weiteren, entscheidenden Aspekt:

Die *curiositas* unterscheidet sich dabei von der naiven Sinnenfreude durch ihre Gleichgültigkeit gegenüber der Qualität des Schönen und Angenehmen, denn sie ›genießt‹ eben nicht ihre Gegenstände als solche, sondern *sich selbst* durch das sich an ihnen bestätigende Wisserkönnen. Solcher Selbstgenuß des Erkenntnistriebes ist immer vermittelt über den Grad der Schwierigkeit und Abgelegenheit der Gegenstände, die sich nicht wie das Schöne von sich selbst her offen darbieten und anempfehlen.³⁵²

Bestätigt findet sich hier die Vorstellung, dass die Neugierde in der Hauptsache um sich selbst und erst in zweiter Instanz um dasjenige kreist, was ihr den Anlass ihres angespannten Aufdeckungszwangs bietet. Dabei ist das von ihr Aufgedeckte in seiner Beschaffenheit vollkommen kontingent; prinzipiell kann es alles sein, was die Aufmerksamkeit der Neugierde in Beschlag nimmt.³⁵³ Die Befriedigung, die die *curiositas* potentiell zu entfalten

³⁵¹ Vgl. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2016, S. 358-376. Als Vorarbeit des dritten Teils *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, der von Blumenberg auch separat veröffentlicht wurde, können die folgenden beiden Texte gewertet werden: Ders.: »Augustinus Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde.« In: *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 7, Paris 1961, S. 35-70; ders.: »Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35.« In: *Studia Patristica*, Vol. VI. Part IV., hrsg. v. F. L. Cross (Band 81 der Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur), Akademie Verlag, Berlin 1962, S. 294-302. Für eine Überblicksdarstellung von Blumenbergs *curiositas*-Auslegung vgl. Robert Buch: »Neugierde«, in: Robert Buch und Daniel Weidner (Hrsg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Suhrkamp, Berlin 2014, S. 228-244.

³⁵² Blumenberg, 2016, S. 361.

³⁵³ Augustinus liefert hierfür ein nachvollziehbares Beispiel aus dem Alltag: »Was ist das nur: Ich sitze zuhause. Eine Eidechse fängt Fliegen oder eine Spinne umgarnet sie mit ihrem Netz. Warum erregt es oft mein Interesse, wenn sie hineingeflogen sind?« *Conf. X 35, 57*, S. 543. In diesem Bild blitzt bereits der Zusammenhang zwischen Neugierde und Langeweile auf, die beide über das Bedürfnis des Zeitvertriebs miteinander verbunden sind. Sören Kierkegaards Perspektive der *Wechselwirtschaft*, in der u. a. der Vertreter einer ästhetischen Lebenseinstellung davon spricht, dass das erfolgreiche Mittel gegen die bedrückende Langeweile in einem Beschränkungsprinzip liege, scheint eine Replik auf diese augustinsche Bemerkung darzustellen. Die Bezüge zu Augustinus' Beispiel einer neugierigen Beobachtung kleiner Tiere wie Spinnen, Eidechsen und Fliegen liegen dabei auf der Hand: »Hier liegt gleich das Prinzip der Beschränkung, welches das einzig Rettende in der Welt ist. Je mehr man sich selbst beschränkt, um so erfinderischer wird man. Ein in Einzelhaft sitzender Gefangener auf Lebenszeit ist überaus erfinderisch: eine Spinne kann ihm größtes Ergötzen bereiten. Man denke an die Schulzeit, da man in das Alter getreten ist, wo keinerlei ästhetische Rücksicht genommen wird bei der Wahl derer, die einen belehren sollen, und diese daher oft sehr langweilig sind; wie erfinderisch ist man doch da! Welchen Spaß kann man daran haben, eine Fliege zu fangen, sie unter einer Nußschale gefangen zu halten und zuzusehen, wie sie mit dieser herumlaufen kann. Welche Freude macht es doch, ein Loch in den Tisch zu schneiden, eine Fliege hineinzusperren und durch ein Stück

vermag, steigert sich jedoch umso mehr, je schwieriger das noch nicht Aufgedeckte, jedoch als Aufzudeckendes bereits Erblickte und in den Horizont der Erfahrung Gebrachte zu erreichen ist. Ein Geheimnis oder ein vielversprechendes Gerücht bilden dahingehend interesseversprechende Fixationspunkte einer derartig gesteigerten *curiositas*, die sich insbesondere am Verborgenen, Unzugänglichen, Exzentrischen, Ungewöhnlichen und Kuriosen entzündet. Hieraus leiten sich auch die von Augustinus angeführten Beispiele ab: So erregt etwa ein Hase, der im Zirkus von einem Hund gejagt wird, nur geringes Neugierdepotential, weil es im Wesen einer Zirkusvorstellung liegt, derartiges *vorzuführen* – man erwartet bereits von Beginn an, dass solches geschehen wird. Kontrolle wie Künstlichkeit der Situation aber entziehen eben dieser ihren Reiz und lassen sie langweiliger werden, da sie geplant und das Eintreten ihrer Ereignisse vorsehbar sind. So befriedigt denn auch dieselbe Jagd, geschieht sie etwa auf freiem Feld, den Drang der *curiositas* weit aus stärker, da das Ereignis seltener, unwahrscheinlicher, d. h. unzugänglicher und unverfügbarer ist.³⁵⁴ In dieselbe Kategorie fällt die Nennung der morbiden Neugierde³⁵⁵ wie auch des pervertierten Wissenschaftsdrangs, der sich etwa in Magie ergeht oder aber, was für Augustinus noch fataler zu sein scheint, die Religion als Vehikel zweckentfremdet, um mittels einer scheinbar wissenschaftlichen Auslegung prophetischer Zeichen das Sein Gottes zu testen oder zu beweisen:

Sie (*die kranke Wissgier, morbo cupiditatis, Anm. d. Verf.*) bewegt die Menschen, die Geheimnisse der außermenschlichen Natur (>quae praeter nos est<) zu erforschen. Deren Kenntnis ist völlig unnützlich; aber die Menschen wollen Wissen um seiner selbst willen. Aus diesem abartigen Wissensdurst (>perservae scientiae<) wenden manche sich sogar der Magie zu. Selbst in der Religion wirkt sich diese Gier aus. Sie versuchen Gott; sie verlangen

Papier zu ihr hinabzugucken!« Sören Kierkegaard: *Entweder – Oder, Teil I und II*, hrsg. v. Hermann Diem und Walter Rest, DTV, München 2012, S. 339-340. Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass Kierkegaard nicht allein in der *Wechselwirtschaft*, sondern auch in *Der Begriff Angst* in systematischer Weise auf die Langeweile und ihre Bedeutung für das christliche Bewusstsein eingeht. Dort wird sie dem Dämonischen als Komplementärphänomen beigelegt und als ängstigendes Phänomen beschrieben. Vgl. hierzu ders.: *Der Begriff Angst*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1992, S. 155. Für einen Überblick über Kierkegaards *Der Begriff der Angst* vgl. Arne Grøn: *Angst bei Sören Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Klett-Cotta, Stuttgart 1999. Vgl. in diesem Zusammenhang ebenso Konrad Paul Liessmann: *Sören Kierkegaard*, Junius, Hamburg 2006, S. 85-98.

³⁵⁴ Augustinus nennt in diesem Zusammenhang das Beispiel einer Zirkusvorstellung: »Läuft im Zirkus ein Hund hinter einem Hasen her, schaue ich nicht mehr hin, geschieht es aber im freien Feld, wenn ich zufällig vorbeikomme, dann zieht diese Jagd meine Aufmerksamkeit auf sich und lenkt mich gar von einem großen Gedanken ab. Sie bringt nicht körperlich mein Reittier vom Weg ab, aber sie ändert die Richtung meines Herzens.« *Conf.*, X 35, 57, S. 543.

³⁵⁵ Etwa der von Neugierde angestachelte Schauer am Abgründigen, Abstoßenden und Beängstigenden: »Was bringt es schon an Wollust, eine zerfetzte Leiche anzustarren und sich einen Horror einzujagen? Kaum liegt irgendwo eine solche Leiche, schon rennen sie zusammen, um sich zu entsetzen und zu erbleichen.« *Ibid.*, X 35, 55, S. 539.

Zeichen und Wunder, nicht um Kranken zu helfen, sondern nur, um etwas zu erleben (›ad solam experientiam desiderata‹).³⁵⁶

Was in einem strengen Sinne *praeter nos* liegt, ist das Unzugängliche im Sinne des schlechthin nicht Bestimmbaren. Eine in die Irre gehende Wissenschaft zeichnet sich für Augustinus dadurch aus, dass sie mit ihren Mitteln der Bestimmbarkeit dieses schlechthin nicht zu Bestimmende dennoch zu bestimmen trachtet. Augustinus führt dieses ins Extrem gehende Beispiel irrlichtender Wissenschaft in den ersten Abschnitten von *Confessiones* V und dort am Beispiel des Manichäismus vor, wobei er insbesondere auf dessen Gründer Mani und den späteren Bischof Faustus rekurriert. Deren wissenschaftliche Befähigung, mittels empirischer Naturbeobachtungen und theoretischer Berechnungen Himmelsphänomene korrekt vorherzusagen – d. h. im Grunde genommen: (Natur-)Wissenschaft zu betreiben – stuft Augustinus dabei als unproblematisch ein.³⁵⁷ Dieser spezifische Erkenntnisgewinn, der der *saecularis sapientia* zuzurechnen ist, zeichnet sich freilich ebenfalls dadurch aus, dass er auf zunächst Verborgenes ausgerichtet ist. Den exakten Zeitpunkt einer Sonnenfinsternis zu benennen, bedarf eben mehr als einer bloßen Betrachtung des Himmels – die hierbei relevanten theoretischen Zusammenhänge wie auch die praktischen Konsequenzen liegen *vorerst* noch *praeter nos*. Jedoch ist dieses zunächst Unbestimmte für den Menschen auf nachvollziehbare Weise bestimmbar. Augustinus' Kritik richtet sich von daher, so hat es zumindest im Kontext der hier angeführten Passagen den Anschein, exklusiv auf die Zweckentfremdung dieser Weltweisheit, die sich in einem modernen Sinne auch als Naturwissenschaft bezeichnen ließe. Sobald sie ihre Methodik auf jene Bereiche ausweitet, die sich generell einer Bestimmbarkeit entziehen, ergeht sie sich nach Augustinus in einer *hybris* gegenüber Gott³⁵⁸ wie sie auch ihren eigenen Prinzipien,

³⁵⁶ Ibid., S. 540-541.

³⁵⁷ Dies wird besonders deutlich in *Confessiones* V 3, 4: »Mit ihrem geistigen Talent, das du ihnen verliehen hast, sucht sie das zu erforschen (*aus dem Vorherigen ergibt sich: die Himmelsräume und Gestirnbahnen, Anm. d. Verf.*), haben auch schon viele Entdeckungen gemacht, haben viele Jahre im Voraus Sonnen- und Mondfinsternisse nach Tag, Stunde und Ort angekündigt, und in ihren Berechnungen haben sie sich nicht täuscht (sic); es ist so gekommen, wie sie es vorausgesagt haben. Auch haben sie die entdeckten Gesetze schriftlich niedergelegt; noch heute werden sie gelesen und dienen als Grundlage für die Voraussagen, in welchem Jahr, welchem Jahresmonat, welchem Montagstag, zu welcher Tagesstunde und an welcher Stelle ihre Lichtscheibe sich Mond oder Sonne verfinstern werden; und es wird so kommen, wie es vorausgesagt wird.« Ibid., V 3, 4, S. 201.

³⁵⁸ Dies wird unter anderem in *Confessiones* V 3, 3 evident: »[...] nur denen, die zerbrochenen Herzens sind, nächst du dich, für die Hochmütigen gibt es keinen Zugang zu dir, auch wenn sie aufgrund von Neugier und Sachkunde die Sterne und die Sandkörner am Strand zu zählen, die Gestirnsregionen zu vermessen und die Sternenbahnen zu berechnen in der Lage sein sollten.« Ibid., V 3, 3, S. 201. Passagen, die in dieselbe argumentative Richtung zielen, finden sich ebenfalls in *Confessiones* V 3, 4 und V 3, 5. Anmaßend scheint

die in der möglichen Bestimmbarkeit ihrer Gegenstände liegen, übergeht. Augustinus lobt in diesem Zuge jene Wissenschaftlichkeit, die sich auf ihren Bereich besinnt, wie er sie auch kritisiert, sobald sie diesen in Anmaßung überschreitet, um sich in ihrer eigenen Potentialität des Wissen-Könnens selbstgefällig, von der Gier nach Entdeckungen getrieben, zu erschöpfen. So lautet denn auch Augustinus' endgültiges Urteil über die wissenschaftlichen Verfehlungen des Manichäismus:

Dennoch behielt ich vieles von dem, was sie aufgrund ihrer Forschungen über die Schöpfung an Wahrem hervorgebracht hatten; ich traf hier auf eine Vernunftmethode (>ratio<), die sich auf Berechnungen, auf die Zeitordnung und auf die sichtbaren Zeugnisse der Gestirne gründete; sie verglich ich mit den Behauptungen Manis, der darüber viel geschrieben hat, doch nur ganz wortreiche Faselien; jedenfalls fand ich keine vernünftige Begründung für die Sonnenwenden, für Tagundnachtgleichen, für Sonnen- und Mondfinsternisse wie für all das, was ich sonst noch aus den Schriften der Weltweisheit (>in libris saecularis sapientiae<) kennengelernt hatte. Hier hieß man mich vielmehr >glauben<, doch dieser Glaube traf sich in keiner Weise mit diesen vernünftigen Begründungen, die sich Berechnungen und eigener In-Blick-Nahme verdankten, und war davon ganz verschieden.³⁵⁹

Gott mithilfe einer an der Empirie erprobten Methode bestimmen zu wollen, korrumpiert die Wissenschaft wie es zugleich auch ein schillerndes Zeugnis »der Unreflektiertheit des Gebrauchs der Vernunft«³⁶⁰ abgibt. In diesem Lichte besehen scheint die extreme, die Wissenschaft überdehnende *curiositas* den Menschen, der bekanntlich dazu in der Lage ist, vernünftig zu sein, auch dann in die Unvernunft zu treiben, wenn er diese seine Vernunft anwendet. Dieser exaltierten Wissenschaft, die das absolut Unbestimmbare meint bestimmen zu können, muss freilich noch ihre gemäßigtere Ausprägung beigelegt werden, die sich zwar auf den Bereich des prinzipiell Bestimmbaren beschränkt, dabei jedoch,

für Augustinus die Vorstellung zu sein, Gott in den – durchaus korrekten – Berechnungen, etwa die der Gestirne, finden zu können.

³⁵⁹ Ibid., V 4, 6, S. 204-205. Vgl. zu Augustins' Kritik an dem Manichäismus, zur Differenz zwischen religiösen und wissenschaftlichen Formen der Erkenntnis sowie zum augustinischen Wissenschaftsverständnis Albert Raffelt: »Confessiones 5. >Pie quaerere< – Augustinus Weg der Wahrheitssuche«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 209-219.

³⁶⁰ Blumenberg, 2016, S. 361. Hierzu heißt es ausführlich: »Wie war die kritische Rationalität, die man gegen den mythischen Polytheismus eingesetzt hatte, ihrerseits zu begrenzen und dem religiösen Interesse zu subordinieren? Diesen Versuch macht Augustin, indem er die theoretische Leistung der Vernunft der Frage nach der Bedingung ihrer Möglichkeit unterwirft, die er für eine essentiell theologische [...] Frage hält. [...] Das Wissenwollen ist als solches also keineswegs schon *curiositas*. Im Gegenteil: Die *saecularis sapientia* unterscheidet sich gerade dadurch vorteilhaft von der gnostischen Spekulation, daß sie empirische Bestätigung zuläßt, während die Gnosis für ihre Aussagen über die Welt eine glaubensartige Zustimmung ohne Verifikationsanspruch gefordert hatte. Augustin verbindet die Verfehlung, die er in der *curiositas* sieht, an dieser Stelle also weder mit einem bestimmten Gegenstand, etwa dem astronomischen, noch mit dem eigentlich theoretischen Insistieren auf Genauigkeit und Nachprüfbarkeit, sondern allein mit der Unreflektiertheit des Gebrauchs der Vernunft, die als solche schon Verweigerung der Dankesschuld für die Kreativität ist. In dieser Subtilität war der Gedanke freilich nicht traditionsfähig.« Ibid., S. 360-361.

wie Blumenberg beschrieben hat, nicht ihre Gegenstände als solche genießt, sondern vor allem »*sich selbst* durch das sich an ihnen bestätigende Wissenkönnen.«³⁶¹

Die Potentialität der *utilitas*, die in der Wissenschaftlichkeit latent gegeben und auch gerade dort anzuerkennen ist, wo sie nicht offen zutage liegt, wird in dem von *curiositas* angestachelten Wissen-Wollen zugunsten des reinen, selbstgefälligen Genusses an der Entdeckung des nur schwer Zugänglichen suspendiert. In diesem Fall erhält das *praeter nos* freilich eine weitere Sinndimension: Es verweist nunmehr, wie Blumenberg ebenfalls herausstellt, auf den Umstand, dass die »Rätsel der Natur«³⁶², die die Neugierde aufzudecken wünscht, »weder unter der Fragestellung ihrer *utilitas* gesehen werden, noch einen Bezug zur Selbsterkenntnis des Menschen haben.«³⁶³ Mit diesem Schritt wird das primäre Motiv potentieller Nützlichkeit und Bestimmbarkeit zugunsten lustvoller Sensation, d. i. bloßer *fruitio*, ausgetauscht, die sich einstellt, wenn etwas schier Unmögliches gelingt – in diesem Fall: das noch Unbestimmte bzw. vermeintlich nicht zu Bestimmende dennoch bestimmt zu haben. Das noch Unentdeckte und zu Entdeckende wird dergestalt vornehmlich als Mittel jener Lust aufgefasst, die im Moment der Entdeckung für einen Augenblick aufflammt, um jäh wieder zu erlöschen. Eine solche Lusterfahrung, die in der *curiositas* immer nur für wenige Augenblicke aufkommt und dahingehend zur Wiederholung drängt, lässt sich mit Augustinus begrifflich als eine Ausprägung der Zerstreung, *defluxio*, fassen. Sie tritt in Erscheinung, wenn dem Drängen der *curiositas* auf die hier beschriebene Weise stattgegeben wird.

Für Augustinus ist die Neugierde eine Meisterin der Verkleidung. Ihr ist die Fähigkeit eines ergreifenden und auf Bestimmung abzielenden Umgangs mit dem Neuen und noch zu Bestimmenden wesensfremd, gleichwohl sie es versteht, sich den Anschein des Gegenteiligen zu verleihen. Die Sprunghaftigkeit ist dabei das wesentliche Merkmal der *curiositas*, was in der Hauptsache impliziert, dass der Neugierde keine echte Aneignung dessen zu gelingen vermag, was sie gleichermaßen nervös antizipiert wie auch aufzudecken bestrebt ist. Vielmehr zerstreut sie sich in dem, was sie entdeckt, da sie in ihrem Entdeckungsdrang nicht zur Ruhe kommt und schon im Moment der Offenlegung aufs Nächste,

³⁶¹ Ibid., S. 361.

³⁶² Ibid., S. 364.

³⁶³ Ibid. Nach Blumenberg ist die durch *curiositas* geschärfte Tendenz des Mehr-Wissen-Wollens auf den Sündenfall zurückzuführen: »Der Griff nach dem »Baum der Erkenntnis« hat die unregulierte Wißbegierde zur *vana cura* einer heillosen Weltverfallenheit ausarten lassen.« Ibid., S. 365. In dieser Hinsicht scheint es fast schon natürlich zu sein, dass der Mensch der Neugierde nachgeht.

Neuere und noch Unbekannte aus ist, insofern das gerade erst Entdeckte im Moment der Entdeckung seinen Resonanzraum für die Bedürfnisse der Neugierde zu verlieren beginnt. Was entdeckt wurde, ist eben eins nicht mehr: *neu*. Mit dieser Wendung generiert sich die *curiositas* zum Antitypus der *memoria*, wodurch sie in besonderem Maße jene Bedeutung zur Geltung bringt, die Augustinus dem Welt-Seele-Dualismus beimisst. In der *curiositas* konkretisiert sich nämlich die in die Äußerlichkeit der sinnlichen Welt gerichtete Verfallstendenz des Menschen, welcher, insofern sie in der Neugierde immerzu auf das Neue aus ist, einer Einkehr in die Innerlichkeit zuwiderläuft. Im Gegensatz zur *curiositas* ist der Mensch nämlich in der *memoria* gerade nicht auf das Neue aus, sondern er sucht dort einzig nach dem, was er einst besessen, nun aber verloren hat.³⁶⁴ Die Form dieser inneren Suche nach dem, was im einstigen Besitz des Menschen war, vollzieht sich dabei in der *intentio*, die im Sinne innerer Versammlung auf Gott hin die Zerstreuung in der Welt kontrastiert, womit der ontologische Graben, der das Denken Augustinus' unversöhnlich durchzieht, auf den Nenner gebracht wäre. Die Neugierde wird auf diese Weise gleichgesetzt mit einer Abkehr vom Göttlichen und einer Hinwendung an und gleichzeitiger Zerstreuung in der Welt. Seinen einstigen Besitz, dessen Verlust ihm der Unruhe ausliefert, wird der Mensch, trotz sämtlicher Anstrengungen, die er dabei unternimmt, seien sie mehr der Wissenschaft oder aber mehr der reinen Neugierde zuzuordnen, in der Welt nicht finden können. Für Augustinus scheint in diesem Sachverhalt der eigentliche Grund für die Tragik der weltlichen Heimatlosigkeit der Menschen beschlossen zu liegen, als deren Katalysator sich für ihn die *curiositas* erweist. Ihre Erkenntnis, trotz der Vielzahl an Dingen, die sie unentwegt aufdeckt, lässt den Menschen auf substantielle Weise leer.

³⁶⁴ Dem kann ergänzend beigelegt werden: Auch das, was man verloren hat, ist eines gewiss nicht mehr – nämlich *neu*.

III.5 NEUGIERDE UND LANGEWEILE

In der augustinischen *curiositas* spitzt sich eine theologisch konfigurierte und *chorismatisch* ausformulierte Weltkonzeption auf existentielle Weise zu. Ob und wie der Mensch der Neugierde nachgeht, hat Auswirkungen auf seine ontologische Stellung zwischen den getrennten Sphären des Göttlichen und Irdischen, als deren potentieller Grenzgänger er sich für Augustinus erweist. Einen artverwandten Gradmesser für die Verortung des Menschen innerhalb der Welt hat Pascal in der Zerstreung erblickt, der er als Gegentypus Langeweile beistellt, die in sich gerade die Möglichkeit hoffnungsversprechender Transzendenz birgt. Aufgrund dieser Kontraposition lassen sich Neugierde und Langeweile als dialektische Zweiheit fassen, die dazu neigen, ineinander überzukippen.³⁶⁵ Die Neugierde ist gewissermaßen darauf aus, das im Erfahrungshorizont aufblitzende Unentdeckte »hemmungslos«³⁶⁶ in ihre Nähe zu bringen, wobei diese Aneignung immer auch distanziert bleibt, da sich der Genuss der Neugierde primär an der Verwirklichung ihres *Bezugsvollzugs* und gerade nicht am Gehalt des Entdeckten sowie an dessen Integration entzündet. Die *curiositas*, dies ist ihr paradoxes Wesen, will eigentlich gar nichts wissen, gleichwohl sie alles in Erfahrung bringen möchte. Im Gegensatz ist der Langeweile ebenfalls eine Distanziertheit wesentlich, jedoch mit dem Unterschied, dass dasjenige, was bereits in ihrem Horizont liegt, sie nicht anspricht und leer lässt. Ihr misslingt jener Sprung in ein neues, interesseversprechendes Feld, der für die Neugierde konstitutiv ist.

Das spezifische Charakteristikum der Sprunghaftigkeit hat die Neugierde interessant werden lassen. Heidegger bezeichnet in seinen *Prolegomena zur Geschichte des*

³⁶⁵ Es ist keineswegs müßig, diese Überlegung an die augustinische *curiositas* heranzutragen, da in ihrer Sprunghaftigkeit ein Bezug zur Langeweile verborgen liegt, die sie hierdurch zu fliehen scheint. Ihre sprunghafte Unbeständigkeit wird von Heidegger in seiner Vorlesung *Augustinus und der Neuplatonismus* anhand der Tendenz der Neugierde hervorgehoben, ihr Entdecktes immerzu auf Distanz zu halten: »D. h. für diese (*die curiositas, Anm. d. Verf.*) kommt das Umgehen mit ... primär gar nicht in Frage. Auch das, was *nicht* dem weltlich faktischen Genießen positiv Erhellung gibt, ja sogar der Gegensatz dazu, wird intendiert, weil ja die Intention eine solche ist, daß sie sich den Gehalt des Was so zugänglich macht, daß er ihr nichts anhaben kann, vom Leib hält, aber gerade dabei sich ansieht – und nur ansieht –, und ein Sichbewegenlassen erst auf dem Grund dieses Sich-vom-Leibe-Haltens möglicherweise gesucht wird. Und eigentlich kommt es nicht auf den Gehalt, sondern auf den »Bezug«, und zwar auf den bloßen Bezugsvollzug an.« Heidegger, 2011, S. 223-224.

³⁶⁶ *Ibid.*, S. 226.

Zeitbegriffs das *Verfallen* als eine »*Grundbewegtheit des Daseins*«³⁶⁷, zu welcher er neben dem *Gerede* und der *Zweideutigkeit* die *Neugierde* zählt. In Rückgriff auf seine Augustinus-Auslegung wird dort die Modalität der *curiositas* dahingehend beschrieben, dass sie »im Grunde das Nicht-zugreifen-müssen, das bloße Unterhaltensein von der Welt [besorgt].«³⁶⁸ Nähe und Distanz zur Welt kommen in ihr vexierbildartig zur Deckung.³⁶⁹ Der Neugierde, die sich als eine Ausprägung der Zerstreuung deuten lässt, ist dabei zugleich eine zeitliche Dimension inhärent. Ihre Unruhe ist wesentlich mit dem *Unverweilen* beim Seienden verbunden, welches sie nur als ein noch in Erfahrung zu Bringendes, nicht aber als bereits Erfahrenes und Bekanntes schätzt. Neugierde gleicht dahingehend einer unruherfüllten, mußlosen Heimatlosigkeit in der Welt, eben weil sie sich manisch auf eben diese ohne Unterlass stürzt, ja, stürzen muss, um sich selbst zu erhalten:

Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert. Sie sucht daher auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens, sondern Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den Wechsel des Begegnenden. In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*.³⁷⁰

Das *Unverweilen bei etwas* ist der Neugierde wesentlich; sie vermag es gerade nicht, innezuhalten bei dem, was sie permanent in Erfahrung bringt. Die dialektische Pointe dieser unverweilenden Neugierde besteht nun darin, dass sie, um die Dinge gleichzeitig auf Distanz zu halten wie auch in Erfahrung zu bringen, eine spezifische Form des Zur-Ruhekommens zur Vorbedingung hat. Wer sich, um mit Heideggers Begrifflichkeit zu

³⁶⁷ Heidegger, 1979, S. 376.

³⁶⁸ *Ibid.*, S. 382.

³⁶⁹ In *Sein und Zeit* wird dieser Gedanke ebenfalls aufgegriffen: »Die freigewordene Neugier besorgt aber zu sehen, nicht, um das Gesehene zu verstehen, das heißt in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern *nur* um zu sehen. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der Sorge dieses Sehens, sondern um die Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt.« Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006, S. 172. Über die phänomenologische Entwicklung des Sorge-Begriffs bei Heidegger und seines Verhältnisses zu Husserls Intentionalitätsstruktur vgl. Aldo Masullo: »Sorge«. Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur«, in: Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 234-254. Der Begriff der Sorge, der für *Sein und Zeit* zentral ist, wird auch prominent aufgegriffen von Blumenberg. Blumenberg rekurriert zwar auf Heidegger, entwickelt seine Auseinandersetzung jedoch eigenständig. Vgl. hierzu Hans Blumenberg: *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987. Vgl. hierzu weiterführend Paul Fleming: »Sorge«, in: Robert Buch und Daniel Weidner (Hrsg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Suhrkamp, Berlin 2014, S. 291-305.

³⁷⁰ Heidegger, 2006, S. 172. In den *Prolegomena* heißt es entsprechend: »Die erste charakteristische Struktur dieses freigewordenen Sehens, des dem *Aussehen* der Welt bloßen Nachgehens, ist das *Unverweilen*. Unverweilen besagt: das Sich-nicht-aufhalten bei etwas bestimmt thematisch Ergriffenem; bevorzugt wird vielmehr das charakteristische Abspringen von einem zum anderen, was für die Neugierde konstitutiv ist.« Heidegger, 1979, S. 382.

sprechen, um etwas sorgt und diese *Sorge* mittels eines sogenannten *Besorgens* auch zu verwirklichen beabsichtigt, hat nur dann Zeit, seiner Neugier nachzugehen, wenn es *Pausen* in diesem seinem Besorgen gibt. Man kann diese Pausen als ein Abstandnehmen von den mit der Sorge in einem Zusammenhang stehenden Handlungsvollzügen fassen. Kommt dergestalt das Aktiv-Sein für eine gewisse Zeit zur Ruhe, um zu pausieren, so wird zugleich eine Distanz zu dem für die Sorge(n) Bedeutsamen eingenommen. Der spezifische Umgang in und mit einer konkreten Situation, mit ihren Erfordernissen, mit den ihr inhärenten Zwecken und Schwierigkeiten rückt in solch einem Pausieren und Innehalten dabei tendenziell in den Hintergrund. »Zunächst«, so schreibt Heidegger, geht das »In-der-Welt-sein [...] in der besorgten Welt auf. Das Besorgen ist geführt von der Umsicht, die das Zuhandene entdeckt und in seiner Entdecktheit verwahrt.«³⁷¹ Durch seine *Umsicht*, die »die Bahn des Vorgehens, die Mittel der Ausführung, die rechte Gelegenheit, den geeigneten Augenblick«³⁷² vorgibt, ist der Mensch situativ engagiert und eingebettet, ist aufmerksam und konzentriert und hierdurch in der Lage, konsistente wie kohärente Handlungen mit dem Ziel zu verwirklichen, seiner Sorge und dem hierbei zu Besorgenden praktisch zu entsprechen.³⁷³ Allerdings kann diese auf die Sorge hin orientierte Aktivität mit samt ihrer fokussierten Umsicht nicht permanent aufrechterhalten werden. Aktivität impliziert notwendigerweise Innehalten und Pausieren, sei es aus somatischen Gründen, sei es, dass die Aufmerksamkeit erschöpft ist oder etwas erreicht, vollendet, unterlassen wurde:

Das Besorgen kann zur Ruhe kommen im Sinne der ausruhenden Unterbrechung des Verrichtens oder als Fertigwerden. In der Ruhe verschwindet das Besorgen nicht, wohl aber wird die Umsicht frei, sie ist nicht mehr an die Werkwelt gebunden. Im Ausruhen legt sich die Sorge in die freigewordene Umsicht. Das umsichtige Entdecken der Werkwelt hat den Seinscharakter des Ent-fernens. Die freigewordene Umsicht hat nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist. [...] Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglich Zuhandenen.³⁷⁴

Heideggers Deutung der Neugierde orientiert sich eng an der augustinischen *curiositas*, insofern in beiden Fällen eine Art Selbstverlust auszumachen ist. Für Augustinus ist dieser

³⁷¹ Heidegger, 2006, S. 172.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Selbstredend würde diese Kohärenz zwischen der *Sorge* und den *umsichtigen Besorgungen* ausfasern, sobald eine unruhig springende und zum Verweilen unfähige Neugierde aufkäme.

³⁷⁴ Ibid.

Verlust theologisch konturiert und dualistisch zuungunsten des *homo interior* ausdekliniert. Heideggers Deutung der Neugierde hingegen setzt nicht auf diese dualistische Komponente, sondern verweist in der Hauptsache darauf, dass bereits der notwendigerweise aufkommenden Abstandnahme zu den Sorgen und Besorgungen, die dem Menschen wesentlich zugehören und ihn im Alltag begleiten, die Tendenz innewohnt, gerade diese Sorgen aufzuheben. Vordergründig besehen bietet die Neugierde hierfür eine vermeintlich vielversprechende Gelegenheit, insofern sie sich eines Mittels der Sorge bedient – im Besorgen ist man *umsichtig* gegenüber demjenigen, was in Hinblick auf das zu Besorgende bedeutsam ist –, jedoch hierbei gerade den Umstand des Pausierens ausnützt, um die nunmehr freigewordene Umsicht, die nichts Spezifisches mehr skopiert und deren Blick ungebunden wandert, in den Dienst des Vergessens der eigenen Sorgen zu stellen. Mit dieser Wendung suspendiert der Mensch in der Neugierde die eigenen, *ergo* für ihn wesentlich bedeutsamen Sorgen dadurch, dass er sich nunmehr um potentiell alles sorgt, *was da ist und sein könnte*. Neugierde stellt aber lediglich ein passables Mittel in Hinblick auf den Erfolg der sich in und mit ihr vollziehenden Flucht vor der (Selbst-)Sorge dar, insofern sich ihr Erregungszustand nur dann erhalten kann, wenn sich ihre charakteristische Gier nach Neuem permanent reproduziert. Darin besteht freilich die *Erschöpfungstendenz*, die ihr zugehört und die sie aufgrund ihres Wesens nicht zu überwinden vermag. Gewissermaßen hinkt sie sich selbst, infolge ihres Bedürfnisses, ständig Neues aufzudecken, hinterher, da ihr das, was sie sucht und begehrt, in jenem Moment zwischen den Fingern zerrinnt, in dem sie es ergreift.

Die theologisch-metaphysische Bedeutung der Neugierde ist mit dem Aspekt des *Unverweilens* eng verschränkt. Unverweilend springt die Neugierde vom Nächsten ins Neuste, wobei es sich nun zeigt, dass dieses Springen seinem Kern nach einem Getrieben-Sein gleicht. Die Neugierde wird von ihrem eigenen Begehren vor sich hergetrieben, und allein hierin erhält sie sich, da sie, rein formal besehen, aufhörte zu existieren, würde sie tatsächlich zu einem finalen Ende gelangen. Insofern ist der Neugierde ein Zug ins Unendliche und Absolute inhärent, von dem ihre innere Dynamik bestimmt wird. Sie möchte tendenziell *alles* wissen. Gerade in diesem Anspruch besteht gleichermaßen ihr prinzipielles Scheitern wie auch ihr eigentlicher Erfolg, da sie niemals voll und ganz dasjenige zu erreichen vermag, was sie begehrt, und einzig aufgrund eben dieser Tatsache, dass sie nämlich nie zu einem befriedigenden Ende gelangt, kann sie sich erhalten. Diese Neigung trägt sie dabei *in* die Welt, womit sie in einen scharfen Gegensatz zur inneren Gottessuche

und Selbstbefragung tritt. Die äußere Suche wird in jenem Augenblick zum Antitypus innerer *intentio*, sobald es ihr um das Unendliche und Absolute geht. Hier kristallisiert sich der eigentliche Kern der augustinischen Neugierde-Dynamik heraus: Sie fängt die genuine Unruhe des Menschen auf, die für Augustinus ein Erbe des Sündenfalls darstellt, und gibt ihr eine dezidiert weltliche, d. h. naheliegende und vermeintlich leicht zugängliche Möglichkeit, sich ohne das Moment innerer Selbstbefragung zu manifestieren. Dies vermag gewiss befreiend wirken, da die Anstrengung, die mit dem latenten Bedürfnis nach dem Absoluten einhergeht, erdrückend wirken kann. Dahingehend wird auch ersichtlich, dass die Ruhe und Abstandnahme, die den Ausgangspunkt der Neugierde markieren, nicht mit wirklicher Ruhe, d. h. mit Muße, verwechselt werden dürfen. Sobald nämlich die alltäglichen Besorgungen pausieren, drängt sich die Unruhe, die das menschliche Herz durchzieht, geradezu auf, da sie nicht mehr von den alltäglichen Sorgen überdeckt werden. Was in einem solchen Augenblick entstehen kann, ist eine Art Vakuum der Sorge, d. h. eine *Langeweile*, die in ihren Grundzügen bereits *metaphysisch* konturiert ist und in der anklingt, dass sämtliche weltlichen Unternehmungen die genuine Unruhe niemals zum Erliegen werden bringen können. An exakt diesem Punkt ereignet sich die Flucht in die Neugierde, die dieses Unvermögen mithilfe einer hemmungslosen Akkumulation des Seienden zu kompensieren trachtet, um auf diese Weise die tiefe Unruhe mittels äußerlicher Zerstreung zu überdecken. Hierdurch wird freilich die innere, tiefe und bisweilen auch beängstigende Unruhe lediglich externalisiert, um sich dergestalt zu zerstreuen. Da jedoch der Zwang der *curiositas*, immerzu Neues und Unbekanntes aufzudecken, nicht final befriedigt und sich infolge der Notwendigkeit seiner permanenten Wiederholung tendenziell erschöpft, birgt sie in sich selbst wiederum die Möglichkeit, in Langeweile umzukippen. In diesem Sinne erweist sich ihre Dynamik als eine Art Zirkelbewegung. Ihre Figur ist die der Wiederholung ihrer eigenen Gier, die einzig im Moment des Abspringens eine kurzfristige Befriedigung erlangt. Sie gelangt nicht über sich selbst hinaus und wiederholt sich bis zur Erschöpfung in ihrem eigentümlichen Begehren. So erweist sich die Neugierde in einem subtilen Sinne selbst als eine Form der Langeweile, weil sie, trotz ihrer scheinbaren Bewegtheit, unweigerlich in sich verharret und somit jene Erwartungen langfristig enttäuscht, die sie generiert. In einem solchen Moment kann potentiell *Langeweile* wach werden, da trotz der vermeintlichen Entdeckungen der Neugierde sich die Einsicht aufdrängt,

auf der Stelle zu treten: *Man verweilt im Unverweilen* und ist somit im *metaphysischen* Zentrum der Langeweile angelangt.³⁷⁵

Der dialektische Zusammenhang zwischen Neugierde und Langeweile steht nicht isoliert für sich, sondern er fügt sich nahtlos in den ontologisch-chorismatischen Dualismus von *homo interior* und *homo exterior* ein. Augustinus selbst hat der subtilen Einheit dieser beiden menschlichen Seinsformen keine weitere Beachtung beigemessen, gleichwohl sie, blickt man auf die *Confessiones* in ihrer Gesamtheit, offensichtlich ist. Denn Augustinus selbst vollzieht in der Erzählung seines eigenen Lebens diesen Zusammenhang: dem Nachaußen-Gehen und Sich-Verlieren im Äußeren, wie es sich in der ersten Lebenshälfte des Augustinus vollzieht und von ihm auch detailliert beschrieben wird, stehen gegenüber Rück- und Einkehr in die eigene Innerlichkeit, in der sich sodann seine Hinwendung zu Gott ereignet. Erst durch die Ganzheit beider Tendenzen und insbesondere in ihrer autobiographischen, verschriftlichten Zusammenführung im Rahmen der *Confessiones* kommt Augustinus als Mensch, und das heißt: in seiner ganzen, spezifisch menschlichen Tragweite, zum Vorschein. Gerade in dieser Hinsicht kann der Neugierde ein positiver Sinn verliehen werden, weil sie in sich die Möglichkeit bietet, angesichts der Ansprüche, die an sie gestellt werden, zu kollabieren, womit zugleich die metaphysisch-theologische Zwecklosigkeit des Hinausgehens in die Welt, des »foras ire«³⁷⁶, offensichtlich wird. Die tiefe

³⁷⁵ Nietzsche ist in *Menschliches, Allzumenschliches* von der Grundkonstellation dieses Gedankens fasziniert. Allerdings sieht er den Grund für die menschliche Unruhe hier nicht in einer Trennung des Menschen von Gott, sondern verortet vielmehr in der Gewöhnung an die Arbeit die Ursache für die menschliche Unfähigkeit, sich mit der Langeweile und ihren immanenten Gründen auseinanderzusetzen: »Wir haben das Gewissen eines arbeitsamen Zeitalters [...]«. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, 2. Der Wanderer und sein Schatten 170., KSA 2, S. 623. Ein solches Gewissen wirkt sich zwangsweise auf die *freie Zeit der Muße* aus, und zwar so, dass sie nunmehr zum Problem wird, mit dem man in irgendeiner Form umgehen muss: »Die Posse vieler Arbeitsamen. – Sie erkämpfen durch ein Uebermaass von Anstrengungen sich freie Zeit und wissen nachher Nichts mit ihr anzufangen, als die Stunden abzuzählen, bis sie abgelaufen sind.« Ibid., 1. Vermischte Meinungen und Sprüche 47., S. 400 In einer anderen Wendung desselben Gedankens bringt Nietzsche einen weiteren Punkt ein, der, auch wenn er rein oberflächlich besehen auf das Feld der Arbeit beschränkt ist, den Überlegungen zur Langeweile etwas Wesentliches hinzufügt: »Langeweile und Spiel. – Das Bedürfniss zwingt uns zur Arbeit, mit deren Ertrag das Bedürfniss gestillt wird; das immer neue Erwachen der Bedürfnisse gewöhnt uns an die Arbeit. In den Pausen aber, in welchen die Bedürfnisse gestillt sind und gleichsam schlafen, überfällt uns die Langeweile. Was ist diese? Es ist die Gewöhnung an Arbeit überhaupt, welche sich jetzt als neues, hinzukommendes Bedürfniss geltend macht; sie wird umso stärker sein, je stärker Jemand gewöhnt ist zu arbeiten, vielleicht sogar je stärker Jemand an Bedürfnissen gelitten hat.« Ders., *Menschliches, Allzumenschliches I*, 9. Der Mensch mit sich allein 611., S. 346. In Hinblick auf die *Confessiones* ließe sich demnach sagen: Langeweile zeitigt sich als Nebenprodukt einer Gewöhnung an *curiositas*, die umso stärker, d. h. drängender ist, je stärker jemand an dem Bedürfnis der Neugierde gelitten hat – nämlich *alles* in Erfahrung bringen zu wollen. D. h. je intensiver das Bedürfnis, der eigenen, substantiellen Unruhe mittels Neugierde zu begegnen, desto intensiver die Langeweile, die im Zuge dieses Bedürfnisses aufkommt.

³⁷⁶ Fischer, 2006, S. LXXXI.

Langeweile, die erst dann aufkommen kann, wenn die Neugierde entkräftet ins Leere läuft, bildet sodann, *chorismatisch* gesprochen, die Schwelle zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit, und leitet damit jene Fraglichkeit ein, zu der man sich selbst werden muss, um den Schritt aus der Welt heraus und in die Innerlichkeit hinein auf authentische Weise, nämlich als *Rückkehr*, vollziehen zu können. In diesem dualistischen Panorama scheint der Mensch gerade die Neugierde und das Sich-Verlieren in den mannigfaltigen Zerstreuungen notwendig zu haben, um überhaupt an jenen Punkt gelangen zu können, an dem ihm die Vergeblichkeit seiner neugierigen, am Äußeren orientierten Seinsweise explizit vor Augen tritt. Erkenntnis ereignet sich in diesem Fall durch die in die Irre gehende Erfahrung der Neugierde. Langeweile kann als Ausdruck dieser freilich für Augustinus notwendigen Enttäuschung gelesen werden, die darauf beruht, dass dem Menschen, so wie er dem Autor der *Confessiones* vorschwebt, die Welt in ontologischer Hinsicht nicht genügt, eben weil ihre Endlichkeit der Unendlichkeit seiner Seele nicht entsprechen kann. Hier bleibt nur noch die Abwendung von der Welt, und die Langeweile, so scheint es, generiert sich auch hier, ähnlich wie in Pascals *Pensées*, zu einem Indikator einer *Unheimlichkeit in der Welt*, womit sie ein dezidiert religiöses Moment innerer Transzendenz im Sinne einer *Schwelle* einleitet, die es für Augustinus zwischen *homo exterior* und *homo interior* zu übertreten gilt.³⁷⁷

³⁷⁷ Vgl. *ibid.* hinsichtlich des Gedankens, dass das Hinausgehen in die Welt einen positiven Sinn bereithält, insofern Innerlichkeit Äußerlichkeit zur Voraussetzung hat.

IV. ΜΥΘΕ / SCHOLĒ – ARISTOTELES

Das Urtheil sehr arbeitsamer und thätiger Zeitalter über den Werth des Lebens klingt fast desperat: man dachte über das Leben nach, wenn man nicht mehr arbeiten konnte und müde war. Die Griechen dachten besser vom Leben, dafür waren sie das Volk der Muße: sie arbeiteten eigentlich zur Erholung vom Müßiggang, und ihr Nachdenken kam aus frischer Kraft.

Friedrich Nietzsche

Nachgelassene Fragmente, Anfang 1880

1 [78]

IV.1 DIE PSYCHOLOGIE DER MUßE

Es mag nicht ohne Weiteres ersichtlich sein, weshalb man gerade in Hinblick auf Aristoteles von einer *Psychologie der Muße* sprechen sollte. Denn neben dem Umstand, dass die einschlägigen Passagen über *scholē*³⁷⁸ in der *Nikomachischen Ethik*³⁷⁹ sowie der *Politik*³⁸⁰ zu finden sind, ist gerade in *De anima*³⁸¹ von ihr nicht die Rede. Inwiefern es dennoch gerechtfertigt ist, eine *Psychologie der Muße* bei Aristoteles anzunehmen, ergibt sich aus seinem spezifischen Verständnis der menschlichen Natur. Denn Aristoteles, dies ist die bekannte Grunddichotomie, die er in seiner *Politik* dargelegt hat, begreift den Menschen nicht allein als eine Zweiheit bestehend aus *zōon politikon* und *zōon logon echon*, als politisch-gesellschaftlich-soziales und sprechend-vernünftiges Lebewesen³⁸², das sich sprechend und denkend mit seinen Mitmenschen etwa darüber verständigen kann, *wie* es in einer Gemeinschaft leben möchte³⁸³, woraus sich in der Folge unterschiedlichste gesellschaftlich-politische Konstellationen ableiten. Dem Menschen ist nämlich nicht allein eine vernünftige und sprechende sowie eine politische Natur gegeben, auch ist er, wie Aristoteles in *Politik* VIII darlegt, ein Wesen der Muße, die für ihn etwas Natürliches ist:

³⁷⁸ Vgl. einführend zum Begriff der *scholē* Kostas Kalimtzis: »Aristotle on Scholē and Nous as a Way of Life«, in: *Organon* 45, Institute for the History of Science of the Polish Academy of Sciences, Warschau 2013, S. 35-41. Vgl. auch seine Studie zur antiken Muße von ders.: *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholē. Leisure as a Political End*, Bloomsbury Academic, London/New York 2017, S. 51-120. Vgl. ebenso Joseph Owens: »Aristotle on leisure«, in: *Canadian Journal of Philosophy* XI:4, Cambridge University Press, New York 1981, S. 713-723.

³⁷⁹ Für einen Überblick über die Themen der *Nikomachische Ethik* des Aristoteles vgl. Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, De Gruyter, Berlin 2010.

³⁸⁰ Einen Überblick über die Themen der aristotelischen Politik bietet Barbara Zehnpfennig (Hrsg.): *Die »Politik« des Aristoteles*, Nomos, Baden-Baden 2012. Vgl. ebenso den Sammelband von Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001 (a). Vgl. ebenso Günther Bien: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Albers, Freiburg/München 1985.

³⁸¹ Für einen Überblick über das eigentliche Programm von *De anima* vgl. Stephen Menn: »Aristotle's Definition of Soul and the Programme of *De anima*«, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, Oxford University Press, Oxford 2002, S. 83-139.

³⁸² Vgl. *Pol.*, 1253a1-9, S. 6.

³⁸³ Ernst Tugendhat hat dargelegt, dass das politische Wesen des Menschen eng mit seinem Sprachvermögen verzahnt ist und sich von diesem her erst recht verstehen lässt: »Während die rudimentären Sprachen der anderen Tiere situationsbezogen sind, ermöglicht die prädikative Struktur der menschlichen Sprache, sich auf Dinge zu beziehen, die unabhängig von der Sprechsituation sind. Damit hängt für Aristoteles zusammen, daß die Menschen über Gutes und daher auch über Gerechtes sprechen können.« Ernst Tugendhat: *Anthropologie statt Metaphysik*, C. H. Beck, München 2007, S. 22. Vgl. hierzu ebenso ders.: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, C. H. Beck, München 2003, S. 15-23.

[...] die Natur (sucht) selber nicht nur [...], richtig tätig (>ascholia<) zu sein, sondern sich auch in würdiger Weise der Muße (>scholē<) zu erfreuen – dies ist das eine Grundprinzip (>archē<) von allem, und wir wollen dies hier wiederholen. Nun sind zwar beide unerlässlich, Muße ist aber dem Tätigsein vorzuziehen und ist sein Zweck; daher muß man untersuchen, womit man sich während der Muße beschäftigen soll.³⁸⁴

In der menschlichen Natur scheint etwas auf Muße hinzustreben. Ausgehend von den ersten beiden Kapiteln von *Metaphysik A* lässt sich in diesem Zusammenhang die Vermutung äußern, dass das natürliche Streben nach Muße mit dem dort vorfindlichen Streben nach Wissen und Erkenntnis in Verbindung steht, welches sich zunächst in der Wahrnehmung und insbesondere dem Sehen verwirklicht, um sodann im Denken eine Art Verfeinerung zu durchlaufen, die letztlich im rein philosophischen Denken der *theōria* seine Vollendung erfährt. Ist aber dieser Zug von Wahrnehmen über Denken hin zu *theōria* und Muße dem Menschen etwas Natürliches, wie Aristoteles meint, so ist es auf gewisse Weise evident, *scholē* nicht exklusiv den Bereichen der Ethik und der Politik zuzuordnen. Vielmehr, insofern für Aristoteles Wahrnehmen und Denken im Sinne zweier zentraler seelischer Vermögen in der menschlichen Natur miteinander gekoppelt sind, erscheint es sinnvoll, Muße ebenfalls als ein seelisches Phänomen zu begreifen, welches aus der Natur des Menschen – was an dieser Stelle gleichbedeutend ist mit: aus seiner Seele – entspringt. Dass sich die Muße weiterhin zu einem zentralen Begriff der Ethik wie auch Politik entwickelt, hängt mit diesem Umstand eng zusammen und widerspricht ihm keinesfalls. Das *Grundprinzip*, *archē*, der Muße ist jedoch, wie es Aristoteles anspricht, gerade in der menschlichen Natur und insofern in der *psychē* zu verorten.

IV.1.a Wahrnehmung und Unruhe

In gewisser Weise ist es kontraintuitiv, Muße mit Wahrnehmung in Verbindung bringen zu wollen. Der Grund für diese erste Einschätzung liegt im Wesen der Wahrnehmung selbst, da diese von Aristoteles tendenziell als ein Erleiden verstanden wird.³⁸⁵ Anhand des Tastsinns wird dies offensichtlich. Der Tastsinn wird von Aristoteles als basalster Sinn

³⁸⁴ *Pol.*, 1337b30-35, S. 300. Die Transkriptionen hier wie im Folgenden zitiert nach Aristoteles: *Politik*, hrsg. v. Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2009, S. 343.

³⁸⁵ Aristoteles schreibt hierzu: »Das Wahrnehmen ist nämlich eine Art Erleiden (>paschein).« *DA*, 423b31-424a1, S. 143.

aufgefasst.³⁸⁶ Es gibt blinde Lebewesen wie auch solche, die nicht riechen oder hören können. Allerdings ist es nach Aristoteles ausgeschlossen, die Existenz von Lebewesen anzunehmen, denen das Tastvermögen vollkommen fehlt.³⁸⁷ Anfänglich lässt sich diese herausragende Stellung des Tastsinns anhand einer Eigentümlichkeit begründen: Im Gegensatz zu visuellen, olfaktorischen und auditiven Wahrnehmungen, die jeweils auf ein spezifisches Medium angewiesen sind – legt man etwa einen Gegenstand direkt auf die Oberfläche des Auges, so entsteht gerade kein visueller Wahrnehmungseindrucks³⁸⁸ –, scheint beim Tasten der Sonderfall zu bestehen, dass hier kein externes Medium wie etwa Luft oder Wasser auszumachen ist.³⁸⁹ Dieser Umstand hängt mit der lebendigen Körperlichkeit von Lebewesen zusammen. Tasteindrücke werden nicht über ein unabhängiges externes Medium vermittelt, welches den sich berührenden Körpern zwischengeschaltet wäre; vielmehr sind sie unmittelbar in der Berührung gegeben. Aristoteles veranschaulicht dies anhand des Beispiels der »künstliche(n) Haut«³⁹⁰, die zwischen den wahrnehmenden Körper eines Lebewesens und den Körper eines Gegenstands gelegt ist, der auf der künstlichen Haut ruht. Die Wahrnehmungssensation findet auch hier unmittelbar mit Vollzug des Kontakts statt, und selbst wenn die künstliche Haut in diesem Fall das wortwörtliche Dazwischenliegende abgibt, stellt sie keinesfalls ein konstitutives Element für die Vermittlung des Wahrnehmungseindrucks dar. Die Lösung dieser Fraglichkeit liegt dabei fast schon offen zutage. Gerade der lebendige Körper in seiner Ganzheit ist das »angewachsene Dazwischenliegende des Tastvermögens [...], durch das die Wahrnehmungen – die mehrere sind – erfolgen.«³⁹¹ Der Körper eines Lebewesens ist für die Natur, in die er eingebettet ist und die auf ihn einwirkt, immer schon *responsiv* konstituiert. So neigen Körper generell dazu, sich zu erhitzen bzw. abzukühlen, wenn sie Wärme und Kälte ausgesetzt sind³⁹², und sie deformieren sich in unterschiedlichen Graden, je nach Intensität der

³⁸⁶ Vgl. für einen Überblick über den Tastsinn bei Aristoteles Cynthia Freeland: »Aristotle on the sense of touch«, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, S. 227-248.

³⁸⁷ »Und als erste Wahrnehmung kommt allen (Lebewesen) der Tastsinn zu. So wie das Ernährungsvermögen aber vom Tastsinn und jeder Wahrnehmung abgetrennt werden kann, so der Tastsinn von den anderen Wahrnehmungsvermögen. [...] Die Lebewesen haben aber offensichtlich alle die Tastwahrnehmung.« *DA*, 413b4-9, S. 74-77.

³⁸⁸ Vgl. *ibid.*, 423b20-23, S. 143.

³⁸⁹ Vgl. stellvertretend für diese Einschätzung: »Aber was – so wie für das Gehör der Schall – das eine Zugrundeliegende für den Tastsinn ist, ist nicht klar.« *Ibid.*, 422b32-33, S. 137.

³⁹⁰ *Ibid.*, 423a3-4, S. 137.

³⁹¹ *Ibid.*, 323a16-17, S. 139.

³⁹² So können Lebewesen, in einem gewissen Rahmen und gattungsspezifisch, Temperaturschwankungen mittels ihres spezifischen Metabolismus sowie ihrer organischen Verfasstheit ausgleichen.

Krafteinwirkung sowie der Beschaffenheit der jeweiligen Körper, nämlich des Einwirkenden und desjenigen, auf den eingewirkt wird: »Folglich macht der bewirkende (Gegenstand) den (Körperteil), der dem Vermögen nach (ist wie er), der Wirklichkeit nach wie sich selbst.«³⁹³

Dass die Wahrnehmung einem Erleiden gleicht, ist demnach wörtlich zu verstehen. Im Tasten wirkt das Wahrgenommene auf den Körper eines Lebewesens ein und verändert diesen je nach Intensität und Dauer des Eindrucks temporär oder aber anhaltend. Deswegen ist es nur bedingt sinnvoll, im Zusammenhang der aristotelischen Wahrnehmungstheorie von *Gegenständen der Wahrnehmung* zu sprechen, insofern sich damit tendenziell andeutet, dass das Wahrgenommene vom Wahrnehmenden getrennt wäre.³⁹⁴ Eher scheint es der Fall zu sein, dass sich die aristotelische Wahrnehmung auf Eindrücke bezieht, denen »sinnlich wahrnehmbare Qualitäten«³⁹⁵ zugrunde liegen, die wiederum mit dem Wahrnehmenden bis zu einem gewissen Grad geteilt werden. Lebewesen *erleiden* in ihrer Wahrnehmung das Wahrgenommene – das Ertastete wird dem Körper förmlich *eingedrückt*. Für gewöhnlich ist dies freilich nicht weiter besorgniserregend. Allerdings deutet sich aufgrund der körperlichen Dimension der Wahrnehmung an, dass Sinneseindrücke den Lebewesen gefährlich werden können. In Hinblick auf die Tastwahrnehmungen ist dies offensichtlich:

Das Übermaß des Tastbaren dagegen, etwa vom Warmen oder Kalten oder Harten, zerstört das Lebewesen. Bei jedem Wahrgenommenen vernichtet nämlich ein Übermaß das Wahrnehmungsorgan, und folglich vernichtet auch das Tastbare die Tastwahrnehmung; durch diese ist aber das Lebendigsein definiert. Denn es ist bewiesen, dass es ohne Tastsinn unmöglich ist, Lebewesen zu sein. Deswegen zerstört das Übermaß des Tastbaren als einziges nicht nur das Wahrnehmungsorgan, sondern auch das Lebewesen, weil es diese (Wahrnehmung) als einzige notwendig besitzen muss.³⁹⁶

³⁹³ Ibid., 424a1-2, S. 143. Man kann in diesem Zusammenhang auch auf das von Aristoteles angeführte Beispiel eines Schilds verweisen, auf den ein Schlag ausgeübt wird, etwa von einem Schwert. Sobald das geschwungene Schwert auf den Schild trifft, werden beide zugleich, nämlich Schild und Schwert, von der Wucht des Aufpralls *geschlagen* und erleiden einen Eindruck – so kann zugleich, durch ein und denselben Aufprall, der Schild in mehrere Teile bersten und die Spitze der Schwertklinge abbrechen. Analog hierzu muss man sich den Vorgang in einer Tastwahrnehmung vorstellen, eingedenk der graduellen Unterschiede in der Intensität der Einwirkung. Vgl. *ibid.*, 423b13-16, S. 143.

³⁹⁴ Vgl. Wolfgang Welsch: *Wahrnehmung und Welt*, Matthes & Seitz, Berlin 2018, S. 16.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ *DA*, 435b14-20, S. 219. Corcilius übersetzt »αἰσθητοῦ« mit »Wahrnehmungsgegenstand«; diese Übersetzung wurde vom Verfasser geändert in »das Wahrgenommene«. Ferner übersetzt Corcilius zu Beginn des Zitats »ἀπτῶν« mit »Tastbaren«, später jedoch mit »der tastbare Gegenstand« sowie »Tastgegenstände«; dies wurde vom Verfasser jeweils mit »das Tastbare« wiedergegeben.

Wird der Körper eines Lebewesens dahingehend strapaziert, dass er etwa ein Übermaß an Druck ertragen muss, wird ab einem gewissen Zeitpunkt mit aller Wahrscheinlichkeit dessen Tod eintreten. Gleiches geschieht bei zu hoher oder geringer Temperatur. In diesem Punkt unterscheidet sich der Tastsinn in eklatanter Weise von den übrigen Sinnen. Denn während bei einer zu starken Überreizung des auditiven oder visuellen Sinns lediglich das jeweils zuständige Organ – hier die Augen, dort das Gehör – geschädigt bzw. zerstört werden können³⁹⁷, ändert sich dies drastisch in Hinblick auf das Tasten.³⁹⁸ Dies führt freilich zu dem naheliegenden Schluss, dass es einem jeden Lebewesen im Tasten um sein Leben geht und dass insofern in diesem spezifischen Sinn der Tod als reale Möglichkeit und unumgängliche Gegebenheit an das Lebewesen herantritt. Im Falle der übrigen Wahrnehmungsfähigkeiten ist dies zwar etwas abgeschwächt, doch ist auch hier der lebendige Körper samt der ihn konstituierenden Organe Sinneseindrücken ausgesetzt, die zuweilen in Teilen des Organismus akute oder chronische somatische Schäden hervorrufen können.

³⁹⁷ Über die Schädigung der einzelnen Wahrnehmungsorgane durch zu starke Reize schreibt Aristoteles: »Und deswegen verdirbt auch jedes Übermäßige, sei es das Hohe oder Tiefe, das Gehör. Und ebenso wird bei den (übermäßigen) Geschmäckern der Geschmackssinn (verdorben) und bei Farben (verdirbt) das allzu Helle oder Dunkle den Gesichtssinn und beim Geruchssinn der heftige Geruch, sowohl der (übermäßig) süße als auch der (übermäßig) bittere, da die Wahrnehmung eine Art Proportion ist. [...] übermäßige (Wahrnehmungseindrücke) dagegen bereiten Schmerzen oder Verderben.« Ibid., 426a30-b9, S. 161. Corcilius hat in die Leerstelle »Wahrnehmungsgegenstände« eingefügt; dies wurde vom Verfasser geändert in »Wahrnehmungseindrücke«. In *DA* 429b wird in entsprechender Weise auf die temporäre Überlastung eines Sinnesorgans verwiesen, in deren Folge die Wahrnehmungsfähigkeit für einen gewissen Zeitraum ausgesetzt ist, ohne dass es dabei zwingend zu langfristigen Schädigungen kommen muss: »Denn die Wahrnehmung vermag unmittelbar nach dem heftig (einwirkenden) Wahrgenommenen nicht wahrzunehmen, z. B. Schall unmittelbar nach überlautem Schall, noch (vermag sie) unmittelbar nach heftigen Farb- oder Geruchseindrücken zu sehen oder zu riechen; die Vernunft dagegen, wenn sie etwas in hohem Maße Denkbare gedacht hat, denkt die geringeren Gegenstände nicht in geringerem Maße, sondern sogar intensiver.« Ibid., 429b1-5, S. 179-181. Corcilius übersetzt »αἰσθητοῦ« mit »Wahrnehmungsgegenstand«; diese Übersetzung wurde von dem Verfasser geändert in »das Wahrgenommene«.

³⁹⁸ Aristoteles legt großen Wert darauf herauszustellen, dass das Tasten eine sinnliche Grundbedingung animalischer Lebendigkeit darstellt. Dies wird nicht erst bei der Überlastung des Tastsinns offensichtlich, sondern schon im Zusammenhang zwischen der Nährseele und dem Streben. Ohne eine Wahrnehmung der Nahrung, die nach Aristoteles primär über den Tastsinn erfolgt, wird es dem Lebewesen nicht gelingen, die für es lebensnotwendige Nahrung zu erstreben: »Da das Lebewesen nämlich ein beseelter Körper ist und jeder Körper tastbar, tastbar aber das ist, was durch den Tastsinn wahrnehmbar ist, dann ist notwendig, dass auch der Körper des Lebewesens tastfähig ist, wenn das Lebewesen sich erhalten soll. Denn bei den anderen Wahrnehmungen, wie Riechen, Sehen und Hören, findet die Wahrnehmung durch andere Körper statt; wenn man dagegen (direkt mit den Dingen) in Berührung kommt, ohne eine Wahrnehmung davon zu haben, wird man nicht das eine meiden und das andere ergreifen können. Und wenn dies der Fall ist, wird es unmöglich sein, dass das Lebewesen sich erhält. Deswegen ist auch das Schmecken so wie eine Art Tasten. Es bezieht sich nämlich auf Nahrung, und die Nahrung ist der tastbare Körper. Schall, Farbe und Geruch dagegen ernähren nicht und bewirken auch kein Wachsen und Schwinden. Daher ist das Schmecken notwendig eine Art von Tasten, da es die Wahrnehmung vom Tastbaren und Nährenden ist. Diese also sind für das Lebewesen notwendig, und es ist offensichtlich, dass das Lebewesen ohne den Tastsinn nicht existieren kann.« Ibid., 434b9-24., S. 213-215.

Vordergründig besehen hat dieser Zug der Wahrnehmung im Sinne eines körperlichen Erleidens etwas Beunruhigendes. Für Aristoteles ist Wahrnehmen tatsächlich eine Angelegenheit von Leben und Tod, worin sich, dies ist entscheidend in Hinblick auf die Muße, eine Art Ausgeliefertsein ausdrückt. *Responsivität* bedeutet in diesem Zusammenhang, dass etwas geschieht und auf den wahrnehmenden Körper einwirkt, unabhängig davon, ob dies erstrebt oder gewollt wird. Darin unterscheidet sich die aristotelische *aisthēsis* von neuzeitlichen Konzeptionen der Wahrnehmung, in denen tendenziell das Subjekt der Wahrnehmung eine genuine Leistung vollbringt, in deren Zuge (objektive) Sinnesgegenstände *entstehen*.³⁹⁹ Während in diesen letzten, dezidiert neuzeitlichen Wahrnehmungskonzeptionen ein Moment von Freiheit enthalten zu sein scheint, gilt dies, so erweckt es zumindest den Eindruck, für die aristotelische Position nicht unbedingt. *Aisthēsis* scheint Lebewesen und damit auch den Menschen eher an die Natur zu *binden* und sie ihr auszuliefern, als Autarkie zu gewährleisten. Gegenüber den Wahrnehmungen ist man eben nicht frei, vielmehr sind sie es, die etwas *mit* dem Lebewesen machen. *Scholē* hingegen, verbindet man die bereits genannte Stelle aus der *Politik* mit dem Beginn der *Metaphysik*, scheint jedoch eher mit menschlicher Freiheit in Verbindung zu stehen. Dennoch ist sie für Aristoteles, dies ist das Eigenartige, auf basale Weise mit der Wahrnehmungsfähigkeit verbunden. Auf die in diesem Zusammenhang wichtige Bedeutung des Sehens wurde bereits zuvor verwiesen, wobei Aristoteles in *De anima* erstaunlicherweise auf einen anderen Sinn, nämlich den Tastsinn, eingeht, der wie kein anderer Sinn für das körperliche Ausgeliefertsein an die Wahrnehmungseindrücke steht. Auch in diesem Fall meint Aristoteles jedoch eine Art prä-noetische Befähigung der *aisthēsis* ausmachen zu können, was insbesondere beim Menschen zum Tragen kommt:

Denn zwar bleibt (der Mensch) bei den anderen (Wahrnehmungen) hinter vielen Lebewesen zurück, beim Tastsinn ist er den anderen jedoch an Genauigkeit um vieles voraus. Deswegen ist er auch das klügste unter den Lebewesen.⁴⁰⁰

Dieses Postulat, so undurchsichtig es zunächst wirkt, indiziert dabei etwas äußerst Interessantes: Je *befähigter* ein Lebewesen für das Tasten ist, umso differenzierter wird es die eigene körperliche Einbindung in seine Umwelt erleben, was weiterhin besagt, dass solch ein taktil geschicktes Lebewesen einen intensiven, sensiblen und nuancierten Erlebniszugang zu seiner eigenen körperlichen Lebendigkeit und damit eben auch zu seiner

³⁹⁹ Vgl. hierzu Welsch, 2018, S. 27-36.

⁴⁰⁰ *DA*, 421a20-24, S. 127.

somatischen Fragilität bis hin zu seiner eigenen Sterblichkeit besitzt. Dahingehend ist nicht nur eine »threptische[n] Kompetenz und Verpflichtung des Aisthetischen«⁴⁰¹ auszumachen, wie dies im Zusammenhang mit der Nahrungssuche und -aufnahme augenscheinlich wird. Ebenso scheint es eine *noetische* Kompetenz der *aisthēsis* zu geben, die sich nicht allein im Sehen verwirklicht, sondern bereits im Tasten präsent ist. Wahrnehmung wird folglich von Aristoteles nicht mit einem bloßen Erleiden von ihrem Ursprung nach extrapsychischen Sinneseindrücken gleichgesetzt, was mithin eine beunruhigende Wirkung im Speziellen und Unruhe im Sinne von Bewegtheit im Allgemeinen erzeugt. Auch teilt sich in ihr immer auch etwas mit, was über die bloße Faktizität eines Sinneseindrucks hinausgeht. Im Falle der Tastfähigkeit scheint dies in besonderem Maße auf die Frage körperlicher Lebendigkeit hinauszulaufen. Damit deutet sich an, dass es eine Aktivität der Sinnesvermögen im Wahrnehmungserleiden und Bewegtwerden gibt, die zwar auf jenem Leidenseindruck basiert, der vom Wahrgenommenen ausgeht, diesen aber immer auch übersteigt und ihn in gewisser Weise damit aufhebt. Es wird von daher im Folgenden darzulegen sein, wie genau Aristoteles die Unruhe des Wahrnehmungserleidens im Grunde als eine eigentümliche Form *aisthetischer* Ruhe begreift, die tatsächlich auch Autarkie miteinschließt.⁴⁰² Im Zuge eben dieser Darlegung wird auch ersichtlich werden, weshalb Aristoteles in Hinblick auf die menschliche Fähigkeit des Denkens der Sinnlichkeit voll und ganz vertraut.

⁴⁰¹ Wolfgang Welsch: *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, S. 63.

⁴⁰² In der aristotelischen Wahrnehmungstheorie lässt sich zweifelsohne eine Spannung zwischen der Lust und Freude an der Wahrnehmung einerseits – deutlich hervorgehoben etwa in den ersten Abschnitten der *Metaphysik* – und der sensitiven Ausgesetztheit andererseits ausmachen, in der insbesondere das somatische Erleiden von Wahrnehmungseindrücken hervorgehoben wird, was wiederum nicht zwingend mit Freude und Lust assoziiert ist. Für Aristoteles schließt sich deren Gleichzeitigkeit jedoch keineswegs aus. Denn auch solche Wahrnehmungseindrücke, die Unlust und Schmerzen bereiten und die für den Körper in Gänze bzw. für einzelne Wahrnehmungsorgane tendenziell schädlich sind, können freilich auch Erkenntnisse vermitteln und Unterschiede offensichtlich machen, die höchst bedeutsam sind. Die Freude an der Sinneswahrnehmung, die Aristoteles betont, kommt hierbei zwar gewiss nicht auf unmittelbare Weise zum Vorschein, eben weil es sich um Sinneserfahrungen der Unlust handelt. Jedoch steht auch ein solcher Sinneseindruck in einem kontrastiven und dahingehend korrelativen Verhältnis zu der von Aristoteles hervorgehobenen prinzipiellen Freude und Lust an der Wahrnehmung. Dass eine bestimmte Wahrnehmung Schmerzen erzeugt, bereitet zweifellos keine Lust, jedoch ist die Erfahrung als solche durchaus nicht irrelevant und mithin sogar begrüßenswert, insofern sie uns etwas über die Grenzen unserer somatischen Belastungsfähigkeit mitteilt, die zu kennen für Lebewesen von höchster Bedeutsamkeit sind. Die Grundeinstellung gegenüber der Wahrnehmung, dass man sich ihrer erfreut, versiegt also auch dann nicht, wenn eine einzelne erlebte Wahrnehmung Unlust generiert.

IV.1.b Wahrnehmung und Muße

Der Wahrnehmung liegt eine Ambivalenz zugrunde. Zweifelsohne ähnelt sie einem Erleiden, wie Aristoteles betont: »Die Wahrnehmung findet im Bewegtwerden und Erleiden statt, wie gesagt wurde; sie scheint nämlich eine Art qualitative Veränderung zu sein.«⁴⁰³ Lebewesen erfahren durch Wahrnehmungseindrücke somatische Veränderungen, und es ist dahingehend für Aristoteles evident, dass Wahrnehmung nicht primär von der wahrnehmenden, sondern der wahrgenommenen Instanz ausgeht. Das Wahrnehmungsvermögen stellt für Aristoteles primär ein Vermögen der *Responsivität*, ein »Vermögen des Angegangenwerdens, nicht des Tuns«⁴⁰⁴ dar. Etwas geht von den *aisthēta*, d. h. vom Wahrgenommenen aus, wofür Lebewesen empfänglich sind. Dies ist gleichsam das Primäre in der Wahrnehmung. Jedoch ist dieses Verhältnis eben nicht so einseitig, wie es zunächst den Anschein hat. Aristoteles deutet dies in einer komplexen Analogie zum *Wissend-Sein* in *De anima* II, 5 an. Der Umstand des Wissend-Seins lässt sich nämlich in mehrfacher Hinsicht aussagen: (1) So gehört der Mensch *per se* zu den »wissenden (Lebewesen)«⁴⁰⁵, insofern er von Natur aus mit Vernunft ausgestattet ist. Aufgrund dieser Grunddynamis ist er prinzipiell dazu in der Lage, sich durch Lernen eine Sprache anzueignen oder mathematische Prinzipien zu verstehen. Unabhängig davon, ob er sich dieses Wissen bereits angeeignet hat oder nicht, besitzt er die Grundvoraussetzung, es sich mittels Gewohnheit anzueignen. (2) Das Vorhandensein dieser Grunddynamis besagt nun freilich noch nicht, dass er bereits etwas weiß. Kleinkinder etwa können weder lesen, noch Mathematik betreiben oder diverse Sprachen sprechen, weswegen sie von all jenen Menschen unterschieden sind, die solches bereits gelernt haben und dieses Wissen anwenden können. Allein diese letzte Gruppe ist dazu in der Lage – selbst, wenn sie gerade nicht lesen, mathematische Aufgaben lösen oder aus dem Französischen ins Deutsche übersetzen –, dieses Wissen zu aktualisieren: Sie vermögen dies alles, auch wenn sie es gerade nicht tun. In diesem Fall wurde ihre Grunddynamis nämlich durch Gewöhnung ausdifferenziert, was eine

⁴⁰³ *DA*, 416b34-35, S. 99.

⁴⁰⁴ Wolfgang Welsch: *Der Philosoph. Die Gedankenwelt des Aristoteles*, Wilhelm Fink, München 2012, S. 192. Dies schließt jedoch keineswegs Intentionalität aus. Vgl. zum Zusammenhang von Wahrnehmung und Intentionalität bei Aristoteles auch Richard Sorabji: »Intentionality and Physiological Process: Aristotle's Theory of Sense-Perception«, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, S. 195-225.

⁴⁰⁵ *DA*, 417a25, S. 101.

spontane Aktualisierung ihres Vermögens erlaubt. (3) Die Verwirklichung, *energeia*, eines solchen Wissens vervollständigt die Trias.⁴⁰⁶ Wer aktual liest, rechnet, spricht und übersetzt, verwirklicht sein bereits vorherrschendes Wissen in eben diesem Moment, ist lesend, rechnend, sprechend, übersetzend nicht nur dem Vermögen, sondern auch der aktuellen Wirklichkeit nach, die Aristoteles als *energeia* fasst.

Dem Vermögen nach wissend zu sein besagt also nicht zwangsläufig, es auch der Wirklichkeit nach zu sein. Dies markiert bekanntermaßen den für Aristoteles so wichtigen Unterschied von *dynamis* und *energeia*. Wendet man diese Analogie auf die Wahrnehmung an, so ergibt sich die folgende Konstellation: (1) Menschen sind dem Vermögen nach wahrnehmend, eben weil sie den wahrnehmenden Lebewesen zugehören – sie besitzen eine *asthetische dynamis*. (2) Spricht man über einen spezifischen Wahrnehmungssinn, der einem Lebewesen zukommt, so lässt sich weiterhin die Aussage treffen, dieser Sinn sei auch dann dem Vermögen nach wahrnehmend, wenn aktual nicht wahrgenommen wird. So ist das Vermögen des visuellen Sinns auch in jenen Momenten gegeben, wenn nicht gesehen wird – etwa, wenn sich das Lebewesen an einem vollkommen lichtleeren Ort befindet. Eine Aktualisierungsmöglichkeit des Sehens ist jedoch hier gegeben: So beginnt das Lebewesen zu sehen, sobald an dem genannten Ort spontan eine Lichtquelle aufkommt. (3) Eine Verwirklichung des Sehens ist also daran gekoppelt, dass auch tatsächlich etwas gesehen wird. Diese Feststellung mag zunächst banal klingen, besitzt jedoch eine weitreichende Konsequenz für das Verständnis der aristotelischen Wahrnehmung. Wahrnehmung verwirklicht sich nämlich nur unter der Voraussetzung, dass ein Wahrnehmungseindruck erlitten wird. D. h.: Die *Verwirklichung* des Wahrnehmungsvermögens wird durch eine *Einwirkung* hervorgebracht. Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang vom Erleiden als einem »Bewahren des dem Vermögen nach Seienden durch das der Vollendung nach Seiende«. ⁴⁰⁷ Das Erleiden eines Wahrnehmungseindrucks scheint dahingehend das Wahrnehmungsvermögen zu erhalten und es zu bewahren, indem es dieses dazu veranlasst, das eigene Vermögen – nämlich prinzipiell wahrnehmen zu können – tatsächlich auch zu verwirklichen – d. i. aktualiter wahrnehmend zu sein. In diesem Sinne ist es nicht abwegig, im Zusammenhang mit dem Erleiden des

⁴⁰⁶ Vgl. hierzu: »Noch ein weiterer ist der, der bereits betrachtend ist, indem er der Vollendung nach ist und dieses bestimmte *A* im eigentlichen Sinne weiß.« Ibid., 417a29-30, S. 103.

⁴⁰⁷ Ibid., 417b33-34, S. 103.

Wahrgenommenen von einer Vollendung, *entelecheia*, des Wahrnehmungsvermögens zu sprechen⁴⁰⁸, wie Aristoteles dies auch *expressis verbis* tut:

Das Wahrnehmungsvermögen ist, wie gesagt, dem Vermögen nach so, wie das Wahrgenommene bereits der Vollendung nach ist. Also erleidet es, während es nicht gleich ist, nachdem es aber erlitten hat, ist es angeglichen wie jenes.⁴⁰⁹

Folglich ist es nur vordergründig besehen beunruhigend, dass Lebewesen in ihrer Wahrnehmung spezifische Wahrnehmungseindrücke erleiden und ihnen ausgesetzt sind. Bei eingehender Betrachtung scheint es sich denn auch genau umgekehrt zu verhalten: Dasjenige, was in der Wahrnehmung auf die Sinnesorgane einwirkt und diese in Bewegung versetzt, vollendet das Vermögen dieser spezifischen Organe wie auch das Wahrnehmungsvermögen des Lebewesens im Allgemeinen. Das Wahrnehmungsvermögen ist gerade in Hinblick auf seine eigene Vollendung auf das Erleiden des *asthetischen* Eindrucks angewiesen. So stellt das *paschein* durch die *aisthēta* eine Form des Erhaltens und Bewahrens des Wahrnehmungsvermögens dar.⁴¹⁰ Die *dynamis* der Wahrnehmung wandelt sich just in deren *energeia*, wenn das Lebewesen etwas *aesthetisch erleidet*. Dieses Vollendungsprinzip bildet jedoch nur den ersten Teil der aristotelischen Wahrnehmungskonzeption. Aristoteles begreift Wahrnehmung nämlich nicht allein als Vollendung und Verwirklichung des Wahrnehmungsvermögens mittels eines sinnlichen Leidenseindrucks, der von dem Wahrgenommenen ausgeht. Denn auch das Wahrgenommene selbst gelangt durch den Umstand seines Wahrgenommen-Werdens erst zu seiner vollen Wirklichkeit:

Die Wirklichkeit des Wahrgenommenen und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, das Sein ist für sie aber nicht dasselbe. Ich meine z. B. den wirklichen Schall und das wirkliche Gehör. Es ist nämlich möglich, dass derjenige, der Gehör hat, nicht hört, und auch das, was Schall erzeugen kann, erschallt nicht immer. Wenn aber das, was hören kann, wirklich (hört) und das, was Schall erzeugen kann, (wirklich) Schall erzeugt, dann entstehen gleichzeitig das wirkliche Gehör und der wirkliche Schall, von denen man das eine »Hörung« und das andere »Schallung« nennen könnte. Wenn daher die Bewegung, d. h. sowohl das Bewirken als auch das Leiden, in dem sind, was hervorgebracht wird, dann sind notwendig auch der Schall und das wirkliche Gehör in dem, was dem Vermögen nach (Schall und Gehör) ist. Denn die Wirklichkeit desjenigen, das bewirken und bewegen kann, entsteht im Leidenden.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Vgl. Welsch, 2012, S. 196.

⁴⁰⁹ *DA*, 418a3-6, S. 105. Corcilius übersetzt »αἰσθητὸν« mit »Wahrnehmungsgegenstand«; diese Übersetzung wurde von dem Verfasser geändert in »das Wahrgenommene«.

⁴¹⁰ Vgl. Welsch, 2012, S. 196.

⁴¹¹ *DA*, 425b26-426a6, S. 157-159. Corcilius übersetzt »αἰσθητοῦ« mit »Wahrnehmungsgegenstand«; diese Übersetzung wurde von dem Verfasser geändert in »das Wahrgenommene«. Es ist an dieser Stelle zudem hervorzuheben, dass die Rede von der *Wirklichkeit des Wahrgenommenen* durchaus zu Missverständnissen führen kann. Indem er allerdings die Bewegung als eine Art Exempel hinzuzieht und damit implizit auf seine

In dieser Hinsicht ist das *Vollendungs- und Verwirklichungsprinzip* der Wahrnehmung zugleich ein *Identitätsprinzip*.⁴¹² Der Kerngedanke dieses Prinzips lautet folglich, dass die tätige Wirklichkeit des Wahrnehmens – sei es ein Sehen, ein Hören, Riechen, Tasten oder Schmecken – zugleich die tätige Wirklichkeit des jeweils korrelierenden Wahrnehmbaren ist. Dies bedeutet nun freilich nicht, dass ein Geräusch ontologisch besehen nicht existierte, würde es nicht gehört werden. Aristoteles' Punkt ist ein anderer: Das seinem Vermögen nach Wahrnehmbare – etwa ein Geräusch – erlangt nur dann seine volle *aisthetische* Wirklichkeit, wenn es auch wahrgenommen wird; und in eins hiermit fällt der Umstand, dass auch das Wahrnehmungsfähige nur dann in vollem Umfang in seiner Wirklichkeit im Sinne seines Aktiv-Seins aufgeht, sobald es durch Wahrnehmbares angeregt wird. Aristoteles begreift dieses Verhältnis nicht als kausal-sukzessive Abfolge: erst der sinnliche Eindruck, sodann die Verwirklichung der Wahrnehmung und zuletzt die Verwirklichung des Wahrgenommenen. Vielmehr versteht er diesen Vorgang als ein pures, simultanes *Identitätsgeschehen*, in dem alles in eins fällt, ohne dass es sich in einem strengen Sinne auseinanderdividieren und hierarchisieren ließe. D. h., dass die volle Wahrnehmungswirklichkeit des Wahrnehmbaren sowie die volle Wirklichkeit des zur Wahrnehmung Befähigten miteinander identisch sind, gleichwohl es sich bei den beiden ihrem Sein nach um voneinander unterschiedene Entitäten handelt. Schall und Gehör sind

Ausführungen in *Physik* III, 1-3 rekurriert, versucht Aristoteles dem jedoch entgegenzuwirken. Vgl. *Phys.*, 200b12-202b29, S. 100-115. So darf zunächst der Gedanke bzgl. der *Wirklichkeit* des Wahrnehmbaren und Wahrnehmenden in keiner Weise als *gegenstandsgebunden* aufgefasst werden. Aus diesem Grund kann es auch irreführend sein, *αἰσθητῶ* mit *Wahrnehmungsgegenstand* zu übersetzen. Mit Blick auf die Parallelstelle in *Physik* III, 1-3 wird vielmehr deutlich, dass es in diesem spezifischen Zusammenhang *ausschließlich* um eine »wahrnehmungsspezifische, nicht um eine objektiv-neutrale Wirklichkeit des Wahrnehmbaren« (Welsch, 1987, S. 85.) geht. So wird parallel hierzu in der *Physik* die Wirklichkeit des sich Bewegenden nicht auf dessen Wirklichkeit *an sich*, sondern ausschließlich auf die Möglichkeit seiner Bewegbarkeit hin bestimmt, nämlich als ein sich »Bewegenkönnendes«. (Ibid., S. 84.) Der zweite wichtige Punkt ist spezifischer, gründet jedoch ebenfalls in der *Physik* und dort in Abschnitt III, 2. Vgl. *Phys.*, 202a13-b29, S. 109-115. In dieser Passage findet sich der zentrale Gedanke wieder, dass es auch in der Bewegung eine Wirklichkeitsbündelung des Agierens und Erleidens gibt: Beide treten nur gemeinsam in Erscheinung, und auch wenn sie sich ihrem Begriff und Sein nach auf Unterschiedliches beziehen, sind sie ihrer tätigen Wirklichkeit nach miteinander identisch. Als Beispiel nennt Aristoteles den Vorgang des Lehrens/Lernens. Beide Vorgänge können freilich einzeln betrachtet werden, jedoch stellen sie bezüglich ihrer Wirklichkeit einen einzigen zusammengehörigen Prozess dar: Die Lehre bezweckt das Lernen, und das Lernen ist nichts anderes als das Ergebnis der Lehre. Hieraus zieht Aristoteles den Schluss, dass das Primat in diesem Fall beim Erleidenden liegt. Eine wirklich geglückte Lehre stellt sich nur dann ein, wenn tatsächlich etwas auf Seiten der Lernenden gelernt wird. Würde nichts gelernt werden, was würde von der Lehre übrig bleiben außer eine Aneinanderreihung von Sätzen? Nicht unähnlich hierzu kann man sich den Vorgang in der Wahrnehmung denken: Prinzipiell Wahrnehmbares verwirklicht sich eben just dann als tatsächlich Wahrgenommenes, wenn es von einem zur Wahrnehmung Befähigten aktualiter wahrgenommen, d. h. *erlitten* wird. Allein in dieser Kopplung stellt sich eine geglückte, d. h. wirkliche Wahrnehmung als Gesamtprozess ein. Vgl. hierzu Welsch, 2012, S. 152-155 und S. 197-199.

⁴¹² Vgl. hierzu Welsch, 1987, S. 83-98 und dergl., 2012, S. 197-199.

ontologisch besehen nicht dasselbe, allerdings teilen sie miteinander ihre spezifische Wahrnehmungswirklichkeit, da sie jeweils, in Hinblick auf ihre *energeia*, reziprok aufeinander angewiesen sind, um in einem vollen Umfang *wirklich* zu werden. Wahrnehmung als Ganzes vollendet und verwirklicht sich, indem in ihr das Wahrgenommene tatsächlich sinnlich vernommen und das Wahrnehmungsvermögen von eben diesem Wahrgenommenen aktiviert wird.⁴¹³

Diese Ambivalenz, die Aristoteles als Identitäts- und dahingehend als Verwirklichungs- und Vollendungsgeschehen begreift, bürgt gewissermaßen für die Stabilität des sinnlichen Weltbezugs, der für Lebewesen und damit auch für den Menschen so wichtig ist. Aristoteles, die Eingangspassage der *Metaphysik* macht dies deutlich, vertraut dem sinnlich Vernommenen. Selbst wenn wir uns, was zweifelsohne oft geschieht, sinnlich täuschen, bergen Wahrnehmungen prinzipiell eine Wahrheit, die von Aristoteles nicht bezweifelt wird: »[...] die Wahrnehmung des eigentümlichen (Wahrgenommenen) ist immer wahr und kommt auch allen Lebewesen zu [...].«⁴¹⁴ Lebewesen nehmen ihre Umwelt sinnlich so wahr, wie sie sich ihnen eben zeigt – d. h. wie sie von ihr sinnlich angegangen werden, wie sie sie *erleiden*. Dieses fundamentale sinnliche Erleiden besitzt für Aristoteles eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit respektive Wirklichkeit, die für die jeweiligen Lebewesen höchst relevant ist.⁴¹⁵ In Hinblick auf das erstaunte Sich-Umsehen in der Welt, welches in *Metaphysik A* den unumstößlichen Ausgangspunkt für den theoretischen Aufstieg des menschlichen Lebens bildet, lässt sich dahingehend die Aussage treffen, dass der Mensch, der sehend die Welt vernimmt und in diesem Zusammenhang auf zahlreiche Erkenntnisse und Unterschiede stößt, eben diesen sinnlichen Entdeckungen ontologisch gesehen vertrauen kann. Er mag sich zwar dann und wann täuschen – was sich auf die Veränderungen

⁴¹³ Welsch pointiert dies, wenn er über das Hören schreibt: »Die Verwirklichung des einen geschieht also, von welcher Seite aus man es auch immer betrachtet, genau im gleichen Zug wie die des anderen. Das Hörfähige wird ein Hörendes genau, indem das Hörbare ein Gehörtes wird.« Welsch, 1987, S. 89. *Vice versa* lässt sich dem selbstverständlich anfügen: Das Hörbare wird ein Gehörtes genau, indem das Hörfähige ein Hörendes wird. Eine Hierarchie dieser Vorgänge ist ausgeschlossen, da sie eben miteinander identisch sind, nur jeweils aus einer anderen Perspektive in den Blick genommen. Aristoteles schreibt hierzu in *DA* III, 2: »Da die Wirklichkeit des Wahrgenommenen und des Wahrnehmungsvermögens eine einzige, aber dem Sein nach verschieden ist, ist es notwendig, dass die auf diese Weise (d. h. der Wirklichkeit nach) ausgesagten Gehör und Schall und so auch Geschmack und Schmecken gleichzeitig zugrunde gehen und erhalten bleiben.« *DA*, 1426a15-19, S. 159. Vgl. zur Identität von Wahrnehmung und Wahrgenommenen ebenfalls Andree Hahmann: *Aristoteles' Über die Seele. Ein systematischer Kommentar*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2016, S. 169-172.

⁴¹⁴ *DA*, 427b.13-14, S. 169. Corcilus setzt in die Klammer »Wahrnehmungsgegenstände«; dies wurde von dem Verfasser geändert in »das Wahrgenommene«.

⁴¹⁵ Wahrnehmung, so Welsch, »bietet Kongruenz mit dem Wirklichen und der Welt.« Welsch, 2012, S. 199.

unterworfenen organisch-psychischen Natur seines Wesens zurückführen lässt –, jedoch liegt dem sinnlich Vernommenen eine Wahrheit zugrunde, die damit zusammenhängt, dass Lebewesen im Allgemeinen von dem zutiefst betroffen sind – und dieses Betroffen-Sein ist durchaus auch körperlich zu verstehen –, was sie wahrnehmen. Die Wahrnehmung hinterlässt wirklichkeitsevidente Spuren am Lebewesen. Verwundert sich der Mensch demnach über dasjenige, was er sehend vernimmt, so tut er gut daran, dieser Verwunderung zu trauen. Die Frage nach dem Prinzip und der Ursache dessen, *was das ist*, ist nicht sinnlos, sondern sie nimmt etwas in den Blick, was Wirklichkeit besitzt.

So besehen verwirklicht sich für Aristoteles in der Wahrnehmung die fundamentale Verbundenheit von wahrnehmenden Lebewesen und sinnlich erfahrbarer (Um-)Welt, d. i. dem Wahrgenommenen.⁴¹⁶ Sehen wie auch einer jeden anderen Wahrnehmung ist in diesem Zusammenhang eine *noetische* Kompetenz zuzusprechen, die in den Bereich des höchsten Denkens, der *theōria*, ausgreift und dieser, wie abstrakt sie auch sein mag, das nötige Fundament unterlegt. Sie stellt aber nicht nur ein Vorbereitungs- bzw. Grundlagenphänomen des Noetischen dar. Sie selbst ist bereits in sich, als *energeia*, etwas Vollendetes. Sehen ist zwar immer ein Sehen von etwas, und dieses Sehen besitzt oft auch einen praktischen Nutzen, indem es Unterschiede und Erkenntnisse dessen vermittelt, was da ist – etwa eine Wand, gegen die ich laufe, wenn ich nicht anhalte oder meine Richtung ändere. Jedoch ist die Wahrnehmung und mit ihr auch das Sehen in sich immer auch gekennzeichnet von einer Form der Vollendung.⁴¹⁷ Dies hat das Sehen mit der Lust gemein. Gleich der Lust steigert sich das Sehen nicht durch eine längere Dauer, durch einen rein quantitativen Faktor: so und soviel Unterschiedliches sehen während eines Zeitraums X = Qualität des Sehens. Vielmehr ist selbst das kürzeste Sehen, in sich betrachtet, etwas Vollendetes.⁴¹⁸ Das Wahrnehmungsgeschehen besitzt – im Unterschied zu praktischen Handlungen und Bewegungen – sein Ziel nicht außerhalb seiner, sondern ist in sich Ziel, *telos*, ist etwas Vollendetes und damit zugleich autark konstituiert. Als »Phänomen

⁴¹⁶ Vgl. Welsch, 2012, S. 204.

⁴¹⁷ »Das Sehen ist [...] in jedem Augenblick fertig (>teleios<). Denn es fehlt ihm nichts, das, indem es später entsteht, seine Form (>eidos<) fertig stellen würde.« *NE*, 1174a14-15, S. 317. Vgl. hierzu auch die Unterscheidung zwischen *praxis* und *energeia* in *Meta.*, 1048b18-36, S. 241.

⁴¹⁸ Über die Lust, die eng mit der *energeia* der Wahrnehmung verzahnt ist, schreibt Aristoteles: »Denn sie ist etwas Ganzes, und zu keinem Zeitpunkt wird man eine Lust finden (*und natürlich gilt dasselbe auch für das Sehen wie für eine jede andere energeia*, d. h. *eine jede andere Wahrnehmung*, *Anm. d. Verf.*), deren Form erst dadurch fertiggestellt würde, dass sie über einen längeren Zeitraum andauert.« *NE*, 1174a16-18, S. 317.

inneren (*seelischen, Anm. d. Verf.*) Vollendetseins«⁴¹⁹ eröffnet sich im Wahrnehmen der Raum für die Wirklichkeit des Wahrnehmungsvermögens, die zugleich die Wirklichkeit des Wahrgenommenen darstellt. Damit ist gewiss noch nicht gewährleistet, dass das Betrachtete auch tatsächlich bedacht und ergründet wäre. Wahrnehmungen wie das Sehen, gleichwohl sie etwas Vollendetes sind und die Stabilität der ontologischen Verbindung zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen verbürgen, münden nicht *per se* in theoretischen Betrachtungen. Andererseits lässt sich mit Aristoteles durchaus dafür argumentieren, dass gerade die Wahrnehmung mittels der Augen wesentlich ist für das theoretische Vermögen des Menschen und dass sie ferner auch in einem Zusammenhang mit *scholē* steht. Denn im bloßen Betrachten, in der Schau, in der die Umwelt wahrgenommen wird, vollzieht sich zugleich eine Öffnung für die Fülle dessen, *was da ist*.

Nach Aristoteles ist es gerade der sinnliche Blick, dem sich als erster jene Bedeutungsfülle zeigt, die weiterhin mannigfaltige »Erkenntnis (>gnōrizein<)⁴²⁰ und »viele Unterschiede (>diaphorai<)⁴²¹ bereithält und die zu denken gibt. Im bloßen Betrachten des Wahrnehmbaren wird der Mensch rezeptiv frei für die Bedeutungsschichten, die seiner Umwelt eine Tiefe verleihen, die weiter zu ergründen er sich anschicken kann. Zentral dabei ist, dass dieses Sehen keinen praktischen Handlungen und Zwecken subordiniert ist. Es ist vielmehr vollkommen offen für das Geschaute. Die Initiative, die nach Aristoteles immer vom Wahrgenommenen ausgeht, zeigt sich denn auch hier: So lässt sich nämlich der Wahrnehmende auf intentionale Weise von dem *ansprechen*, was er erblickt, ohne dabei selbst die Gerichtetheit seines Blicks zu forcieren. Die intentionale Fülle, die sich diesem Blick dartut, entspricht dabei eine vollkommene Offenheit gegenüber der immanenten Bedeutung desjenigen, was da geschaut wird. Auf gewisse Weise ließe sich somit sagen, dass sich der Schauende von der intentionalen Initiative des Wahrgenommenen *asthetisch* und in der Folge auch *noetisch* ausrichten lässt, um so für die Bedeutsamkeit des dergestalt Wahrgenommenen auf rezeptive Weise offen zu werden. Dieses spezifische Betrachten stellt sich jedoch nicht von alleine ein, sondern entspringt einer Haltung, die sich dafür frei macht, sich von dem Wahrgenommenen leiten zu lassen. So birgt dieses Betrachten um des Betrachtens willen in sich ein Moment von Muße im Sinne einer

⁴¹⁹ Welsch, 2012, S. 205.

⁴²⁰ *Meta.*, 980a26, S. 37.

⁴²¹ *Ibid.*

bestimmten Freiheit: Der Blick wird frei, um von dem *animiert* zu werden, was bedeutsam ist. Ein solches Betrachten der eigenen Umwelt ist wesentlich von Muße erfüllt.

IV.1.c Wahrnehmung und Wissen

Nach Aristoteles besteht eine Verbindung zwischen der Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen, seiner Natur sowie seinem Wissensstreben. Gerade dem Sehen wird in diesem Zusammenhang eine gesonderte Rolle zugewiesen, insofern es wie kein anderer Sinn für die Akkumulation von Erkenntnissen und Unterschieden steht und auch ohne den Nutzen, den es bereithält, eine spezifische Lust evoziert. Wie ist aber die Relation zwischen sinnlicher Wahrnehmung einerseits und Wissen *qua* Denken andererseits für Aristoteles konstituiert? Zwar öffnet sich dem sehenden Menschen die Fülle des ihn umgebenden Wirklichkeitshorizonts, wobei es sich angedeutet hat, dass hierin bereits ein Moment von *scholē* enthalten sein kann. Allerdings ist damit gleichsam nur der erste Schritt hin zu Wissen vollzogen, insofern solch eine wahrnehmungsmäßige Erfassung des Gegebenen nicht zwingend in tiefere Wissens- und Sinndimensionen vordringt. Wirkliches Prinzipien- und Ursachenwissen bleibt der bloßen Wahrnehmung verschlossen. Aristoteles stellt denn auch im 31. Kapitel des ersten Buches der *Zweiten Analytik* diesen gleichsam an der Oberfläche der Phänomene verbleibenden Zug der Wahrnehmung heraus:

Auch durch Wahrnehmung ist es nicht möglich, *etwas* zu wissen. Auch wenn nämlich die Wahrnehmung sich auf das Quale und nicht auf ein Dieses richtet – wahrgenommen wird doch notwendigerweise ein Dieses, und zwar irgendwo und jetzt. *Was* allgemein *ist* und auf alles zutrifft, kann dagegen nicht wahrgenommen werden, denn es ist kein Dieses und auch nicht jetzt; sonst wäre es nicht allgemein. Denn was immer und überall ist, nennen wir allgemein. Da nun die Demonstrationen allgemein sind, *das Allgemeine* aber nicht wahrgenommen werden kann, ist es einleuchtend, dass man durch Wahrnehmung auch nicht wissen kann.⁴²²

Scheinbar wird mit dieser Passage das Gegenteil desjenigen behauptet, was zu Beginn der *Metaphysik* ausgesagt wurde: dass bereits das Sehen Erkenntnisse und Unterschiede vermittelt und dem menschlichen Streben nach Wissen in dieser Hinsicht zuarbeitet und dass ferner das Wissensstreben sogar durch die Liebe zum Sehen bewiesen werde. Aristoteles scheint in der *Zweiten Analytik* seinen Blick auf den Sachverhalt differenzierter

⁴²² *Anal. post.*, 87b28-35, S. 115.

darzulegen. Allein eine genauere Gegenüberstellung beider Aussagen macht deutlich, dass sie sich nicht zwingend ausschließen. Denn Aristoteles behauptet in den ersten Abschnitten der *Metaphysik* auch nicht, dass die *aisthetisch* perzipierten Erkenntnisse und Unterschiede schon *per se* Wissen seien. Vielmehr scheint es ihm um eine bedingende oder vermittelnde Funktion der Wahrnehmung für das Wissen und hiermit auch für das Denken zu gehen, was durch die angeführte Passage der *Zweiten Analytik* nicht zwingend revidiert wird. Man kann dies nachvollziehen, wenn man sich den weiteren Verlauf des Arguments vor Augen führt.⁴²³ Aristoteles verweist hierbei zunächst auf den Umstand, dass durch das bloße Betrachten eines Dreiecks noch nicht gewusst werden kann, weshalb die Winkelsumme nicht nur dieses einen – was man freilich erst einmal sehen müsste –, sondern aller Dreiecke 180° ergibt. Solch eine fundamentale Kenntnis eines allgemeineren Prinzips offenbart sich nicht im Einzelnen. Als zweites Beispiel wählt er ein Gedankenexperiment, dem das Phänomen der Mondfinsternis zugrunde liegt. Deren Ursächlichkeit sowie die hiermit verschränkten kausalen Zusammenhänge würden sich uns nämlich selbst dann nicht unmittelbar erschließen, würden wir sie vom Mond aus wahrnehmen und dabei sehen, wie sich die Erde zwischen den Mond – d. i. in diesem Fall: unserer normalen wahrnehmenden Position – und der Sonne schiebt, wodurch die Verfinsternung letztlich entsteht. Wie Welsch bemerkt, reicht eben ein »bloßes Zugleich«⁴²⁴ von wahrgenommenen Phänomenen noch nicht für eine erkenntnismäßige Durchdringung eventuell bestehender Kausalitätsrelationen aus. Wäre dem nämlich so, würde man in allem, was zugleich geschieht, Kausalitätsbeziehungen vermuten, was in der Folge zu größter Verwirrung führen würde und von daher auch in der Regel nicht geschieht. In diesem Argument, welches sich scheinbar gegen die *noetische* Kompetenz der *aisthēsis* richtet, findet sich jedoch zugleich deren Rehabilitation in Ansätzen wieder. Denn freilich ist es ausgeschlossen, dass sich das Prinzip eines Phänomens im bloßen Wahrnehmen auf miraculöse Weise mitteilen würde. Mittels *aisthēsis* wird das Allgemeine nicht erkannt werden können. Jedoch vermag die wiederholte Beobachtung eines Phänomens wie etwa der Mondfinsternis den Weg hin zur Erkenntnis des noch verborgenen Ursachenprinzips zu weisen:

⁴²³ Vgl. *ibid.*, 87b28-88a17, S. 115-117.

⁴²⁴ Welsch, 2012, S. 121.

Allerdings, *wenn wir* aufgrund der Betrachtung, dass dies oft geschieht, das Allgemeine einfingen, würden wir eine Demonstration besitzen, denn aus mehreren einzelnen Dingen wird das Allgemeine klar.⁴²⁵

Aristoteles zielt mit dieser Aussage auf das Prinzip der Induktion ab, der *epagōgē*. Aus Einzelbeobachtungen lässt sich etwas ableiten, das in den Bereich des Allgemeinen verweist. Freilich ist auch eine hierbei möglicherweise aufkommende »Regelvermutung«⁴²⁶ noch kein Prinzip an sich. Die Beobachtung von regelmäßig wiederkehrenden Mustern – im Falle des hier dargelegten Gedankenspiels: die Verfinsterung des Mondes, die zeitlich mit einer bestimmten Konstellation der drei Himmelskörper Erde, Sonne und Mond zusammenfällt – stellt zunächst nur eine Auffälligkeit gegenüber anderen Himmelskonstellationen und ihren wahrnehmbaren Phänomenen dar. Es muss sich nicht immer zwingend so verhalten, wie es gerade und zuvor und vielleicht schon viele Male beobachtet wurde. Aber jenem, der mit Scharfsinn, mit *anchinoia*, ausgezeichnet ist, drängt sich hierbei die Vermutung auf, »dass hier ein gesetzmäßiger Zusammenhang bestehen könnte«⁴²⁷, und diese Vermutung, die auf der bloßen wahrnehmungsmäßigen Beobachtung eines Sachverhalts beruht, reicht aus, eine ganze Reihe von Ableitungs- und Reflektionsdynamiken freizusetzen, in denen phänomenale Zusammenhänge erfasst werden, ohne dass hierbei freilich schon ein finales Prinzip, eine letzte Ursache mitentdeckt wäre:

Der Scharfsinn ist eine Treffsicherheit *in Hinsicht auf* den Mittelbegriff in unmerklich kurzer Zeit, wie etwa wenn jemand sieht, dass der Mond das Leuchtende stets gegen die Sonne gerichtet hat, und schnell eingesehen hat, warum dies so ist – weil er von der Sonne her leuchtet; oder wenn er erkennt, dass jemand mit einem Reichen spricht, weil er sich Geld leiht; oder warum sie Freunde sind: weil *sie* Feinde desselben Menschen *sind*. Denn alle Ursachen – die Mittelbegriffe – erkennt er unmittelbar, indem er auf die Außenbegriffe blickt.⁴²⁸

Als schafsichtiger Beobachter einer Mondfinsternis geht einem quasi ein Licht darüber auf, dass sich die Gleichzeitigkeit der Phänomene – Verfinsterung des Mondes und aktuelle Himmelskonstellation – beispielsweise auch an anderen Gegenständen beobachten lässt. Strahlt etwa ein Leuchtkörper einen anderen Körper an, reflektiert dieser das Licht. Der Mond ist ebenfalls ein solch lichtreflektierender Körper, insofern nur der Teil von ihm scheint, der von der Sonne auch tatsächlich angestrahlt wird. Tritt nun ein opaker Körper in die Bahn der Lichtstrahlen, macht sich ein entsprechender Schatten auf der vormals das

⁴²⁵ *Anal. post.*, 88a2-4, S. 115.

⁴²⁶ Welsch, 2012, S. 122.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Anal. post.*, 89b10-15, S. 125.

Licht reflektierenden Fläche bemerkbar. Sie hat sich nun verfinstert. Solches gilt nicht nur für den Mond und die Sonne, zwischen die sich die Erde schiebt, sondern auch für die Leselampe und das Buch, welches schlagartig abgedunkelt wird, wenn man den Lichtstrahl mit der Hand verdeckt. Solch ein *Gedankenblitz*, der die allgemeine Verbindung zwischen körperlicher Opazität einerseits und der Relation zwischen Strahl- und Reflektionskörper andererseits sieht, hat schon das Tor hin zu einem Prinzip aufgestoßen und damit einen ersten Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen vollzogen, ohne dass dabei ein finales Prinzip bereits vollkommen ausformuliert und in all seiner Tiefe verstanden wäre.⁴²⁹ Dieser Bereich, der sich zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen auftut und der deren Bindeglied darstellt, lässt sich im Begriff der *Einsicht* fassen, der gleichsam sein *aisthetisches* Fundament im Namen trägt: Man *sieht ein*, weshalb es sich so verhält, ohne es schon in seiner ganzen theoretischen Tiefe erfasst zu haben.

Aristoteles scheint mit dieser Wendung die Bedeutung der Wahrnehmung für das Wissen in demselben Zuge hervorzuheben, in dem er ihre epistemologische Leistungsfähigkeit beschränkt. Dies tritt umso deutlicher hervor, wenn man sich die grundlegende argumentative Ausrichtung der *Zweiten Analytik* vergegenwärtigt, »dass nicht jedes Wissen demonstrierbar *ist*, sondern *dass das Wissen* der unvermittelten Dinge undemonstrierbar ist.«⁴³⁰ In I.10 fügt er dem hinzu: »Ich nenne Prinzipien in einer jeden Gattung diejenigen, von denen es unmöglich ist zu beweisen, dass sie sind.«⁴³¹ Zuzüglich zu dieser Tendenz akzentuiert Aristoteles die Stellung der Wahrnehmung in Hinblick auf die Induktion und deren Bedeutung für die Wissensgenerierung:

Es ist auch einleuchtend, dass wenn eine bestimmte Wahrnehmung ausbleibt, notwendig auch ein bestimmtes Wissen ausbleibt, welches unmöglich zu erwerben ist, wenn wir wirklich Wissen erwerben entweder durch Induktion oder Demonstration und *wenn* die Demonstration vom Allgemeinen abhängt, die Induktion dagegen vom Speziellen, und *wenn* es unmöglich ist, das Allgemeine zu betrachten außer durch Induktion – denn auch die sogenannten abstrakten Dinge wird man durch Induktion bekannt machen können [...].⁴³²

Aristoteles weist mit diesen Passagen gerade der *aisthēsis* eine epistemische Fundamentalfunktion zu. Die wissensmäßige Kenntnisaufnahme des Allgemeinen, die sich etwa im Wissen um bestimmte Prinzipien konkretisiert, ist an ihrem Ausgangspunkt auf die Wahrnehmung von etwas Gegebenem angewiesen. Das Allgemeine, so versteht es Aristoteles,

⁴²⁹ Vgl. Welsch, 2012, S. 122.

⁴³⁰ *Anal. post.*, 72b18-20, S. 13.

⁴³¹ *Ibid.*, 76a31-21, S. 39.

⁴³² *Ibid.*, 81a38-b4, S. 71.

lässt sich nicht aus sich heraus beweisen. So ist zwar der Beweis bzw. die Demonstration die epistemologisch höhere Form der Wissensakkumulation, jedoch fußt sie zwingend auf Induktion, die allein den Bereich eines bestimmten Prinzips zu erschließen imstande ist. Induktion jedoch ist nur auf Grundlage der Wahrnehmung möglich, die zwar an sich noch kein Wissen generiert, ohne die aber das Fundament des Wissens nicht tragfähig wäre. In dieser Hinsicht signalisiert die epistemologische Beschränkung der Wahrnehmungsleistung keinen Mangel, sondern vielmehr wird hierdurch ihre Grundlagenstellung innerhalb der aristotelischen Epistemologie akzentuiert.⁴³³

Ohne Wahrnehmung gibt es für Aristoteles kein Wissen, gleichwohl das Wissen nicht durch Wahrnehmung allein erschlossen werden kann. Induktion wie etwa im oben angeführten Beispiel der Mondfinsternis ist hierbei das zwischen Wahrnehmung und Wissen vermittelnde Dritte, wobei der Prozess der Wissensgenerierung zwingend mit der Wahrnehmung beginnt. Aristoteles bringt diese Vorstellung nochmals am Ende des zweiten Buchs der *zweiten Analytik*, in Kapitel II.19, konzise auf den Nenner, und erweitert den Gedanken um ein entscheidendes Detail:

Es ist folglich notwendig, eine bestimmte Fähigkeit zu besitzen – nicht allerdings eine *Fähigkeit* von der Art zu besitzen, dass sie in Hinsicht auf Genauigkeit wertvoller sein wird als *die genannten Kenntnisse*. Es scheint dieses nun in der Tat *bereits* bei allen Tieren vorzuliegen. Sie besitzen nämlich eine Fähigkeit, *die* mit ihrer Natur verbunden und unterscheidungskräftig *ist*, die man Wahrnehmung nennt. Und wenn Wahrnehmung in ihnen vorhanden ist, kommt in einigen Tieren ein Bleiben des Wahrnehmungsinhalts zustande, in anderen dagegen kommt es nicht zustande. [...] Denjenigen *Tieren* dagegen, in denen es zustande kommt, ist es möglich, wenn sie ein gewisses Eines wahrnehmen, es in der Seele zu halten. Und wenn viele derartige *Vorgänge* zustande kommen, so kommt endlich *auch* ein Unterschied zustande, so dass für einige Wesen aus dem Bleiben derartiger Wahrnehmungsinhalte eine Bestimmung zustande kommt, für andere dagegen nicht.⁴³⁴

In Übereinstimmung mit der Eingangspassage der *Metaphysik* wird hier das *Bleiben der Wahrnehmung* mit Erinnerung und Erfahrung in Verbindung gesetzt.⁴³⁵ Diesen Aspekt des *Andauerns* des Wahrgenommenen in der Seele subsumiert Aristoteles in *De anima*

⁴³³ Vgl. Welsch, 1987, S. 36-37 und ders., 2012, S. 124.

⁴³⁴ *Anal. post.*, 99b20-100a3, S. 195-197.

⁴³⁵ So heißt es im Folgesatz: »Aus Wahrnehmung also entsteht Erinnerung, wie wir sagen. Und aus der Erinnerung desselben Dinges, wenn sie oft zustande kommt, *entsteht* Erfahrung – denn viele Erinnerungen sind eine einzige Erfahrung.« *Ibid.*, 100a3-5, S. 197. Korrelierend hierzu liest man in *Metaphysik A*: »Aus der Erinnerung nämlich entsteht für die Menschen Erfahrung; denn die Vielheit der Erinnerungen an denselben Gegenstand erlangt die Bedeutung einer einzigen Erfahrung, und es scheint die Erfahrung beinahe der Wissenschaft (»epistēmē«) und der Kunst sich anzunähern. Wissenschaft aber und Kunst gehen für die Menschen aus der Erfahrung hervor [...]. Die Kunst entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken eine allgemeine Annahme über das Ähnliche bildet.« *Meta.*, 980b27-981a6, S. 38.

unter dem zentralen Begriff der *phantasia*, d. i. der Vorstellung resp. Einbildung, die als grundlegende Kategorie des Andauerns und Aufhebens des Sinnlichen in der Seele verstanden werden kann und die, dies ist ebenfalls entscheidend, der *aisthēsis* zuzusprechen ist.⁴³⁶ Das *Bleiben des Wahrgenommenen* scheint für Aristoteles von fundamentaler Bedeutung für den induktiven Vorgang zu sein, in dessen Zuge sich der Sprung vom Einzelnen zum Allgemeinen vollziehen lässt. In Sorge darum, dass dies noch nicht deutlich genug gefasst worden sei, setzt Aristoteles am Ende von II.19 von daher erneut an:

In der Tat nämlich wird zwar das Einzelne wahrgenommen, aber die Wahrnehmung richtet sich auf das Allgemeine, wie etwa auf Mensch, jedoch nicht auf Kallias den Menschen. Und es kommt wiederum in diesen Dingen zum Stehen, bis *die Dinge, die ohne Teile und die allgemein sind*, zum Stehen kommen – wie etwa ein solches Tier *zum Stehen kommt*, bis *schließlich* Tier *zum Stehen kommt*, und in diesem ebenso *etwas zum Stehen kommt*. Es ist also klar, dass uns die ursprünglichen Dinge notwendig durch Induktion bekannt werden; in der Tat nämlich bringt die Wahrnehmung auf diese Weise darin das Allgemeine zustande.⁴³⁷

Die hier getroffene Aussage mag zunächst befremden, insofern sie behauptet, dass das Allgemeine tatsächlich *wahrnehmbar* sei, was zuvor verneint wurde. Oberflächlich besehen ist diese Aussage daher irreführend, hingegen wird sie umso klarer, je differenzierter man sie betrachtet. Denn in dem von Aristoteles angeführten Beispiel wird zwar ein Einzelnes wahrgenommen – nämlich Kallias, also ein einzelner Mensch –, jedoch geht es in der Hauptsache nicht um ihn als Individuum, sondern um das Allgemeine, was sich an Kallias und insofern auch an einem jeden anderen Menschen abzeichnet und in dieser Hinsicht auf etwas Allgemeines verweist – man betrachtet Kallias, bis etwas in Kallias *zum Stehen kommt*, d. h. bis etwas an ihm *festgestellt* wird, was Allgemein, also nicht veränderbar ist. Dieses Beispiel lässt sich freilich auch auf andere Formen der Wahrnehmung ausweiten: So können ein einzelnes Geräusch bzw. eine Folge von Geräuschen – etwa eine *Nocturne* von Chopin, das Rauschen vorbeifahrender Autos oder die schallende

⁴³⁶ Zur Funktion der *phantasia* im aristotelischen Denken vgl. Dorothea Frede: »The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle«, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, S. 279-295. Vgl. ebenso Malcom Schofield: »Aristotle on the Imagination«, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, S. 249-277. Einen Überblick mit weiterführender Literatur liefert Klaus Corcilus: »Phantasia«, in: Christof Rapp und Klaus Corcilus (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart 2011 (a), S. 298-302. Über den Zusammenhang zwischen Streben, Bewegen und *phantasia* vgl. insbesondere den 5. Essay in Martha Nussbaum: *Aristotle's De motu animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, S. 221-269. Vgl. zudem Hubertus Busche: »Die Aufgabe der *phantasia* nach Aristoteles«, in: Thomas Dewender und Thomas Welt (Hrsg.): *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, K. G. Saur, München/Leipzig 2003, S. 23-43.

⁴³⁷ *Anal. post.*, 100a16-b5, S. 199.

Explosion eines Vulkanausbruchs – auf das ihnen Allgemeine, d. i. das Phänomen des Schalls, induktiv *betrachtet* werden, und dasselbe lässt sich auch von Farbe und Licht aussagen, wie sie etwa bei einer Mondfinsternis oder einem Gemälde vorkommen. Wahrnehmung wird hier als notwendigerweise vermittelndes Medium begriffen, ohne welches der Wissensgewinn des Allgemeinen nicht möglich wäre.⁴³⁸ *Phantasia* wiederum, auch wenn Aristoteles dies an der genannten Stelle nicht explizit anführt, ist für den induktiven, von der Wahrnehmung ausgehenden Wissensvorgang obligatorisch, insofern sie zwar das Einzelne in der Seele festhält – man erinnert sich an Kallias, an seine Gestalt, stellt ihn sich vor –, dabei allerdings jene spezifische Wahrnehmungsform darstellt, die im Gegensatz zu wirklicher Wahrnehmung weitaus detailärmer und abgeschwächter ist. Diese in der *phantasia* auszumachende Reduktion wahrnehmungsmäßiger Intensität sowie der hierbei zu vernehmenden Details – es wird im Folgekapitel hiervon noch die Rede sein –, ist jedoch gerade kein Nachteil in Hinblick auf die sogenannte *Wahrnehmung des Allgemeinen*. Vielmehr spielt sie ihr in die Hände, insofern die Vorstellung tendenziell das Einzelne unschärfer fasst, wodurch gerade die allgemeinen Züge des Vorgestellten besser zutage treten als an dem aktual Wahrgenommenen. Paradoxerweise sieht man nämlich das Allgemeine genau dann schärfer, sobald die Details beginnen, unscharf zu werden. *Phantasia* kann in dieser Hinsicht als ein zentrales Moment induktiver, auf allgemeines Wissen gerichteter Wahrnehmung aufgefasst werden, und an ihr wird sich auch zeigen, inwiefern Muße, die substantiell mit dem *Nachsinnen* verbunden ist, eine dezidiert seelische, und das bedeutet in diesem Zusammenhang: *asthetische* Dimension besitzt. Wer an einem Wahrgenommenen festhält, sich dieses vorstellt und dieses Vorgestellte vor dem inneren Auge zu drehen und zu wenden beginnt, sinnt diesem Wahrgenommenen nach, und der Blick der sich hier entfaltet, ist der mußevolle Blick der Wahrnehmungsseele, die ihre *noetische* Kompetenz verwirklicht.

⁴³⁸ Vgl. Welsch, 2012, S. 128.

IV.1.d Phantasia und Denken

Phantasia steht nach Aristoteles in einem Konstitutionsverhältnis zu *aisthēsis*. Sie kann ohne ein »Sehen und eine Wahrnehmung von etwas nicht wirksam werden.«⁴³⁹ Diese Verschränkung wird als eine Art Identitätsbeziehung bestimmt. Wahrnehmung und Vorstellung sind auf gewisse Weise ein Gemeinsames, jedoch scheint ersterer ein Primat zuzukommen. Eine bestimmte Wahrnehmung kann zwar in eine korrespondierende Vorstellung münden, stellt jedoch noch keine hinreichende Bedingung für deren Aufkommen dar.⁴⁴⁰ Dergestalt lässt sich *phantasia* wesentlich als Erhaltung und Aufhebung eines Wahrnehmungseindrucks im Sinne der Bewahrung einer vom Wahrgenommenen ausgehenden Bewegung, *kinēsis*, begreifen, die auch dann fortwirken kann, wenn das Wahrgenommene, auf welches die Vorstellung zurückgeht, aktual nicht mehr gegenwärtig ist.⁴⁴¹ Zudem ist es dank der *phantasia* möglich, das Wahrgenommene auf gewisse Weise festzuhalten in dem Sinne, dass durch sie der Wahrnehmungsfluss stabilisiert wird.⁴⁴²

Phantasia als Konservation *aisthetischer* Eindrücke arbeitet dahingehend all jenen seelischen Phänomenen zu, die zwar auf Wahrgenommenem basieren, jedoch keinen aktuellen bzw. permanenten Wahrnehmungszugang zu dem für sie konstitutiven Element besitzen, wie dies bei der *Erinnerung*, dem *Traum* und partiell auch dem *Streben* der Fall ist.⁴⁴³

⁴³⁹ Aristoteles: *Über Träume*, in: Ders.: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*, übers. und hrsg. v. Eugen Dönt, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1997, 458b31-32, S. 117. Im Folgenden zitiert als *De insomn.*, Abschnitt, Seite.

⁴⁴⁰ Vgl. auch: »Das zur Bildung von Vorstellungen befähigte Organ ist zwar identisch mit dem zur Wahrnehmung befähigten, aber die Eigenschaft, zur Bildung von Vorstellungen befähigt zu sein, ist verschieden von der Eigenschaft, zur Wahrnehmung befähigt zu sein. Vorstellung ist die Bewegung, die von einer wirklich stattgehabten Wahrnehmung hervorgerufen wurde [...].« Ibid., 459a16-19, S. 118.

⁴⁴¹ Vgl. hierzu auch: »Denn die Wahrnehmungsobjekte rufen in uns über das jeweils entsprechende Wahrnehmungsorgan eine Empfindung hervor, und der von ihnen hervorgerufene Eindruck bleibt in den Wahrnehmungsorganen nicht nur so lange bestehen, wie die Wahrnehmungen aktuell vorhanden, sondern auch noch nachdem sie verschwunden sind.« Ibid., 459a25-29, S. 119. Die Betonung einer Abhängigkeit der *phantasia* von der Wahrnehmung findet sich auch in dem für die Vorstellung zentralen Kapitel *DA* III.3 wieder: »[...] dann dürfte die Vorstellung eine durch die wirkliche Wahrnehmung entstehende Bewegung sein. Und da der Gesichtssinn im höchsten Grade Wahrnehmung ist, hat sie (die *phantasia*) ihren Namen vom Licht (*phaos*) erhalten, weil es ohne Licht nicht möglich ist zu sehen. Und weil (die Vorstellungen) bleiben und den Wahrnehmungen gleichen, handeln die Lebewesen vielfach nach ihnen [...].« *DA*, 429a1-6, S. 177.

⁴⁴² Dies macht sich auch dann bemerkbar, wenn das Wahrgenommene über einen gewissen Zeitraum wahrgenommen wird. Denn ohne die Vorstellung wäre es dem Wahrnehmenden nur schwer möglich, eine durchgängige Identität des Wahrgenommenen in der Zeit festzustellen: Dieser Tisch, den ich sehe, ist identisch mit jenem, den ich vor wenigen Augenblicken, vor fünf Minuten, vor einer Stunde etc. gesehen habe. Demnach besitzt die Vorstellung auch gerade eine identitätsstabilisierende Funktion in der aktuellen Wahrnehmung.

⁴⁴³ Aristoteles thematisiert dies u. a. in *De insomniis* und *De memoria et reminiscentia*. Für letzteres vgl. Aristoteles: *Über Gedächtnis und Erinnerung*, in: Ders.: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva*

Wer sich etwas vorstellt, betrachtet ein Bild im Geiste, das in der Regel in einer Art Ursprungsrelation zu Wahrgenommenem steht, sei diese nun lose oder aber fest gestrickt. Bereits diese Bemerkung macht deutlich, dass die Vorstellung einen Hybridcharakter besitzt: Zwar eindeutig von Aristoteles der *aisthēsis* zugeordnet, scheint sie dennoch zwischen Wahrnehmung und Mentalem, zwischen *aisthēsis* und *noēsis* als vermittelnde Instanz verortet zu sein.⁴⁴⁴ *Phantasia* fungiert als ein psychisch-physisch-somatisches Brückenphänomen. Mit Blick auf die Erinnerung, die eine spezielle Form der *phantasia* darstellt, ist in diesem Zusammenhang zu vermerken: Die Erinnerung eines spezifischen Anblicks oder eines Geräusches etc. bezieht sich für Aristoteles primär auf die originäre Bewegung, in die das jeweilige Wahrnehmungsorgan durch ein Wahrgenommenes versetzt wurde. Erinnerung ist in dieser Hinsicht mentale, aber nach wie vor *asthetische* Re-Kollektion eines bereits erfahrenen *aesthetischen pathos*.

Im Bild des *Siegelringabdrucks*⁴⁴⁵, anhand dessen Aristoteles die Verbindung sowie die Differenz von Erinnerung und Wahrnehmung darlegt, wird jedoch deutlich, dass die *phantasmatische* Erhaltung einer Wahrnehmungsbewegung zugleich deren Veränderung impliziert. Das Siegel besitzt zweifelsohne die Form des Rings, jedoch fehlt ihm dessen Materialität. Insofern ist auch die Intensität der erinnerten, einst wahrgenommenen *Wahrnehmungskinesis* divergent. Während nämlich in der wirklichen Wahrnehmung immer auch der Körper des Lebewesens betroffen ist, gilt dies für die Erinnerung im Speziellen und für die Vorstellung im Allgemeinen nicht in demselben Maße. Im Gegensatz zu einem äußerst intensiven Wahrnehmungseindruck kann dessen Vorstellung oder Erinnerung keinen somatischen Schaden erzeugen. So wird etwa die Vorstellung eines überaus

naturalia), übers. und hrsg. v. Eugen Dönt, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1997, S. 87-100. Im Folgenden zitiert als *De mem.*, Absatz, Seite. Für das Verhältnis zwischen *phantasia*, *orexis* und *kinēsis* in *De motu animalum* vgl. auch Nussbaum, 1978, S. 261-265. Zu letzterem Aspekt vgl. insbesondere Jan-Ivar Lindén: »The ambiguity of appearance«, in: Ders. (Hrsg.): *Aristotle on Logic and Nature*, Peeters, Leuven 2019 (b), S. 67-82. Vgl. weiterhin für das Verhältnis von Streben und Intentionalität bei Aristoteles Tomás Calvo Martínez: »Ὀρεξις and Intention«, in: Jan-Ivar Lindén (Hrsg.): *Aristotle on Logic and Nature*, Peeters, Leuven 2019, S. 31-43.

⁴⁴⁴ Denken ist für Aristoteles nicht ohne *phantasia* möglich und dergestalt somatisch fundiert: »Am ehesten scheint noch das Denken (der Seele) eigentümlich zu sein; wenn aber auch dies eine Art Vorstellung oder nicht ohne Vorstellung ist, so könnte auch dies nicht ohne Körper sein.« *DA*, 403a8-11, S. 9.

⁴⁴⁵ Die Wahrnehmung hinterlässt bleibende Spuren in der *phantasia*: »Nun kann man die Frage aufwerfen, wie denn Gedächtnis in Bezug auf etwas, das nicht gegenwärtig ist, möglich ist: Der Eindruck ist vorhanden, aber das Objekt ist nicht vorhanden? Man muß dieses Phänomen, das durch die Wahrnehmung in der Seele und in dem Teil des Körpers hervorgerufen wird, der die Seele in sich trägt, klarerweise als eine Art Bild verstehen: Unter Gedächtnis verstehe ich, daß man dieses Bild besitzt. Denn die mit der Wahrnehmung auftretende Bewegung läßt gleichsam einen Abdruck des Wahrnehmungsbildes zurück, wie wenn man mit einem Ring siegelt.« *De mem.*, 450a26-32, S. 89-90.

grellen Lichts oder eines übermäßig lauten Geräuschs niemals dazu führen können, dass eine tatsächliche Blendung oder ein Hörsturz erlitten wird, was selbst dann gilt, wenn eine solche Vorstellung durchaus ein unangenehmes, ja, bisweilen schmerzhaftes Gefühl hervorzurufen vermag, welches durchaus in eine körperliche Dimension ausgreift. Vorstellungen, wie sie etwa in der Erinnerung aufkommen, sind aber nicht allein mit solch einer Intensitätsalterität verbunden, auch lässt sich bei ihnen noch etwas weiteres feststellen, was sie trotz der für sie wesentlichen Abhängigkeit von Wahrnehmungen grundlegend von diesen unterscheidet:

Denn Sicherinnern bedeutet, daß eine Fähigkeit vorhanden ist, die eine Bewegung in Gang setzt, und zwar, wie gesagt, eine Bewegung aus der eigenen Person heraus und aus den eigenen Bewegungsmöglichkeiten.⁴⁴⁶

Während hinsichtlich der Wahrnehmung davon auszugehen ist, dass sie sich einem willentlichen Einfluss entzieht – man kann sich nicht einfach dazu entscheiden, nicht wahrzunehmen, insofern man als Lebewesen den Wahrnehmungseindrücken responsiv *ausgesetzt* ist –, kann für die *phantasia* festgehalten werden, dass es in ihr – wenn auch nicht prinzipiell und ausnahmslos – einen höheren Grad an Selbstveranlassung auf Seiten des sich etwas vorstellenden Lebewesens gibt. So ist man in der Erinnerung dazu in der Lage, vergangene Wahrnehmungseindrücke gezielt aufkommen zu lassen, wodurch sich eine gewisse Autarkie gegenüber der *aisthēsis* einstellt, die in der wirklichen Wahrnehmung keinesfalls möglich ist.⁴⁴⁷ In der *phantasia* besitzt man einstmals Wahrgenommenes wie ein Bild, welches man, wenn es beliebt, hervorholen, aber auch wieder verstauen kann. Insofern ermöglicht die Vorstellung eine Art Domestizierung der Wahrnehmung, was zu dem Schluss führt, dass die *asthetische* Abhängigkeit der *phantasia* zugleich ein Moment von *Freiheit* impliziert, was wiederum mit deren Mangel an Materialität in einem Zusammenhang steht. Man ist in der *phantasia* freier gegenüber den *phantasmata* als in der *aisthēsis* gegenüber den *aisthēmata*, da man von ersteren in somatischer Hinsicht niemals so betroffen sein kann, wie dies von letzteren notwendigerweise gilt.

Gleich der Erinnerung ist auch der Traum mit dem mentalen Erhaltungsprinzip von Wahrnehmungseindrücken verschränkt. Allerdings lässt sich anhand des Traums ein weiterer Aspekt der *phantasia* schärfer in den Blick nehmen, der hier als

⁴⁴⁶ *De mem.*, 452a.10-13, S. 95.

⁴⁴⁷ Es ist hier freilich zu vermerken, dass Erinnerungen häufig auch ungewollt aufkommen und sich einem willentlichen Einfluss weitestgehend entziehen können. Dies spricht jedoch nicht gegen die hier getroffene Bemerkung.

Verselbstständigungs- und Kombinationsprinzip gefasst werden soll. Für die Vorstellungsbilder des Traumes gilt: Gleichwohl sie von Wahrnehmungen herrühren, lösen sie sich zugleich von diesen ab. Während des Träumens neigen die gespeicherten *aisthēmata* dazu, als *phantasmata* ihre Stabilität einzubüßen sowie fragmentarisiert zu werden und dabei in neuen Konstellationen und Collagen in Erscheinung zu treten. Sie gleichen Wirbeln in einem Strom, die sich an Hindernissen brechen, dabei spontan zu neuen Formationen finden und sich wieder auflösen, nur um in neuen Figuren wieder aufzugehen, die für den Träumer unvorhersehbar und unstetig bleiben. Das Wasser wird dabei dergestalt aufgewühlt, dass keine klaren, eindeutigen Bilder auf dessen Oberfläche auszumachen sind.⁴⁴⁸ Der Traum ist folglich unruhiger, ungebändigter als jene Bilder, die im Wachzustand die Vorstellung bevölkert. Aristoteles führt hinsichtlich dieses Rekombinations- und Unruheprinzips der Traumbilder zwar lediglich »Melancholiker[n], Fieberkranke[n] oder Betrunkene[n]«⁴⁴⁹ an, jedoch ist es evident, dass die Emanzipation des Traumes von ihrem wahrnehmungsmäßigen Ursprung ein allgemeines Phänomen darstellt, welches nicht zwingend einen pathologischen Zug aufweisen muss. Träume setzen sich oftmals aus »verschwommene[n], absonderliche[n] Bilder[n] [zusammen], die Träume sind unzusammenhängend«.⁴⁵⁰ Die Grundlage selbst der bizarrsten Traumbilder bleibt zwar die Wahrnehmung, nur verändert sich diese in der Seele dergestalt, dass diese *phantasmata* »rasch sich wandelnden Wolkengestalten«⁴⁵¹ gleichen und man in ihnen vermeint, »einmal Menschen, einmal Kentauren«⁴⁵² zu sehen. Obwohl Träume in der Regel also ihre Verwandtschaft zu Wahrgenommenem nicht verbergen können, weichen sie oftmals eklatant und teils auf fantastische Weise hiervon ab, was anhand der *Veränderungs-, Fragmentierungs-, Kombinations- und Collagierdynamiken* geträumter *phantasmata* ersichtlich wird. In dieser Beziehung ähneln sie mehr sich im Fluss befindlicher Sinnesfragmente, die

⁴⁴⁸ Aristoteles schreibt über den Vergleich zwischen dem Traum und den Wasserwirbeln: »Man muß sich klarmachen, daß jede Bewegung fortdauert, in gleicher Weise wie die kleinen Wirbel in Flüssen, die sich einmal gleichförmig wiederholen, dann wieder durch ein entgegenstehendes Hindernis ihre ursprüngliche Form verlieren und eine andere annehmen. [...] Es ist also wie mit dem Wasser: Wenn man es heftig aufwühlt, erscheint mitunter gar kein Bild, mitunter nur ein ganz verzerrtes, das den betreffenden Gegenstand in völlig veränderter Form zeigt; wenn es sich wieder in Ruhe befindet, erscheinen reine und klare Bilder.« *De insomn.*, 461a8-17, S. 124-125.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 461a23-24, S. 125.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 461a22-23.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 461b20, S. 126.

⁴⁵² *Ibid.*, 461b21.

sich immer wieder neu zusammensetzen und wieder voneinander lösen, als dass sie bloße Abbilder einer spezifischen, früheren Wahrnehmung darstellen würden.

Phantasia ist freilich nicht allein für die Erinnerung und den Traum von zentraler Bedeutung, sie greift auch dort in die Dynamik der Lebewesen ein, wo deren Bewegungsfähigkeit mit im Spiel ist. Lebewesen besitzen »nämlich Wahrnehmung und Ortsbewegung; wenn aber Wahrnehmung, dann auch Vorstellung und Strebung. Denn wo es Wahrnehmung gibt, dort gibt es auch Schmerz und Lust. Und wo es diese gibt, gibt es notwendig auch Begierde.«⁴⁵³ Da nun die *phantasmata* »bleiben und den Wahrnehmungen gleichen, handeln die Lebewesen vielfach nach ihnen; die einen, weil sie keine Vernunft haben, wie die Tiere, die anderen, weil ihre Vernunft zuweilen durch Leidenschaft oder Krankheiten oder Schlaf verdeckt wird, wie die Menschen.«⁴⁵⁴ Aristoteles zieht folglich die Verbindung zwischen Streben und Vorstellen über deren jeweilige *asthetische* Bedingtheit. Diese Verbindung ist essentiell, und sie bringt einen weiteren zentralen Aspekt der *phantasia* zum Vorschein: Sofern nämlich die *phantasia* Wahrnehmungseindrücke über deren wirkliches Bestehen hinaus erhält, ermöglicht sie ein *aesthetisch* begründetes Streben auch dann, wenn der für solch ein Streben obligatorische Sinneseindruck aktuell nicht präsent ist. In diesem Sinne generiert *phantasia* eine für das Streben nötige *identifikatorische Stabilität* im Fluss der vielzähligen, sich wandelnden, versiegenden und aufkommenden Wahrnehmungseindrücke, wodurch garantiert ist, dass die intentionale Gerichtetheit einer *orektischen* Bewegung für die Dauer des Strebens konsistent bleibt.⁴⁵⁵ Die *Stabilisierungstendenz* der *phantasia* erweist sich dahingehend auch als ein *Vermittlungsprinzip*, welches es Lebewesen ermöglicht, sich sinnvoll und zielgerichtet in einer Welt zu bewegen, die für sie sowohl *treptisch* wie auch *aesthetisch* relevant ist. Mittels der Vorstellung *halten* sie an dem für sie Bedeutsamen *fest* und können es auch dann verfolgen oder meiden, wenn es ihnen aktuell nicht sinnlich gegeben ist.⁴⁵⁶

⁴⁵³ DA, 413b21-25, S. 77.

⁴⁵⁴ Ibid., 429a5-8, S. 177.

⁴⁵⁵ Für das Verhältnis zwischen *orexis* und *phantasia* in Hinblick auf Intentionalität vgl. insbesondere Lindén, 2019 (b), S. 73-74. Über die vermittelnde und damit für das Streben zentrale Funktion der *phantasia* bemerkt Lindén: »An animal has to cope with things, quite different things, which are there and trigger reactions in the experience. All these things are certainly not desired ones, but they appear for an animal with plenty of desires. The phantasm is the mediating function, which gives a relatively stable content to the sensual presence of dematerialized forms of things on the one hand and the psychic direction of the perceiving animal on the other hand.« Ibid., S. 77.

⁴⁵⁶ Vgl. *ibid.*

Mit diesen Bemerkungen ist jedoch nur die erste Hälfte der *orektischen* Relevanz offengelegt, die sich der *phantasia* zuschreiben lässt. Denn neben dem alogischen und primär *aisthetisch* fundierten Streben, welches von Aristoteles als *epithymia*, d. i. Begierde, bestimmt wird, lässt sich ebenfalls eine *noetische* Form der *orexis* ausmachen. Bekanntlich bestimmt Aristoteles dieses Streben als Wunsch, *boulēsis*, der wiederum eng mit dem Vorgang der Überlegung, *bouleusis*, verzahnt ist:

Die wahrnehmungsmäßige Vorstellung kommt, wie gesagt, auch bei den anderen Lebewesen vor, die beratungsmäßige (>phantasia bouleutikē<) dagegen bei denjenigen, die vernünftig sind. Denn (sich zu fragen), ob man dieses oder jenes tun soll, ist bereits eine Leistung der Überlegung. Und es ist notwendig, dass sie mit einem misst; Sie sucht nämlich das Größere. Folglich ist sie fähig, aus mehreren Vorstellungsgehalten einen zu machen.⁴⁵⁷

Wer nun praktische Möglichkeiten gegeneinander abwägt, sie vor dem inneren Auge parallel betrachtet und vergleicht, um so zu einer Entscheidung darüber zu gelangen, welches Überlegte und für besser Befundene verwirklicht werden sollte, der *hält* zunächst *inne*, bevor er handelt. Die wesentliche Funktion der *phantasia bouleutikē* besteht folglich darin, dass man sich tatsächlich, in einem wortwörtlich temporalen Sinn, etwas *vor-stellt* – nämlich bevor es geschieht –, um in dieser Vorstellung den Möglichkeitsspielraum praktisch-bewegungsmäßiger Abläufe sowie der hiermit verbundenen Konsequenzen mittels eines *phantasma* vorwegzunehmen, um im Zuge dieser Vorwegnahme ein *noetisch* fundiertes Urteil über das Vorgestellte fällen zu können. So ermöglicht die *phantasia* eine Art Prognosebild hinsichtlich derjenigen Entscheidungen, Handlungen und Ziele, die bevorstehen und die man zu realisieren oder zu meiden wünscht. Darin unterscheidet sich das vernünftige Streben eklatant von dessen unvernünftigem Pendant. Während dieses nämlich rein *aisthetisch* fundiert ist und auf Grundlage einer Dynamik zwischen *aisthetischen* Reizen und entsprechender *somatischer* Responsivität praktische Handlungs- und Bewegungsvollzüge unmittelbar hervorruft, ist für das überlegte Streben ein Abstandnehmen im Sinne eines *Innehaltens* und *Pausierens* geradezu konstitutiv. Damit ist freilich die Verbindung zwischen der *phantasia* einerseits und dem Denken andererseits etabliert, und

⁴⁵⁷ DA, 434a6-9, S. 209. Offensichtlich scheint im Kontext dieser Passage die Vorstellung eine synthetisierende Funktion zu haben, insofern sie Wünschenswertes in eine Relation zueinander setzt und dergestalt den Boden für eine Entscheidungs- oder Meinungsbildung bereitstellt. In NE III.5 analysiert Aristoteles ebenfalls die Überlegung, wobei er ihre Funktion jedoch anders gewichtet. Während in DA III.11 *bouleusis* einer Art Gegenüberstellung mehrerer Optionen gleicht, weist ihr Aristoteles in NE III.5 die Funktion zu, die praktischen Schritte zu ergründen, die zum Erreichen des Gewünschten führen. Dieser Unterschied ist allerdings für das hier dargelegte Argument vernachlässigbar. Vgl. NE, 1112a30-113a14, S. 104-106.

Aristoteles zieht in diesem Zusammenhang sogar den Schluss, dass ein Denken ohne Vorstellung überhaupt nicht möglich ist.⁴⁵⁸

Demnach ist *phantasia* gleichermaßen von zentraler Bedeutung hinsichtlich einer *aisthetischen* wie auch einer *noetisch-praktischen* Einbettung von Lebewesen in deren Umwelt. Ihre Relevanz kommt allerdings auch und gerade in der theoretischen Dimension des Denkens zum Vorschein:

Es ist unmöglich zu denken ohne ein Vorstellungsbild. Denn beim Denken tritt dasselbe Phänomen auf wie bei einem geometrischen Beweis. Auch hier zeichnen wir ein Dreieck von einer bestimmten Größe, obwohl wir mit der bestimmten Größe des Dreiecks uns nicht zu schaffen zu machen brauchen. Ebenso ist es beim Denken: Man stellt sich eine bestimmte Größe vor Augen, auch wenn man an die Größe gar nicht denkt, die bestimmte Größe spielt für das Denken gar keine Rolle. Spielt die Größe, aber eine unbestimmte, für das Objekt des Denkens eine Rolle, dann stellt man sich eine bestimmte Größe vor Augen, und nur die Größe spielt für das Denken eine Rolle.⁴⁵⁹

Das Entscheidende dieses Vergleiches liegt in der Bedeutung der *relativen Unbestimmtheit* respektive *Ungenauigkeit* der *phantasmata*.⁴⁶⁰ Bestimmtheit ist für das Verständnis oder die Beweisführung eines Prinzips geradezu sekundär. Deswegen greift auch Aristoteles' Vergleich des Verhältnisses von *phantasia* und *noēsis* mit einer Kreiszeichnung.

⁴⁵⁸ Vgl. hierzu: »Der zum Denken fähigen Seele kommen die Vorstellungsgehalte wie Wahrnehmungsgehalte zu; und wann immer es gut oder schlecht ist, bejaht oder verneint sie und meidet oder verfolgt. Deswegen denkt die Seele nie ohne Vorstellungsgehalt.« DA, 431a14-17, S. 191. Aristoteles erwähnt ebenfalls in *De motu animalium* den fundamentalen Zusammenhang zwischen Denken, Streben, Wahrnehmen und Vorstellen: »Now we see that the movers of the animal are reasoning and *phantasia* and choice and wish and appetite. And all of these can be reduced to thought and desire. For both *phantasia* and sense-perception hold the same place as thought, since all are concerned with making distinctions [...].« Aristoteles: *De Motu Animalium*, in: Martha C. Nussbaum: *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, 700b15-20, S. 38. Im Folgenden zitiert als *De motu anim.*, Abschnitt, Seite.

⁴⁵⁹ *De mem.*, 450a1-4, S. 88. Wie Dorothea Frede bezüglich der Visualisierung des Denkens herausstellt, denkt man etwa einen Kreis nicht exklusiv als mathematische Definition: *Menge aller derjenigen Punkte auf einer Ebene, die exakt den gleichen Abstand zu einem Punkt derselben Ebene besitzen*, sondern stellt sich diesen eben bildlich vor, hat also das *Bild* eines Kreises vor dem inneren Auge. Frede parallelisiert diese Einschätzung von Aristoteles mit einer Passage aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in der es heißt, dass »wir uns keine Linie denken (können), ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkt drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen [...] Acht haben.« (B 154) Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1998, S. 195. Es scheint, wie Frede bilanziert, »that Aristotle, like Kant, wants to say that we cannot think of a line without drawing one in our mind. Even when he denies the identity of the objects of thought and the objects of imagination (432a12-14), he still insists that whenever we think of the form of something we have something like a Gestalt of it in mind.« Frede, 1992, S. 290. Vgl. ebenfalls *ibid.*, S. 291; sowie Charlotta Weigelt: »The soul is in a way all things: Aristotle and Internalist Conceptions of Intentionality«, in: Jan-Ivar Lindén (Hrsg.): *Aristotle on Logic and Nature*, Peeters, Leuven 2019, S. 59.

⁴⁶⁰ Frede macht auf diesen Punkt aufmerksam: »*Phantasmata* are often depicted as inaccurate impressions. And sometimes that is all there is to them. But it is that less detailed but more general picture that we need for our generalizations; the disadvantage of inaccuracy turns then into an advantage.« Frede, 1992, S. 291.

Denn ein und dasselbe Prinzip lassen sich auf einer Tafel mittels eines relativ großen, aber auch auf dem Papier mittels eines entsprechend kleineren Kreises darlegen, und oft ist es sogar irrelevant, wenn der Kreis freihändig, d. h. aller Wahrscheinlichkeit nach ungleichmäßig gezeichnet ist und unter streng geometrischen Gesichtspunkten gar keinen Kreis darstellt. Das Denken eines Kreises sowie das *noetisch-theoretische* Operieren mit ihm kann man sich dahingehend in Analogie zu der *relativen Unbestimmtheit* eines gezeichneten Kreises vorstellen, von dessen bestimmter Größe man *abstrahiert*, sobald man mit ihm etwas Allgemeines demonstrieren möchte. Diese Unbestimmtheit, die unter anderen Gesichtspunkten für Mangelhaftigkeit stehen kann, stellt im Rahmen des auf Erkenntnis ausgerichteten Denkens jedoch die *noetische* Kompetenz der *phantasia* geradezu heraus. Die relative Ungenauigkeit der *phantasia*, die sie zweifelsohne gegenüber der Wahrnehmung für Fehler und Täuschungen anfälliger macht, ist folglich nicht einfach nur privativ, sondern zugleich Ausdruck eines genuinen Vorteils, der insbesondere in einem Denken voll und ganz zum Tragen kommt, welches das Allgemeine und die hiermit verschränkten Prinzipien ansteuert.

Dieser Gedanke schließt freilich an die im Vorgängerkapitel diskutierte Paradoxie an, der zufolge das Allgemeine sich genau dann schärfer fassen lässt, sobald die Details verblassen oder ineinander übergehen. Wer sich etwa eine vertraute Person vorstellt, wird in der Regel feststellen müssen, dass das hierbei erscheinende Bild vage ist und sich die Details fast permanent ändern: Alter, Gesichtsausdruck, Kleidung, Gestik, Mimik, die Sprechweise und vieles mehr sind in einem steten Fluss begriffen, blenden sich übereinander und beginnen zu verschwimmen. Dies ist jedoch keineswegs problematisch, insofern sich gerade aufgrund der diagnostizierten Vagheit die Distinkte dieser Person umso besser abzeichnet – etwa die Kontur des Gesichts, die Stellung der Augen etc., die trotz des kontinuierlichen Wandels der einzelnen Details distinkt bleiben und insofern auf die Identität der Person im Wandel der Vorstellungsbilder Rückschlüsse zulassen. Noch grundlegender kann dieser Amalgamierungsprozess gefasst werden, wenn man anhand der Vorstellung einzelner Personen auf die allgemeinen körperlichen Merkmale eines Menschen schließen möchte: Trotz der schier unendlichen Vielzahl an Details, die Menschen aufweisen können und aufgrund derer sie sich klar und deutlich voneinander abheben, bleiben die allgemeinen Merkmale wie Torso, Beine, die dem Stand und der Fortbewegung dienen, Arme mitsamt Händen, der Kopf, die aufrechte Statur, eine gewisse Weise, wie sich dieser Körper bewegen kann etc. bestehen, und sie treten viel deutlicher in der *phantasia* als in der

aisthēsis in Erscheinung, eben weil die Vorstellung vager und tendenziell unbestimmter ist als die Wahrnehmung, wodurch gerade das Wesentliche besser festgehalten wird.

Alle *phantasmatisch* gegebenen Charakteristika leiten sich von einzelnen Wahrnehmungen ab, die man im Falle etwa des menschlichen Körpers in einer unüberschaubaren Summe gemacht hat – sie stellen auf gewisse Weise Destillate dar, über welche man in der *phantasia*, dies ist ihr weiterer Vorzug, relativ frei verfügen, die man hervorholen, betrachten, entkontextualisieren, fragmentarisieren, rekombinieren sowie neu anordnen kann. Wenn nun Aristoteles, wie es zu Beginn der *Metaphysik* geschieht, davon spricht, dass der Mensch seine Wahrnehmung und insbesondere den Sehsinn liebt und Freude an ihm hat, da dieser die meisten Erkenntnisse vermittelt und Unterschiede offenbart, so ist dabei immer auch die Funktion der *phantasia* mit im Spiel, insofern sie das Erkenntnis- und Differenzierungsvermögen der *aisthēsis* in eine höhere Dimension überführt, die die Wahrnehmung allein nicht erreichen kann. Denn die »Wahrnehmung (ist) immer gegenwärtig, Vorstellung aber nicht.«⁴⁶¹ D. h., dass die Erkenntnisse und Unterschiede, die mittels der Wahrnehmung aufgedeckt werden, auch dann Bestand haben, d. h. *phantasmatisch* »wahrgenommen« werden können, wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind. Solch eine Freiheit in der Betrachtung ist demzufolge auf *phantasia* angewiesen, und es zeigt sich nun in vollem Umfange, dass der Begriff der Vorstellung, dem ein neuzeitlich-aktiver und zukunftsprojizierender Zug innewohnt, den eigentlichen Bedeutungskern der *phantasia* nicht vollumfänglich trifft, da sie immer auch ein Moment vergegenwärtigenden *Nach-Sinnens* mit umschließt.⁴⁶² Im selben Zuge, in dem sie sich von der Wahrnehmung ableitet, bekommt sie diese in den Griff, wodurch *noetisch-theoretische* Prozesse überhaupt erst auf mentale Bilder zurückgreifen können, um mit diesen relativ frei zu operieren. Dieses freie Nachsinnen über das Wahrgenommene impliziert zugleich einen kontemplativen Moment: »Bei der Vorstellung dagegen verhalten wir uns so, wie wenn wir das Schreckliche oder Ermutigende in einer Zeichnung betrachten.«⁴⁶³ Allein in der *phantasia* ist eine Distanz zum Sinnespathos möglich, ohne das Sinnliche dabei aufzugeben und sich

⁴⁶¹ *DA*, 428a9, S. 171.

⁴⁶² Was auch dann der Fall ist, wenn in der Überlegung etwas *vor-gestellt* wird, insofern diese vorwärtsgerichtete Prognose durch *phantasmata* belebt wird, die sich aus einem sinnlichen Nachklang, einem *Nachsinnen* speisen.

⁴⁶³ *Ibid.*, 427b23-25, S. 169. Vgl. zu diesem Punkt auch Lindén: »One could perhaps say that precisely this tension between a potentially inciting and only contemplating tendency is essential to the mediating function of the *phantasia*. This is exactly what allows the *phantasmata* to become important in human action as steering imagelike contents, permitting an initiative in natural processes.« Lindén, 2019 (b), S. 79.

von ihm vollkommen zu lösen. Ihr Zugriff auf das Sinnliche ist zudem weitestgehend autark und selbstveranlasst, womit sich die Bedeutung des Nachsinnens als distinktes und gleichermaßen obligatorisches Moment der *scholē* entfaltet. Allein weil der Mensch *phantasia* als zwischen Denken und Wahrnehmen vermittelnde Instanz besitzt, ist er dazu in der Lage, darüber nachzusinnen, was er wahrnimmt. *Scholē* als Wirklichkeit dieses Nachsinnens erweist sich dahingehend als ein grundlegendes Phänomen der Seele.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Damit erschließt sich der Sinn der zu Beginn des Kapitels zitierten Passage aus der *Politik*: »[...] die Natur (sucht) selber nicht nur [...], richtig tätig (>scholia<) zu sein, sondern sich auch in würdiger Weise der Muße (>scholē<) zu erfreuen – dies ist das eine Grundprinzip (>archē<) von allem, und wir wollen dies hier wiederholen. Nun sind zwar beide unerlässlich, Muße ist aber dem Tätigsein vorzuziehen und ist sein Zweck; daher muß man untersuchen, womit man sich während der Muße beschäftigen soll.« *Pol.*, 1337b30-35, S. 300.

IV.2 DIE GESCHICHTLICHKEIT DER MUßE

Dass Menschen nach *scholē* streben, stellt ein wesentliches Grundprinzip ihrer *psychē* dar, insofern deren spezifische Konstitution das Vermögen des *Nachsinnens* immer schon impliziert. Solch ein Verständnis der Seele ist folgenreich; wenn nämlich »die Natur selber nicht nur sucht, richtig tätig (>ascholia<) zu sein, sondern sich auch in würdiger Weise der Muße (>scholē<) zu erfreuen«⁴⁶⁵, greift der Vollzug dieses Strebens immer auch in eine geschichtliche Dimension aus: *Scholē* wird dergestalt zu einem Faktor der Geschichte erhoben, und es wird im Folgenden zu zeigen sein, wie sich diese *Geschichtlichkeit der Muße* innerhalb des aristotelischen Denkens ausdifferenziert.

Ein wesentlicher Gedanke des Aristoteles ist es, davon auszugehen, dass Kultur, wie sie sich etwa in der Geschichte oder der Politik konkretisiert, keinesfalls der Natur entgegengesetzt ist, sondern dass jene notwendigerweise aus dieser resultiert. Dieses Motiv wird in der *Politik* ausformuliert:

Daraus geht nun klar hervor, daß der Staat zu den Dingen zu zählen ist, die von Natur sind, und daß der Mensch von Natur ein Lebewesen ist, das zum staatlichen Verband gehört, und daß derjenige, der aufgrund seiner Natur, und nicht durch eine Schicksalsfügung, außerhalb des staatlichen Verbandes steht, entweder minderwertig – oder übermenschlich – ist [...].⁴⁶⁶

Es ist freilich nicht selbstevident, von einer derartigen, naturgemäßen teleologischen und dahingehend unhintergehbaren Organisation des menschlichen Lebens auszugehen, die immer schon die (politische) Gemeinschaft zu ihrem Zweck hat. Um die avisierte Natürlichkeit des politisch-gesellschaftlichen Strebens in Gänze zu begreifen, muss jedoch gerade die zweite Hälfte der menschlichen Wesensbestimmung mitberücksichtigt werden. Der Mensch ist nämlich nicht ausschließlich *zōon politikon*, sondern sein politisches Wesen bestimmt sich wiederum durch die Eigenart seiner *psychē*, der neben dem Ernährungs- und Wahrnehmungsvermögen auch das Denken und damit der *logos* zugehört: »Nun hat

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ Ibid., 1253a1-5, S. 6. Ein Wesen, welches in einem absoluten Sinne autark konstituiert wäre, sodass es von Natur aus keiner Gemeinschaft bedürfte, wäre »entweder Tier (>thērion<) oder Gott.« Ibid., 1253a28, S. 7. Der Ausdruck *thērion* ist mehr im Sinne einer wilden Bestie zu verstehen und dahingehend dem Begriff *zōon*, der auch auf Tiere – wie etwa den in Völkern lebenden Bienen – angewendet werden kann, radikal entgegengesetzt. Vgl. hierzu Franz Susemihl und Wolfgang Kullmann: »Anmerkungen«, in: Aristoteles: *Politik*, hrsg. v. Ursula Wolf, 2009, S. 360.

der Mensch als einziges Lebewesen Sprache (>zōon logon echon<).⁴⁶⁷ Im Gegensatz zu Tieren verfügt der Mensch über das Vermögen des Denkens und der Sprache, was es ihm erlaubt, sich mit anderen darüber zu verständigen, *wie* er leben möchte. Dieser Verständigung geht jedoch ein reflexives Moment voraus:

[...] die Sprache dient aber dazu, das Nützliche und Schädliche, und daher auch das Gerechte und Ungerechte, darzulegen. Denn dies ist den Menschen gegenüber den anderen Lebewesen eigentümlich, allein ein Empfinden (>aisthēsin echein<) für Gut und Schlecht, Gerech und Ungerech und anderes zu haben. Die Gemeinschaft in diesen Dingen begründet aber Haushalt und Staatsverband.⁴⁶⁸

Bevor Menschen miteinander darüber sprechen können, welche Prinzipien die Basis ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens bilden (sollen), müssen sie bereits einen ersten, und sei es noch so rudimentären »Sinn«⁴⁶⁹, eine »Ahnung«⁴⁷⁰ für diese Prinzipien besitzen. Dass Aristoteles in diesem Zusammenhang auf *aisthēsis* verweist, anhand derer sich solch ein Verständnis für das Gerechte und Ungerechte, für das Gute und Schlechte herausbildet, kann vor dem Hintergrund des vorherigen Kapitels nicht wirklich verwundern. Erst im Zuge eines steten *Nachsinnens* über vielfältige menschliche Verhaltensweisen schält sich *peu á peu* ein erstes vorläufiges Verständnis darüber heraus, was Gerechtigkeit bzw. gerechtes Verhalten ist und wie sich dieses weiterhin auf Menschen und deren Miteinandersein auswirkt. Solch eine Reflektion bzw. Reflektiertheit stellt die Grundlage für einen gesellschaftlich-politischen Diskurs dar, aus dem eine Sozietät hervorgehen kann. Die beiden Bestimmungen des Menschen als politisches und sprachlich-denkendes Wesen sind demzufolge eng miteinander verschränkt und erstere stellt eine direkte Konsequenz letzterer dar. Dabei gilt es jedoch zu berücksichtigen, dass dieses Ineinandergreifen von Gesellschaftlichkeit, Denken und Sprache auf dem basalen Vermögen beruht, über *aisthēmata* im Sinne erlebter Erfahrungen nachzudenken, d. h.: sie mittels *phantasia* denkend zu generalisieren, miteinander zu vergleichen, Schlussfolgerungen aus ihnen zu ziehen und darüber *nachzusinnen*, worin deren Gemeinsames besteht. Dieses Nachsinnen

⁴⁶⁷ *Pol.*, 1253a9, S. 7.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 1253a15-18, S. 6. Welsch unterstreicht den Umstand, dass Aristoteles hier mit dem Begriff *aisthēsin echein* die Wahrnehmung mit dem ins Spiel bringt, wenn es um die erste Klärung der auf das Zusammenleben abzielenden ethischen Prinzipien geht. Vgl. Welsch, 2012, S. 316. Zur politischen Bestimmung des Menschen bei Aristoteles vgl. auch Ottfried Höffe: »Aristoteles' Politische Anthropologie«, in: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001 (b), S. 21-35. Das Themenfeld wird ebenfalls in der *Nikomachischen Ethik* aufgegriffen. Vgl. hierfür Wolfgang Kullmann: »Theoretische und politische Lebensform«, in: Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, De Gruyter, Berlin 2010, S. 254-276.

⁴⁶⁹ *Pol.*, 1253a15-18, S. 6.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

wiederum stellt die erste und grundlegende Stufe der *scholē* dar, insofern bereits hier jenes Moment einer genuin menschlichen Autarkie aufscheint, das für die Muße konstitutiv ist. Folglich beginnt in genealogischer Hinsicht das aristotelische Gemeinwesen nicht mit dem *Diskurs*, sondern mit dem *Nachsinnen* über die Prinzipien des guten und schlechten, des gerechten und ungerechten Lebens, was ein Mindestmaß an *scholē*, an freiem Nachsinnen impliziert.

Die *Geschichtlichkeit der Muße* wird jedoch nicht allein an den neuralgischen Knotenpunkten der Geschichte evident, an denen sich Gesellschaften zu politischen Einheiten und in der Folge zu Zivilisationen formieren. Denn wie Aristoteles in Buch VII und VIII der *Politik* darlegt, vermag auch ein Staat, insofern er der menschlichen Natur entspringt, die Gewährleistung und Bereitstellung von Muße und Mußeräumen als sein oberstes Ziel zu setzen. Das individuelle Streben nach Muße wird dergestalt in eine gesellschaftlich-politische und damit geschichtliche Dimension überführt – die ideale *polis*⁴⁷¹, so entwirft es Aristoteles in seiner *Politik*, ist auf die Seele des Menschen ausgerichtet, insofern sie sich deren originären Zweck – das natürliche Streben nach sinnvoller Ausfüllung und Verwirklichung von *scholē* – zu eigen macht. Diese Aneignung ist jedoch nicht aufoktroziert, sondern geradezu eine Konsequenz der Natürlichkeit des Staates selbst, der aus der menschlichen *psychē* gleichsam hervorgeht. Muße wird auf diese Weise zu einem geheimen Zentrum, mithin zu dem Ziel der Geschichte, welches sich jedoch nicht permanent selbst aufhebt – wie dies in Pascals geschichtlicher Konzeption der Langeweile der Fall ist –, sondern tatsächlich Wirklichkeit werden kann. Die Verwirklichung von Muße kann dahingehend als Verwirklichung des Ziels der Geschichte gelesen werden, ohne diese freilich damit zu einem absoluten Ende zu bringen.

IV.2.a Mußeräume

Nach Aristoteles stellt der Staat ein Phänomen dar, das aus der seelischen Konstitution wie auch aus den Bedürfnissen des Menschen hervorgeht. Sein zentrales Wesensmerkmal besteht in seinem Autarkiebestreben, was von Aristoteles wiederum mit der Idee des

⁴⁷¹ Vgl. zur besten aller *poleis* Ada Neschke-Hentschke: »Die uneingeschränkte beste Polisordnung (VII-VIII)«, in: Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001, S. 169-186.

vollkommenen Lebens assoziiert wird.⁴⁷² Dieser Rahmen bleibt jedoch eigentümlich formlos, sofern nicht die Frage mitangesprochen ist, wie sich solch eine Autarkie genau fassen lässt. Eine mögliche Antwort, die Aristoteles in den Diskursen seiner Zeit vorfindet und die er auch in der *Politik* aufgreift, verbindet das menschliche Bemühen um Autarkie, wie es sich in einem Staatsgebilde verwirklicht, erstaunlicherweise mit der Muße, sodass es den Anschein hat, dass die Freiheit, die den Menschen umtreibt und die er zugleich anstrebt, eines geschützten Raumes bedürfe, in dem sie sich vollends entfalten und entwickeln kann. Autarkie, so das Zwischenfazit, ergibt sich nicht von selbst, sie bedarf vielmehr eines Raumes, und sofern sie nicht abstrakt bleiben soll, muss dieser Raum ein menschliches Maß besitzen, in welchem sich die Menschen mit ihren Bedürfnissen und gemäß ihrer seelischen Verfassung wiederfinden und -erkennen können. Ein solcher Raum ist nun der Raum der *scholē*, der, sofern man ihn im Prisma des Realpolitischen bricht, in territorial zu begreifenden Mußeräumen aufgeht. Sie zu eröffnen und zu erhalten kann als Aufgabe eines Staates gewertet werden, der sich am Ideal der menschlichen Autarkie orientiert. Eben diese Einsicht zählt für Aristoteles zum politischen Allgemeingut seiner Zeit:

Es herrscht darüber Einigkeit, daß in einem Staat, der sich einer guten politischen Ordnung erfreuen soll, die Bürger ein Leben der Muße, unbelastet von den Tätigkeiten, die der Sicherung der Lebensbedürfnisse dienen, leben müssen. Aber wie diese Muße gesichert werden kann, läßt sich nicht leicht herausfinden.⁴⁷³

Die Schwierigkeit hat sich damit allerdings nur verschoben, und die Frage, was Autarkie genau ist, wie sie sich erhalten und befördern lasse, tritt nunmehr im Gewand der Frage nach Muße erneut zutage, ohne dabei jedoch eine Antwort zu liefern, wie diese angepeilte *scholē* tatsächlich verwirklicht werden kann.

Eine erste Zusammenführung der beiden Kategorien von *Autarkie* und *Muße* vollzieht sich in der *Politik* über die ideale Beschaffenheit einer Landschaft sowie der Größe des Staates, der in ihr errichtet wird. Anhand der spezifischen, natürlichen Ausprägung eines Ortes entscheidet es sich, wie eine dort ansässige *polis* die Ideale von Autarkie und der Muße verwirklichen können. Diese Parallelisierung mag zunächst erstaunen, wird aber vor dem Hintergrund des Natur-Prinzips, welches im aristotelischen Denken fast

⁴⁷² Aristoteles akzentuiert diese Verbindung: »Ein staatlicher Verband ist aber die aus mehreren Dörfern gebildete vollendete Gemeinschaft, die die Grenze erreicht hat, bei der – wenn man so sagen darf – vollständige Autarkie besteht. Um des Überlebens willen ist er entstanden, er besteht aber um des vollkommenen Lebens willen.« *Pol.*, 1252b27-30, S. 5.

⁴⁷³ *Ibid.*, 1269a34-36, S. 63.

durchgängig zum Tragen kommt, nachvollziehbarer. Autarkie wie auch Muße werden von Aristoteles keinesfalls als Kategorien einer von der Natur entkoppelten Kulturtätigkeit angesehen, sondern von ihm eng mit der *physis* des Menschen und damit auch der Konstitution seiner Seele verbunden, was deren jeweilige Einbettung in die Natur erklärt. Ihre Zugehörigkeit zur Natur ist in diesem Fall wortwörtlich zu verstehen. Dementsprechend kommt Aristoteles, nachdem er sich in *Politik* VII.4 über die ideale Größe einer *polis* geäußert hat, auf die Beschaffenheit des Landes zu sprechen, auf welcher diese errichtet werden sollte, und recurriert hierbei auf das immanente Zusammenspiel von *chōra*, *autarkeia* und *scholē*, welches sich vor dem Hintergrund der Natur ereignet:

Ähnliches gilt auch für die Bedingungen des Landes. Zunächst zu seiner wünschenswerten Qualität: unzweifelhaft wird wohl jeder das Land preisen, das im größten Maße Autarkie besitzt – das muß ein Land sein, das alles hervorbringt; denn autark sein bedeutet, daß alles zur Verfügung steht und nichts fehlt. An Umfang und Ausdehnung (soll das Land) so groß (sein), daß seine Bewohner in Muße zugleich freigiebig (>eleutherios<) und mit maßvoller Selbstbeherrschung (>sōphrōn<) leben können.⁴⁷⁴

Vollkommene Autarkie wird dergestalt zunächst als ein Wesenszug der Natur, genauer, als das Charakteristikum einer spezifischen Natur im Sinne eines tatsächlichen Ortes begriffen. Ein solch optimaler Ort ist selbstgenügsam konstituiert, insofern er alles für das Leben Notwendige aus sich heraus bereitstellt. Ohne dies freilich an dieser Stelle auszuführen, ordnet Aristoteles dieser topographisch bedingten Autarkie Muße zu, die er weiterhin ausdifferenziert in eine *scholē* der Freiheit sowie in eine *scholē*, die das rechte Maß, die Selbstgenügsamkeit und Selbstbeherrschung zum Zentrum hat. In dieser Zusammenführung verbindet Aristoteles freilich die Wesenszüge bürgerlicher Tugend mit der spezifischen Beschaffenheit eines Ortes. Die Topographie eines Platzes, dies ist der durchaus realistische Ansatz dieser Überlegung, kann sich auf den Charakter von Menschen auswirken und sie in der Ausbildung ihrer bürgerlichen Tugenden fördern. Aristoteles reflektiert folglich den Umstand, dass der Ort, dass das Land und allgemein gesprochen der Raum einen nicht unwesentlichen Einfluss auf mögliche, positive wie negative Seinsweisen von Menschen besitzen können, womit in letzter Konsequenz die Muße zu einer Kategorie des Raumes erhoben wird, aus dem sie gleichsam mit hervorgeht.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Ibid., 1326b25-33, S. 265.

⁴⁷⁵ Über die zentrale Bedeutung von *Politik* VII.5 vgl. den Aufsatz von Eino Mikkola: »Schole« bei Aristoteles«, in: *Arctos, Acta Philologica Fennica – Philosophical Society of Finland*, Yliopistopaino Otava, Helsinki 1958, S. 71-72.

Diese räumliche Dimension der Muße kommt weiterhin im Zusammenhang städtebaulicher Überlegungen zum Vorschein. Denn nicht allein die topographische Lage kann der Verwirklichung von Muße förderlich sein oder aber entgegenstehen. Vielmehr zeigt es sich, dass auch die Stadtarchitektur einen ähnlichen Effekt bereithält, wodurch neben der Auswahl des Raumes auch dessen Gestaltung zu einem Faktor der *scholē* erhoben wird. Aristoteles erwähnt dies im Zusammenhang mit der Platzierung von Bauwerken, die eine sakrale wie auch eine politische Funktion besitzen: Das sind zum einen Tempel, die dem Gottesdienst geweiht sind, und zum anderen jener für die *polis* wichtige Ort, an dem sich die Inhaber politischer Ämter zu gemeinsamen repräsentativen Mahlzeiten zusammenfinden. Beide Funktionsorte sollten wiederum, so führt es Aristoteles aus, an einem zentralen Platz der *polis* lokalisiert sein:

Das könnte ein Ort sein, der für [die Platzierung] (den Erwerb) guter menschlicher Qualität in geeigneter Weise sichtbar herausgehoben und gegenüber den darumliegenden Stadtteilen stärker befestigt ist. Passend findet sich unterhalb eines solchen Platzes eine Marktanlage (>agora<), wie sie auch in Thessalien üblich ist, die man den freien (>eleutheros<) Markt nennt – das ist ein Markt, der von allen käuflichen Waren freigehalten werden muß und den kein Handwerker oder Ackerbauer betreten darf [...].⁴⁷⁶

Aristoteles empfiehlt zudem, den freien Markt ansprechend und anmutig zu gestalten und dort auch das Gymnasium zu errichten, sodass gewährleistet ist, dass die Bürger in unmittelbarer Nähe des politischen und sakralen Zentrums ihre Zeit verbringen. Diese Nähe wiederum besitzt freilich einen erzieherischen und ebenfalls auf die Bürgertugend gerichteten Hintersinn: »Unter den Augen der Amtsinhaber zu stehen flößt ja am ehesten wahres Schamgefühl und Furcht, wie sie Freie empfinden sollen, ein.«⁴⁷⁷ Diese Funktion unterscheidet die *Agora* wesentlich von den profanen Märkten, die Orte des Warenhandels, der Bürokratie und Verwaltung sind und die mit ihrem geschäftigen Treiben einen Gegenpol zu jenem freien Ort der Muße bilden.⁴⁷⁸ Die *Agora* entzieht sich praktisch-instrumentellen Zweckzusammenhängen und ist dahingehend auch räumlich von all jenen übrigen Orten abzugrenzen, die eine derartige Verwendungsform aufweisen. Ihre Autarkie ist in dieser Hinsicht als *Freiheit des Raumes* und *Freiheit des Zwecks* zu verstehen, weswegen man sie als eine Art *Mußeraum* begreifen kann:

⁴⁷⁶ *Pol.*, 1331a28-35, S. 279-280.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 1331a40-b1, S. 280.

⁴⁷⁸ Hierzu vermerkt Aristoteles: »Der Handelsmarkt muß aber von dem freien unterschieden und räumlich getrennt sein; er soll einen Platz einnehmen, zu dem alle vom Meer her eingeführten Güter und die Produkte des eigenen Landes leicht transportiert werden können.« *Ibid.*, 1331b1-4.

(Gebäude) für Behörden, die für Geschäftsverträge, Schriftsätze von Privatklagen, Vorladungen und andere ähnliche (Aufgaben der) Verwaltung, außerdem für die Marktaufsicht und die (Befugnisse des) sogenannten städtischen Ordnungsamts zuständig sind, sollen bei einem Markt und einem allgemein zugänglichen Versammlungsplatz errichtet sein – dies ist ein Platz in der Nähe des Handelsplatzes; denn wir legen fest, daß er Tätigkeiten (zur Befriedigung) notwendiger Bedürfnisse, während der höher gelegene Markt der Muße dienen muß (enscholazein).⁴⁷⁹

Auf der *Agora* verbringt der Bürger *scholē* – eine Seinsweise, die Aristoteles hier mit den Prinzipien der Freiheit, *eleutheria*, der Tugend, *aretē*, und des Ehrgefühls, *aidōs*, verbindet und die er weiterhin akzentuiert, indem er sie mit den Handwerkern, *banauos*, Bauern, *geōrgos*, sowie den alltäglichen Bedürfnissen, *anagkaia*, kontrastiert.⁴⁸⁰ Im Mußeraum des *freien Marktes* verräumlicht sich auf performative Weise jenes Streben nach Autarkie, das für den Staat konstitutiv ist. Indem die Bürger dort ihre *scholē* verbringen, verwirklichen sie gleichsam das Ideal der *polis*, sodass es den Anschein hat, dass sich in der *Muße* eines jeden Einzelnen der ideale Staat als ein solcher vollendet. Mit anderen Worten: In der *scholē* des Bürgers realisiert sich die Freiheit des Staates, die zugleich die Freiheit des Einzelnen ist. So stellt die *agora* das räumliche Herzstück der *polis* dar – sie ist jener Autarkie gewidmet, die die Existenz des besten Staates rechtfertigt.

IV.2.b Mußerecht

Scholē stellt für Aristoteles ein Politikum dar, insofern sie die Freiheit des Individuums mit der Freiheit des Staates vermittelt. Was die Autarkie des Staates mit der Autarkie des Bürgers verbindet, ist hierbei erstaunlicherweise das Prinzip der Muße. Anhand der Funktionsweise der *Agora* wird dies annähernd ersichtlich. Denn Muße wird von Aristoteles in diesem dezidiert politischen Zusammenhang als *Exklusivitätsmoment* konzipiert. Es ist nicht einem jeden Einwohner der *polis* gestattet, ihren *Mußeraum* zu betreten und sich in ihm aufzuhalten, um *scholē* dort zu verwirklichen. Dieses Recht gebührt allein den Bürgern, die in diesem Zuge als die wahrhaft Autarken im Staat bestimmt werden.⁴⁸¹ In

⁴⁷⁹ Ibid., 1331b7-13.

⁴⁸⁰ Vgl. für die Darlegung dieser Verbindung Mikkola, 1958, S. 75.

⁴⁸¹ Der Rahmen des Bürgerstatus ist für Aristoteles überaus eng gesteckt und es wohnt ihm eine aristokratische Tendenz inne. Zunächst ist diesbezüglich festzustellen: Sklaven, Metöken, das sind Ansiedler, die im Staatsgebiet leben, sowie Fremde gelten in der aristotelischen Politik nicht als Bürger. Darüber hinaus ist zu vermerken: Bürger ist nur jener, der aktiv am Staatswesen partizipiert, d. h. politisch berät, juristisch richtet, Staatsgewalt ausübt sowie aktiv an der Regierung teilnimmt. Jedoch fügt Aristoteles an, dass es, je nach

Synthese bedeutet dies freilich, dass der Besitz von Muße, dass die Möglichkeit, sie zu verwirklichen, zufolge Aristoteles als ein wesentliches Kriterium für das Vorhandensein von Bürgerschaft dient. Allein wer Muße besitzt, gilt in dieser Hinsicht als vollwertiger Bürger einer ideal konzipierten *polis* – nur er besitzt ein Recht auf *scholē*.⁴⁸² Insofern ist auch jenes Exklusivitätsprinzip für das Mußerecht konstitutiv, welches die Organisation des idealen Staates auf grundlegende Weise strukturiert: Was den Staat bedingt und diesen mit hervorbringt – etwa die Bauern sowie die Sklaven, die mit ihrer Arbeit einen hierfür notwendigen Beitrag leisten –, stellt für Aristoteles nicht zwingend auch dessen Bestandteil dar; für eine solche Anteilnahme am Staat ist es essentiell, dass hier ein gemeinsames, bestimmtes Gut vorliegt, und eben dieses wird von ihm nicht allen Bevölkerungsschichten zugesprochen.⁴⁸³

Aristoteles differenziert folglich zwischen den Bedingungen eines Staates einerseits sowie den Teilen desselben andererseits und stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass erstere nicht zwingend zu letzteren gehören.⁴⁸⁴ Im weiteren Verlauf seiner Argumentation tritt freilich die realpolitische Tragweite dieser Überlegung zutage. Sie lautet, mit all den Implikationen, die diesem Satz zugrunde liegen: Der Staat konstituiert sich allein durch seine Bürger. Die Tatsache wiederum, dass eine bestimmte Sozial- und Berufsgruppe durch ihre Tätigkeit eine notwendige Voraussetzung für den Staat bildet – was etwa für Bauern, Handwerker und Sklaven gilt – rechtfertigt für Aristoteles keineswegs, dass sie

Staatsform, Schwankungen hinsichtlich der Bestimmung des Bürgers geben kann. So beschränkt etwa die Oligarchie im Gegensatz zur Demokratie den Bereich des Bürgertums stärker, gerade weil ihr Wesen auf die Herrschaft der Wenigen ausgerichtet ist. In einem jeden Fall darf aber der aristotelische Begriff des Bürgers nicht mit dessen neuzeitlich-modernen Pendant gleichgesetzt werden, in welchem der Bürger primär als Händler gefasst ist. Dies gilt es zu berücksichtigen, wenn im Zusammenhang mit der aristotelischen Politik vom Bürger, dem Bürgertum oder der Bürgerschaft gesprochen wird. Vgl. Otfried Höffe: »politês / (Staats-)Bürger«, in: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2005, S. 480-481. Vgl. ebenfalls Walter Schweidler: »Mensch – Staatsbürger – Sklave«, in: Barbara Zehnfpennig (Hrsg.): *Die »Politik« des Aristoteles*, Nomos, Baden-Baden 2012, S. 75-91.

⁴⁸² Dies wurde bereits von Mikkola herausgestellt. Vgl. Mikkola, S. 73. Vgl. ebenso Simon Varga: *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Musse*, De Gruyter, Boston/Berlin 2014, S. 120.

⁴⁸³ Ausführlich heißt dieses Prinzip: »Bei allem, was der Natur entsprechend zusammengesetzt ist, sind die Voraussetzungen, ohne die das Ganze nicht bestehen könnte, nicht Bestandteile des zusammengesetzten Ganzen. Genauso darf man offensichtlich auch bei einem Staat seine Bestandteile nicht mit den Vorbedingungen, die notwendigerweise erfüllt sein müssen, gleichsetzen, und dies gilt so auch bei jeder anderen Gemeinschaft, aus der eine Einheit der Art nach entsteht; denn deren Mitglieder müssen gemeinsam ein bestimmtes (Gut) von derselben Art besitzen, einerlei ob sie daran gleichen oder unterschiedlichen Anteil haben – dies könnte z. B. Nahrung, Größe des Grund und Bodens oder etwas anderes dieser Art sein.« *Pol.*, 1328a21-29, S. 270.

⁴⁸⁴ Vgl. hierzu Richard Kraut: *Aristotle. Politics. Books VII and VIII*, Clarendon Press, Oxford 1997, S. 98.

ihm in einem konstitutiven Sinne auch angehören und damit ebenfalls als Bürger gelten. Nach Aristoteles lässt sich vielmehr ein anderes Kriterium ausmachen:

Der Staat ist ja eine bestimmte Gemeinschaft von Gleichen, dessen Zweck das bestmögliche Leben ist. Glück ist aber das Beste, es ist Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit und ihr vollkommener Gebrauch.⁴⁸⁵

Bürger ist folglich jener, der infolge eines geteilten Zwecks mit dem Staat verbunden ist. Solch ein gemeinsamer Zweck des bestmöglichen Lebens und des Glücks, welches sich erst mit der Verwirklichung menschlicher Tugenden einstellt, macht aus Individuen Bürger und somit den Staat in seiner Ganzheit aus. Diese Aussage ist gewiss esoterisch zu verstehen. Sie zielt auf ein inneres Gut, auf ein Streben und ein Ziel ab, welches von Menschen verfolgt und realisiert werden kann. Hiervon ausgeschlossen sind jedoch die Feldarbeiter und Handwerker sowie die Sklaven. Eine derartige Exklusivität befremdet freilich, da sie zu implizieren scheint, dass diese gesellschaftlichen Gruppen die genannten Ziele nicht etablieren und verfolgen könnten, und in gewisser Weise ist es genau dies, was Aristoteles zu sagen beabsichtigt. Jedoch ist die vorgebrachte Begründung überraschend. Denn solch ein Unvermögen liegt in der Tatsache begründet, dass ihnen infolge ihrer Stellung und Tätigkeit schlichtweg *scholē* fehlt, um jene Tugenden zu etablieren, derer es bedürfte, um die menschliche Vorzüglichkeit in einem vollkommenen Gebrauch zu realisieren:

Da wir hier aber die beste Verfassung untersuchen – das ist die Verfassung, unter der der Staat im höchsten Grade glücklich sein kann – und da es Glück, wie wir zuvor gesagt haben, ohne gute menschliche Qualität nicht geben kann, ist doch die Folgerung offensichtlich: in dem Staat, der sich der besten politischen Verhältnisse erfreut und der Männer besitzt, die schlechthin, und nicht nur nach einer bestimmten Norm gerecht sind, dürfen die Bürger weder das Leben von Handwerkern noch Händlern führen, denn das ist von gemeiner Art und steht (der Ausbildung) guter menschlicher Qualität entgegen. Wer (Bürger) sein soll, darf auch nicht Ackerbauer sein; denn zur Ausbildung guter menschlicher Qualität und für politische Aufgaben braucht man Muße.⁴⁸⁶

Muße wird dergestalt als entscheidendes Kriterium für den Bürgerstatus aufgefasst, insofern der Freiraum, den sie eröffnet, die Bedingung der Möglichkeit darstellt, gute menschliche Qualitäten und Tugenden auszubilden, die wiederum dazu führen, dass das beste Leben als oberstes Lebensziel dem Menschen vorschwebt. Ein Mensch, dessen gesellschaftliche Stellung ihn der Gruppe der Handwerker, Bauern oder Sklaven zuordnet, ist folglich nicht wegen einer bestimmten Qualität seines Wesens aus dem Bürgertum ausgeschlossen

⁴⁸⁵ *Pol.*, 1328a36-37, S. 270.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, 1328b34-1329a1, S. 272.

– ein jeder von ihnen ist ein Mensch und insofern *per definitionem* vernünftig und dementsprechend mit der Grundanlage versehen, die beste menschliche Seinsweise auch tatsächlich zu verwirklichen –, sondern vielmehr aufgrund des Umstandes hiervon exkludiert, da die Arbeit, die er leistet, ihm jene Muße nimmt, derer es bedürfte, um die besten menschlichen Tugenden und Qualitäten tatsächlich auszubilden. In dieser Hinsicht werden Besitz und Wohlstand zu einer *conditio sine qua non* des Bürgers, denn sie erlauben es, die eigene Zeit frei, d. h. ohne Arbeit, einzuteilen, wodurch Muße, wie Aristoteles sie hier auf ideal-politische Weise ausdekliniert, erst möglich wird.⁴⁸⁷

Muße hat der Mensch nötig in Hinblick auf die Ausbildung menschlicher Vorzüglichkeit. Dies stellt für Aristoteles das Grundprinzip einer idealen gesellschaftlichen wie politischen Ordnung dar. Vor diesem Hintergrund besehen leuchtet es auch ein, wenn Aristoteles die Aufgabenbereiche des Kriegers, des Richters, Politikers und Priesters strikt den Bürgern zuweist. Denn die von ihm angewendete Logik beharrt darauf, dass für all diese Tätigkeiten bestimmte, festgelegte menschliche Qualitäten vonnöten sind, die es erst auszubilden gilt. Die Ausbildung wiederum dieser Qualitäten ist an *scholē* gekoppelt und für Aristoteles ohne sie nicht denkbar. Um demnach das Bestehen des Staates zu gewährleisten, müssen die Bürger verschiedene Stadien in ihm durchlaufen, und in gewisser Weise lässt sich die Aussage treffen, dass diese Evolution des Bürgers das innerste Wesen des idealen Staates markiert:

Es finden sich (im Staat) aber auch die Kriegerschicht und Männer, die über nützliche Maßnahmen beraten und über Rechtsansprüche urteilen, und sie sind offensichtlich am ehesten seine Teile. Sollen auch sie voneinander getrennt sein, oder soll man beide (Aufgaben) den gleichen Männern übertragen? Auch darauf ist die Antwort klar: in gewisser Weise muß man beide (Aufgaben) den gleichen (übertragen), in gewisser Weise aber jeweils Verschiedenen: verschieden, insofern man für jede der beiden Aufgaben in einem verschiedenen Alter am besten befähigt ist und man für die eine Vernunft, für die andere physische Kraft braucht. [...] Es bleibt daher nur die Regelung, daß die Verfassung diese beiden Befugnisse (*Gewalt und Widerstand auszuüben sowie zu herrschen, Anm. d. Verf.*) zwar den Gleichen überträgt (*den Bürgern, Anm. d. Verf.*), jedoch nicht zur gleichen Zeit [...].⁴⁸⁸

Die Priesterschicht wiederum formiert sich aus altgedienten Politikern und Richtern, die am Ende des Bürgerzyklus angelangt sind und die Phasen des Kriegers, Richters und

⁴⁸⁷ Über die Bedeutung des Besitzes in Hinblick auf die Ausbildung von Tugend schreibt Aristoteles: »Gewiß muß ihnen auch der Besitz gehören; denn die Bürger müssen wohlhabend sein, die eben genannten sind aber die Bürger; die Handwerker gehören ja nicht zum Staat und auch sonst keine Gruppe, deren Tätigkeit nicht gute menschliche Qualitäten hervorbringt. Dies leuchtet auch nach dem Grundprinzip (des besten Staates) ein: sich des Glücks zu erfreuen erfordert menschliche Vorzüglichkeit [...].« *Ibid.*, 1329a17-21, S. 273.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 1329a2-15, S. 272-273.

Politikers bereits durchlaufen haben, also bereits Beherrschte und Herrschende in einem aktiven Sinne waren:

Nun ist aber die Bürgerschicht in zwei Gruppen unterteilt, die Krieger und diejenigen, die politische Entscheidungen treffen, und es ist eine angemessene Regelung, daß Männer, die wegen ihres Alters an Kraft verloren haben, den Dienst an den Göttern versehen und ihnen ihre Muße widmen; ihnen soll man daher die Priesterämter übertragen.⁴⁸⁹

Scholē spielt denn auch hier, in diesem letzten Stadium bürgerlicher Existenz, eine entscheidende Rolle; sie ist gewissermaßen das Beste, was der Bürger dem Gott zum Wohle des Staates widmen kann, und es scheint sich auch hier um ein dezidiert bürgerliches Recht zu handeln, welches mit der Muße verschränkt ist. Dergestalt kann sie, die *scholē*, im Rahmen der idealen *polis*, als gesellschaftliches Distinktionsmerkmal angesehen werden, um das das Bürgertum und mit ihm der Staat selbst zirkulieren und auf das hin sie ausgerichtet sind. Der Grund für diese Taxierung der Muße besteht freilich in ihrer konstitutiven Funktion, die heutigen Lesern tendenziell fremd erscheinen muss: Sie auszuüben bedeutet, den Staat in seiner Idealität zu erhalten und ihn zu tragen. Auf diese Weise wird aber die Muße, wie es bereits eingangs Erwähnung fand, zu einem Politikum *par excellence*. Wenn nämlich der Staat in seiner Existenz auf sie angewiesen ist und die Bürger durch sie allein erst in einem vollen Sinne ihre bürgerlichen Fähigkeiten ausbilden können, kann sie selbst zur *Staatsräson* schlechthin erhoben werden. *Scholē* wird dergestalt als das oberste Ziel des Staates, als das höchste Ziel der besten Politik entworfen.

IV.2.c Mußepolitik

Auch der beste aller Staaten ist den Erfordernissen der Wirklichkeit unterstellt. So gründet die gleichermaßen ideale wie idealisierte Vorstellung einer von der *scholē* ihrer Bürger getragenen *polis*⁴⁹⁰ in zwei realpolitischen Voraussetzungen. Zum einen findet sich eine solche in dem für den Staat konstitutiven Element, welches von Aristoteles jedoch nicht als Teil des Staates angesehen wird: Das sind die Gruppen der Handwerker, Feldarbeiter, Bauern und Sklaven, ohne deren Arbeit der Staat als Staat nicht bestehen könnte. Diese

⁴⁸⁹ Ibid., 1329a30-34, S. 273.

⁴⁹⁰ Für Aristoteles' Blick auf die *polis* vgl. Eckart Schütrumpf: *Die Analyse der polis durch Aristoteles*, John Benjamins Publishing, Leiden 1980.

sind jedoch vom *Mußerecht* ausgeschlossen, insofern ihre für den Staat notwendige Aktivität als »banausisch«⁴⁹¹ eingestuft wird:

[...] als banausisch muß man die Tätigkeit und Fertigkeiten oder die Ausbildung ansehen, die den Körper oder die Seele oder den Geist der Freien untauglich für die Verwirklichung und die Handlungen von guter menschlicher Qualität machen. Deswegen bezeichnen wir ja auch die Fertigkeiten, die den Körper in Mitleidenschaft ziehen, und Lohnarbeiten als banausisch, denn sie berauben den Geist der Muße und machen ihn gemein.⁴⁹²

So besehen besteht freilich auch die Bedingung der aristotelischen *Mußepolitik*⁴⁹³ in der »banausischen«, d. h. handwerklichen, vulgären und groben Arbeit. *Mußepolitik* schließt offensichtlich ihr Gegenteil mit ein: Die Politik der Muße ist *nolens volens* eine Politik der Arbeit und Tätigkeit, in diesem Falle jedoch der Arbeit der Anderen, vom Staat und der Muße Ausgeschlossenen – ihre Nichtmuße ist für die Muße des Staates und die seiner Bürger unabdingbar.

Die zweite realpolitische Voraussetzung der *Mußepolitik* besteht in der bürgerlichen *ascholia*, weswegen sie, im Gegensatz zur Nichtmuße der oben genannten Gruppen, von Aristoteles auch eingehender betrachtet wird. Dass das Leben insgesamt und somit auch das Leben des bürgerlichen Individuums nicht allein aus *scholē* bestehen kann, sondern vielmehr zwischen Muße und Nichtmuße pendelt, wird von Aristoteles als wesentlicher Aspekt des Politischen begriffen:

Auch das ganze Leben ist unterteilt: in Tätigsein (»*ascholia*«) und Muße (»*scholē*«) bzw. in Krieg und Frieden und bei allem, was man tut, gilt die Unterscheidung von einerseits Dingen, die notwendig bzw. nützlich sind, und andererseits solchen, die die Vollendung in sich tragen. Hierbei muß man die gleiche Wahl wie bei den Seelenteilen und ihren Handlungen treffen: Krieg muß man um des Friedens willen wählen, die Unrast von Beschäftigung wählen, um in Muße leben zu können, und Notwendiges oder Nützlichliches um der in sich vollendeten Dinge willen.⁴⁹⁴

Ascholia, die in der Sphäre der arbeitenden und unfreien Klassen politisch gesehen für Aristoteles nicht weiter ins Gewicht fällt, wiegt im Bereich des Bürgers für ihn freilich umso schwerer. Ihr Impetus scheint dabei elementar, ihre Bedeutung dezidiert politisch zu sein, insofern es sich nunmehr herauskristallisiert, dass sie auch im Bereich des Staates und des Bürgertums als zunächst verdecktes, dabei jedoch höchst wirksames Grundprinzip

⁴⁹¹ *Pol.*, 1337b7, S. 299.

⁴⁹² *Ibid.*, 1337b7-14.

⁴⁹³ Vgl. für einen Überblick über das Verhältnis von Muße und Politik bei Aristoteles David J. Depew: »Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State«, in: David Keyt und Fred D. Miller (Hrsg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell Publisher, Oxford 1991, S. 346-380.

⁴⁹⁴ *Pol.*, 1333a31-36, S. 286 (S. 327).

in Erscheinung tritt und damit die *Mußepolitik* der *polis* grundlegend mitbestimmt und durchzieht. Denn die Politik des besten Staates, die sich die Verwirklichung der *scholē* als oberstes Ziel vorgenommen hat, ist in dem scheinbaren Dilemma gefangen, dass die Realisierung dieses Zwecks gerade *ascholia* für dieselben Bürger impliziert, deren Muße es an erster Stelle zu fördern und zu erhalten gilt.⁴⁹⁵ Dieser Umstand – die Tätigkeit zu wählen, um Muße zu verwirklichen, den Krieg⁴⁹⁶ in Betracht zu ziehen, um den Frieden zu wahren – ist dabei, so scheint es sich für Aristoteles darzustellen, der privativen Konstitution der menschlichen Natur geschuldet. Menschen bedürfen der Nahrung, des Schlafs und weiterer externer Bedingungen wie Schutz vor Witterung und Kälte, um sich in ihrem Leben zu erhalten, wobei hier von dem Glück des guten Lebens noch gar nicht die Rede ist. In dieser Hinsicht ist es auch nicht möglich, unentwegt mit theoretischen Betrachtungen und Philosophie befasst zu sein sowie ohne Unterlass in Muße zu verweilen. Denn der menschliche Körper lässt eine derartige Kontinuität des Denkens oder der Muße schlichtweg nicht zu, insofern es dem Menschen an der hierfür notwendigen somatischen Autarkie mangelt.⁴⁹⁷ Reflektiert man dies vor dem Hintergrund des Staatsgebildes, so zeigt sich ein ähnliches Bild: Der junge Bürger, der in Muße erzogen wurde und die ersten Tugenden entsprechend seines Alters angenommen hat, wird als Soldat und Krieger nunmehr der *ascholia* anheimgegeben, um in etwaigen Kriegen und allgemein in exekutiven Aufgaben für die Erhaltung des Staates tätig zu sein. Dies geschieht mit dem Zweck, die staatlichen Mußeräume zu schützen und sie für die anderen Bürger zu bewahren. In gleicher Weise ergeht es dem älteren Bürger, der als Richter oder Politiker dasselbe Ziel mit anderen Mitteln verfolgt und *eo ipso* auch hier tätig sein muss, was für ihn ebenfalls *ascholia* bedeutet. Nur die Kaste der Priester scheint bis zu einem gewissen Grad hiervon ausgenommen zu sein, insofern Aristoteles dem Priestertum und dessen entsprechender Aktivität eine genuine Form der Muße beimisst, die sich weder in der Politik, noch im Gerichtswesen und

⁴⁹⁵ Aristoteles hat diese dynamische Relation zwischen *scholē* und *ascholia* sowie deren Parallelverbindung zu Frieden und Krieg bereits in der *Nikomachischen Ethik* mit annähernd denselben Worten beschrieben: »Weiter nimmt man an, dass das Glück in der Muße besteht. Denn wir sind geschäftig (»ascholazein«), um Muße zu haben, und führen Krieg, um in Frieden zu leben.« *NE*, 1177b5-6, S. 329.

⁴⁹⁶ Vgl. zu diesem Aspekt Clemens Kauffmann: »Kampf, Krieg und Vernunft in Aristoteles' Konzeption des besten Regimes«, in: Barbara Zehnpfennig (Hrsg.): *Die »Politik« des Aristoteles*, Nomos, Baden-Baden 2012, S. 177-192.

⁴⁹⁷ Vgl. zu diesem Gedanken etwa *NEX*.9: »Der Glückliche wird aber, da er ein Mensch ist, auch der äußeren günstigen Umstände bedürfen. Denn unsere Natur ist, was das Betrachten (*und auch die Muße, Anm. d. Verf.*) betrifft, nicht autark, vielmehr muss auch der Körper gesund sein, und es muss Nahrung und sonstige Pflege zur Verfügung stehen.« *NE*, 1178b33-1179a1, S. 334.

keinesfalls im Soldatentum wiederfindet. Muße kann von daher zwar individuell wie auch in einem gesellschaftspolitischen Rahmen anvisiert und freilich auch für eine gewisse Zeit verwirklicht werden, sie wird sich aber nicht durchweg aufrecht erhalten lassen, insofern sich die Autarkiefähigkeit des Menschen trotz aller Bemühungen nach wie vor in einem Rahmen bewegt, den die Natur gesteckt hat. Damit deutet sich freilich das Verhältnis zum Göttlichen an, dass der Muße immanent ist, und in eben diesem Zusammenhang spricht Aristoteles auch wiederholt davon, dass die Bemühungen um Muße, um *theōria* und das vollkommene Leben ein menschliches und eben kein göttliches Maß besitzen und nur Früchte tragen können, »soweit es dem Menschen möglich ist.«⁴⁹⁸

Die realpolitische Konsequenz, die aus der Verbindung eingeschränkter menschlicher Autarkiefähigkeit einerseits und *Mußepolitik* andererseits hervorgeht, mündet in der Idee der Muße als *Staatsräson*. Nicht nur wird die Tätigkeit ausschließlich als Mittel der Muße gerechtfertigt, wie auch der Krieg Rechtfertigung erfährt allein zum Zweck des Friedens und das Notwendige und Nützliche zum Zweck des Vollendeten. Auch hat es den Anschein, dass es bis zu einem gewissen Grad notwendig ist, sich der *ascholia* und dem *polimos* zu widmen und sie aktiv zu wählen, um *scholē* und *eirēnē* als geschichtliche Wirklichkeiten zu konkretisieren und in diesem Zuge auch zu erhalten. Insofern ist es die erste Aufgabe der Politik, das Verhältnis von *ascholia* und *scholē* unentwegt auszutarieren und dabei die leitende Zweckbestimmung dieser Relation nicht aus den Augen zu verlieren: dass nämlich alles, was politisch wie gesellschaftlich entschieden und umgesetzt wird, zum Wohle der Muße, damit zum Wohle des Staates und in letzter Konsequenz zum Wohle der Bürger geschieht. Eine *polis* und insbesondere eine *polis* der Muße muss demnach dafür Sorge tragen, dass die Tätigkeitsqualifikation ihrer Bürger extrem hoch ist, ohne jedoch dieser Fähigkeit des bürgerlichen *ascholazein* der Soldaten, Richter und Politiker die Zügel schießen zu lassen, indem man sie zu einem Selbstzweck erhebt:

[...] man muß zwar die Fähigkeit besitzen, tätig zu sein und Krieg zu führen, in höherem Maße aber Frieden zu halten und in Muße zu leben; und ebenso (muß man fähig sein,) Notwendiges oder Nützliches zu tun, eher aber Dinge, die in sich vollendet sind.⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ Ibid., 1177b23, S. 330. Dieses Streben nach dem Göttlichen im menschlichen Leben ist zentral für das Verständnis der aristotelischen Muße und allgemein der aristotelischen Anthropologie und wird im letzten Kapitel dieser Arbeit eingehend analysiert werden: »Doch darf man nicht denen folgen, die raten, man solle als Mensch an menschliche Dinge (<anthrōpina>) denken und als Sterblicher an sterbliche. Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben.« Ibid., 1177b33-35.

⁴⁹⁹ *Pol.*, 1333a42-b3, S. 286.

Denn die realpolitische Verselbstständigung des Krieges und allgemein des *ascholazein*, das sich selbst zum Zweck wird – dies geschieht, sei nebenbei bemerkt, in der Geschichtskonzeption Pascals –, lässt die Mußepolitik versiegen. Wer den Krieg wegen des Krieges und der Versklavung wählt, um despotische Macht zu generieren, weiß am Ende nichts mehr mit seiner freien Zeit anzufangen, als eben Krieg zu führen. Zuzufolge Aristoteles' sollte daher »der Gesetzgeber mehr darauf achten [...], daß er die Gesetze über das Kriegswesen und die anderen Angelegenheiten um der Muße und des Friedens willen gibt.«⁵⁰⁰

Die aristotelische *Politik*, die eine *Politik der Muße* als ihr Ideal lanciert, verortet die wichtigen Momente der Geschichte nicht primär im Krieg, nicht in den Revolutionen oder den geschichtlichen Umbrüchen, sondern sieht diese vor allem in ihren Ruhemomenten – das Geschick und Schicksal des idealen Staates entscheidet sich nicht in unruhigen Zeiten, sondern in den Muße- und Ruhezeiten der Geschichte. Die Mußepolitik entfaltet eine Geschichtlichkeit *sui generis*, die gleichermaßen in der Muße gründet und sich auf sie hin zuspitzt.

IV.2.d Mußegeschichte

Ein Wesenszug politischen Denkens ist es, dass diesem eine geschichtliche Dimension zugehört. So greift auch die *Politik* des Aristoteles in die Sphäre der Geschichte aus, was in dem hier in Rede stehenden Muße-Kontext anhand eines historisch-politischen Vergleichs geschieht⁵⁰¹:

⁵⁰⁰ Ibid., 1334a3-6, S. 288.

⁵⁰¹ Dies steht auch nicht im Widerspruch zu den Ausführungen, die in Kapitel 9 der *Poetik* zu finden sind. Gewiss ist es unbestreitbar, dass Aristoteles dort die Geschichtsschreibung in einen Kontrast zur Dichtung setzt und in diesem Zusammenhang die Aussage tätigt, letztere sei philosophischer zu fassen als erstere. Die Erklärung hierfür lautet bekanntermaßen: »Die Dichtung nämlich stellt eher etwas Allgemeines, die Geschichtsschreibung Einzelnes dar. ›Etwas Allgemeines‹ aber meint, dass es einem bestimmten Charakter mit Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit zukommt, Bestimmtes zu sagen oder zu tun. Dieses (Allgemeine eines Charakters) versucht die Dichtung darzustellen, die (einzelnen) Namen werden dazugesetzt; ›Einzelnes‹ meint: das, was Alkibiades gesagt oder getan hat.« Aristoteles: *Poetik*, übers. v. Arbogast Schmitt, Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Hellmut Flashar, Band 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Akademie Verlag, Berlin 2008, 1451b6-12, S. 14. Dies bedeutet jedoch keinesfalls, dass Aristoteles die Aufgabe sowie das Potential der Geschichtsschreibung auf pure Faktensammlung restringieren würde. Allgemeines kann freilich auch anhand geschichtlicher Einzelereignisse und anhand von geschichtlichen Individuen virulent werden – was freilich nicht immer der Fall ist – und insofern in der Geschichtsschreibung zur Darstellung kommen, wohlgerne, dass hierbei das Allgemeine jedoch immer nur an einem Bestimmten zur Erscheinung kommen kann, auf welches sich die Geschichtsschreibung primär zu beziehen hat. Würde Aristoteles einen Transferbezug zwischen dem Einzelnen, das in der Geschichte vorfindlich ist, mit dem Allgemeinen ausschließen, so wären seine eigenen Aussagen in der Politik oftmals nur schwer nachvollziehbar,

Die Griechen [...] haben offensichtlich die Verfassungsregelungen nicht auf das beste Ziel und ihre Gesetze und Erziehung nicht auf alle Formen charakterlicher Vorzüglichkeit ausgerichtet, sondern haben sich in entwürdigender Weise zu denen, die Nutzen und eher Gewinn versprochen, abgewandt. Ähnlich wie sie haben sich auch einige spätere Autoren im gleichen Sinne geäußert. Bei ihrem Preis der spartanischen Verfassung bewundern sie die Zielsetzung des Gesetzgebers, da er alle Gesetzgebung auf Eroberung und Krieg ausgerichtet hat. Diese (Auffassung) läßt sich theoretisch leicht widerlegen und ist jetzt schon durch die Ereignisse widerlegt. Wie die meisten Menschen über viele despotisch zu herrschen suchen, weil sie sich dadurch reichlich mit Glücksgütern versorgen können, so haben offensichtlich auch Thibron und alle anderen, die über die Verfassung der Spartaner geschrieben haben, deren Gesetzgeber deswegen bewundert, weil sie für die Gefahren (des Krieges) trainiert waren und so Herrschaft über viele ausübten. Nun liegt aber auf der Hand, daß die Spartaner, nachdem ihnen jetzt die Ausübung der Herrschaft nicht länger vergönnt ist, auch das Glück eingebüßt haben und daß ihr Gesetzgeber nicht bewundernswert war. Es ist außerdem lächerlich, daß sie zwar den Gesetzen ihres Gesetzgebers folgten und nichts sie daran hinderte, danach zu leben, aber trotzdem das glückliche Leben verloren haben.⁵⁰²

Die von Aristoteles formulierte Kritik visiert die Kriegspolitik Spartas und mit ihr das vermeintlich geschichtsvergessene Athen an, das sich, so die vertretene Auffassung, zu sehr an dem überholten politischen Ideal Spartas orientiere. Vordergründig besehen hat man es hierbei mit einem historisch konturierten Einwand gegen einen bestimmten Politikstil zu tun. Im Kontext der Idee des idealen Staates, der nach Aristoteles eine Politik der Muße verfolgt, besitzt diese Kritik jedoch einen dezidiert philosophisch-geschichtlichen Hintersinn, der auf die Frage nach dem übergeordneten Zweck eines Staates abzielt und dabei einen Kontrast entwirft zwischen der Politik der *ascholia* und des *polemos* einerseits und der Politik der *scholē* und *eirēnē* andererseits. Diese diskursive Darlegung eines prototypischen Grundes für Staatsversagen anhand geschichtlicher Einzelbeispiele spielt sich jedoch nur auf der argumentativen Oberfläche ab. Denn der geschichtliche Vergleich läßt noch einen weiteren Schluss zu, der mehr implizit denn explizit zu ziehen ist. Sofern Aristoteles nämlich auf Sparta verweist und in diesem Zusammenhang eine historische

etwa wenn er in *Politik* III.14 das Prinzip der gewählten Tyrannis mit der historischen Person des Pittakos von Mytilene argumentativ verschränkt, um hieraus allgemeine Gedanken über die Monarchie zu entwickeln. Vgl. hierzu *Pol.*, 1285a29-b4, S. 119. Diese Überlegungen stehen im Einklang mit Arbogast Schmitts Bemerkungen über Teleologie und Geschichte bei Aristoteles: »Wenn man Aristoteles keine ›transzendente Buffonerie‹ unterstellen will, die das, was sie in die Wirklichkeit hineinlegt, als ihr eigenes Produkt selbstherrlich auch wieder zurücknehmen kann, dann muß es Aristoteles sogar als Aufgabe der Geschichtsschreibung gesehen haben, dasjenige Allgemeine, das es tatsächlich in der Geschichte gibt und soweit es es in der Geschichte gibt, auch zu erkennen und darzustellen.« Arbogast Schmitt: »Teleologie und Geschichte bei Aristoteles«, in: Karlheinz Stierle und Rainer Warning (Hrsg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*, Poetik und Hermeneutik 16, Wilhelm Fink, München 1996, S. 561. Damit soll annäherungsweise skizziert sein, dass sich die Verbindung von geschichtlicher und philosophischer Reflexion, wie sie im Folgenden zu finden ist, keinesfalls so weit ab von der aristotelischen Methodenposition befindet, wie es bei einem ersten Blick den Anschein haben könnte.

⁵⁰² *Pol.*, 1333b6-26, S. 286-287.

Parallele zu Athen herausstellt, spricht er implizit von einer bestimmten Form geschichtlicher Kontinuität, die in dem hier vorliegenden Fall als eine Geschichte des *polemos* und allgemein gesprochen der *ascholia* gewertet werden kann.

Das Merkmal von Staaten, deren oberstes Ziel Machtakkumulation und Kriegspolitik darstellt, zeigt sich darin, dass sie zur Instabilität neigen, wodurch sich die Geschichte, die sie hinter sich auftürmen, als eine *Geschichte der Unruhe* erweist. Aristoteles entwirft in diesem Zusammenhang ein dem Staat inhärentes Prinzip – man könnte auch von einer Dynamik sprechen –, die eng mit seinem politischen Grundverständnis verschränkt ist. So geht er nämlich von einem basalen Verhältnis zwischen dem *telos* eines Staates und dem *telos* seiner Bürger aus und merkt weiterhin an, dass diese idealerweise identisch sein sollten, was sich gerade im Zusammenhang mit der Erziehung der Bürger als zentral erweist.⁵⁰³ Eine *polis*, die primär auf Krieg und Machtgewinn aus ist, verfolgt jedoch ein Ziel, das nur mittelbar mit dem von Aristoteles angenommenen ersten Ziel von Individuen korreliert – dies insofern, als ein gewonnener Krieg, eine aggressive Expansionspolitik und dergleichen lediglich als Nebeneffekt potentiell Güter generieren, die den Bürgern ein angenehmes und gutes Leben ermöglichen. Das gute Leben, so Aristoteles' Kritik, stellt in diesem Zusammenhang lediglich eine Begleiterscheinung dar und kann von daher nicht als das eigentliche Ziel dieser spezifischen Politik verstanden werden. Damit regiert eine derartig agierende *polis* gewissermaßen an ihren Bürgern vorbei, was Aristoteles Anlass bietet für eine polemische Spitze: Die Gesetzes- oder Verfassungstreue steht in solch einem Staat in keinem unmittelbaren Zweckzusammenhang mit dem guten Leben, weswegen es geschehen kann und durchaus nicht unwahrscheinlich ist, dass die Bürger, gleichwohl sie sich in ihren Handlungen nach den Gesetzen richten und diese befolgen, das gute Leben verlieren – was eine Lächerlichkeit darstellt, wie Aristoteles anmerkt.

Die eigentliche Unruhedynamik, von der die *polis* des *polemos* und der *ascholia* ergriffen ist und die eine historische Dimension aufweist, ist damit aber noch nicht in Gänze erfasst. Sie zeigt sich erst im Zusammenhang mit der Tugenderziehung, die auch für eine

⁵⁰³ Die Verbindung zwischen dem Ziel des Staates und dem Ziel der Bürger wird von Aristoteles in dem hier in Rede stehenden Zusammenhang explizit herausgestellt: »Keine dieser Vorstellungen und Gesetze kann ein guter Staatsmann teilen, und sie sind auch nicht nützlich oder richtig. Denn die gleichen (Grundsätze) sind für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft am besten, und sie muß der Gesetzgeber in den Seelen der Menschen einprägen.« Ibid., 1333b35-38, S. 287. Aristoteles akzentuiert diesen Punkt weiterhin zu Beginn von VII.15: »Menschen verfolgen offensichtlich sowohl in der Gemeinschaft als auch persönlich als Individuen ein und dasselbe Ziel, und dessen Bestimmung muß für den besten Mann wie für die beste Verfassung gleich sein.« Ibid., 1334a11-14, S. 288.

derartige Form der Politik entscheidend ist. Denn die herrschenden Tugendideale, auf die hin eine auf Macht und Expansion sinnende *polis* ihre Erziehungsziele zuspitzt, sind darauf ausgelegt, den Zweck des Krieges bzw. den Zweck der Macht in der Seele des Bürgers zu verankern. Auf diese Weise wird die von Aristoteles beschworene Parallelität zwischen dem *telos* des Staates und dem *telos* seiner Bürger tendenziell herbeigeführt, wodurch garantiert werden soll, dass die konkrete Verfolgung sowie Umsetzung der Staatsziele auch von den Bürgern mitgetragen werden. Genau hier entsteht jedoch nach Aristoteles der intrinsische Konflikt, von dem derartig konstituierte Staaten tendenziell durchdrungen sind:

Außerdem darf man einen Staat nicht deswegen für glücklich halten und den Gesetzgeber dafür loben, daß er (seine Bürger) für Eroberung trainiert hat, damit sie über die Nachbarn regieren können, denn dies richtet erheblichen Schaden an. Offensichtlich muß ja dann auch ein Bürger, wenn er dazu in der Lage ist, alles daranzusetzen versuchen, über seinen eigenen Staat zu regieren.⁵⁰⁴

Wird mittels Erziehung primär das Ideal der Machtgenerierung mit den Mitteln des kriegerischen Konflikts propagiert, so dient dies zwar kurz- bis mittelfristig der Durchsetzung staatlich gehegter Ambitionen, es kann jedoch auch dazu führen, dass sich diese spezifische Pädagogik gegen den Staat selbst wendet, der sie ins Leben rief. Worauf Aristoteles mit dieser Bemerkung anspielt, lässt sich als Prinzip der Revolution begreifen. Ein Staat, dem es primär um die Erweiterung seines Machtbereiches geht, unterminiert sich mit einer gewissen Notwendigkeit selbst, denn er ist einerseits darauf angewiesen, seine Bürger erzieherisch und tugendmäßig auf Linie zu bringen, liefert damit andererseits aber einer Dynamik Vorschub, die potentiell seine eigene Überwindung herbeiführt. Im Zuge dieser Umsturzynamik entfaltet sich eine *Geschichte der Unruhe*, die sich annäherungsweise mit Pascals Geschichtsprinzip des unruheerfüllten Ordnungswechsels vergleichen lässt – das Ziel eines primär machtpolitisch eingestellten Staates zeitigt eine bestimmte Form der Geschichte, der der politische Ordnungswechsel zugrunde liegt, in welchem sich die einzelnen Ordnungen mit einer gewissen Notwendigkeit jeweils ablösen, wobei jedoch die Grunddynamik, die sich für diesen Ordnungswechsel verantwortlich zeichnet, unangetastet bleibt. Dass Aristoteles diesen Gedanken in ein geschichtliches Rahmengefüge stellt, wird ferner auch daran ersichtlich, auf welche Weise er ihn zu Ende führt. Denn er

⁵⁰⁴ Ibid., 1333b29-33, S. 287.

bemerkt, dass der intrinsische Konflikt eines primär auf Expansion und Krieg ausgerichteten Staates genau dann aufbricht, wenn er zur Ruhe kommt:

Denn die meisten jener anderen Staaten behaupten sich nur, solange sie Krieg führen, gehen aber zugrunde, wenn sie die Herrschaft errungen haben; sie verlieren nämlich im Frieden, genauso wie Eisen, ihre Schärfe. Dafür ist der Gesetzgeber verantwortlich, da er nicht dazu erzog, in Muße leben zu können.⁵⁰⁵

Diese Schlusspointe von VII.14 ist überaus zentral für das Konzept einer *Geschichte der Unruhe*, veranschaulicht sie doch deren vorherrschende Dynamik. Der despotisch orientierte Staat, der aufgrund seiner primären Zielsetzung die politisch-geschichtliche Bedeutung der Muße außen vor lässt, ist gewissermaßen in seiner Existenz auf die Erhaltung einer permanenten Unruhesituation angewiesen; tritt Ruhe ein, mit der Muße möglich wird – ein Krieg ist gewonnen, ein Gebiet erobert, die Machtstellung ausgebaut und gesichert –, so verliert der Staat gewissermaßen seinen obersten Zweck – Ruhe wird in diesem Fall an und in sich selbst zutiefst unruhig. Mit diesem Verlust, der sich aufgrund einer politisch-geschichtlichen Ruhephase einstellt, beginnt die Instabilität des Staates aufzubrechen, insofern nun die Bürger, erzogen im Ideal des Krieges, der Macht und der *ascholia*, sich mit dem revolutionären Umsturz der Staatsordnung einen neuen, ihnen vertrauten Zweck setzen, wodurch die bereits beschriebene Parallelität zwischen Staatsziel und individuellem Ziel erneut hergestellt wird, die mit der Ruhephase auseinanderzudriften begann. Dies führt freilich dazu, dass ein derartig verfasster, gewiss prototypischer Staat entweder das Level seines Unruhestrebens konstant auf einem hohen Maß halten muss, oder aber, tut er dies nicht, sich selbst der Möglichkeit aussetzt, seinem eigenen politischen Ideal zum Opfer zu fallen – die Revolution, um es in Anlehnung an Büchners Danton zu sagen, ist in diesem Fall wie Ödipus: *Sie tötet ihren Vater*. Die neue Ordnung, die auf solch eine Weise entsteht, trägt freilich denselben Konflikt der ihr vorgegangenen Ordnung in sich, wodurch die Grunddynamik der Politik des *polemos* und der *ascholia* auf den Punkt gebracht ist – sie zeitigt tendenziell eine Geschichte der Unruhe in Permanenz, in der sich die aufeinander folgenden gesellschaftlich-politischen Ordnungen jeweils selbst aufheben.

Vor diesem Hintergrund besehen können die Bücher VII und VIII der *Politik* als Versuch gewertet werden, das Prinzip der Geschichte, die hier als die Geschichte von Staaten, von Gesellschaften und in letzter Instanz natürlich von Menschen zu verstehen ist, neu zu

⁵⁰⁵ Ibid., 1334a6-10, S. 288. Vgl. für das Verhältnis von Politik, Erziehung und Muße auch Pierre Destrée: »Education, leisure, and politics«, in: Marguerite Deslauriers und Pierre Destrée (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, S. 301-323.

denken. Denn Aristoteles führt das oben ausgeführte Beispiel einer machttakkumulierenden *polis* vor allem als Negativschablone an, um im scharfen Schlaglicht dieser Skizze eines prototypischen *ascholia*-Staates eine gesellschaftlich-staatliche Idealkonzeption besser in den Blick zu nehmen. Diese Form einer idealen Politik wirkt sich freilich auch auf die Art und Weise aus, wie Geschichte gedacht werden kann: zwar ebenfalls zyklisch, jedoch mit dem Unterschied, dass nun die Ruhe in den Wechsel integriert wird, was auf eine relative Suspension der geschichtlichen Unruhe hinausläuft. Die von Aristoteles lancierte Mußepolitik, dies ist ihre geschichtliche Pointe, führt zu einer Muße der Geschichte bzw. zu einer Muße der Geschichtlichkeit – Geschichte kommt hier gerade in ihrem Wechsel – wenn auch nicht auf vollkommene Weise – zur Ruhe.⁵⁰⁶ Kapitel VII.15 zeigt sich unter diesem Blickwinkel besehen dahingehend auch als eine Art Proto-Manifest der *Mußepolitik*. So ist dort erneut von der engen Verschränkung zwischen der besten *polis* mit Muße, Frieden und Tugend die Rede. Jedoch rekurriert Aristoteles in einer erweiterten Perspektive nun auch auf die Bedeutung der Philosophie sowie auf die Stellung der menschlichen Seele innerhalb solch einer idealen Gesellschaft. Diese Passage legt zudem die Frage nach dem geschichtlichen Ziel solch einer Mußepolitik nahe, ohne sie freilich direkt auszusprechen:

Da man nun, wie häufig gesagt wurde, durch Krieg das Ziel Frieden und durch Tätigkeit das Ziel Muße verfolgt, muß man offensichtlich die für die Muße erforderlichen guten Eigenschaften besitzen. Nützlich für Muße und eine sinnerfüllte Lebensgestaltung sind diejenigen guten Eigenschaften, die man nicht nur während der Muße, sondern auch beim Tätigsein verwirklicht; viele notwendige Bedingungen müssen ja erfüllt sein, damit man sich der Muße erfreuen kann. Ein Staat muß deswegen maßvolle Besonnenheit besitzen und tapfer und ausdauernd sein, denn nach dem Sprichwort gibt es für Sklaven keine Muße; diejenigen, die nicht tapfer Gefahren bestehen können, werden aber zu Sklaven der Angreifer.⁵⁰⁷

Dieser bereits vertraut klingende Gedankengang wird nun von Aristoteles zugespitzt auf die Frage nach der Aufgabe der Philosophie innerhalb der besten aller *poleis*:

Tapferkeit und Standhaftigkeit braucht man für aufgezwungene Tätigkeiten, Philosophie für die Muße, und Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit für beide Lebenslagen und umso mehr, wenn man in Frieden und Muße lebt. Denn Krieg allein zwingt schon die Männer,

⁵⁰⁶ Bereits Mikkola hat im Zusammenhang mit der hier in Rede stehenden Textpassage auf die Verbindung zwischen *scholē* und Geschichte verwiesen: »Zum schliesslichen Zweck der Tätigkeit des Staates wird das Erreichen des Friedens, zum höchsten Ziel derselben die *scholē*, was sowohl von den Folgerungen der Vernunft als auch von der Geschichte bewiesen wird [...]. Die Zeit des Krieges stehen die Völker durch, aber brechen zusammen, wenn der Friede kommt, falls sie nicht vom Gesetzgeber zur Kraft des *σκολάζειν*, zum Beherrschen ihrer Zeit erzogen werden. Ein Idealstaat – ebenso wie ein Menschenideal – ist nur möglich durch die Existenz der zu *scholē* erforderlichen Tugenden [...].« Mikkola, 1958, S. 75-76.

⁵⁰⁷ *Pol.*, 1334a15-23, S. 288.

gerecht und selbstbeherrscht zu sein, während der Genuß der Glücksgüter und Muße in Friedenszeiten sie eher dazu verleitet, Unrecht zuzufügen, um andere zu erniedrigen.⁵⁰⁸

Das Schalten und Walten des ideal konstituierten Staates sowie die in ihm erfolgende Aktivierung seiner Bürger dient in letzter Instanz dem Glück, das sich allein in der Muße voll und ganz entfaltet, und insofern ist es der Zustand der Muße, um dessen Willen Politik überhaupt betrieben wird. Der Philosophie wird in diesem Zusammenhang eine politisch-gesellschaftliche Funktion zugewiesen, da sie für Aristoteles die adäquate Weise darstellt, wie man sich idealerweise in der Muße verhält, nämlich *theoretisch, nachsinnend – philosophisch*. Hierbei handelt es sich gewiss um einen vertrauten Gedanken, der ganz aristotelisch die Philosophie, d. i. das theoretische, auf die Prinzipien und ersten Ursachen gehende Denken, als die höchste, d. h. vollendete Form menschlichen Seins begreift. Lässt man diese bekannte Pointe außen vor und betrachtet die zuvor zitierte Passage nun im Lichte der Frage nach Geschichte und Geschichtlichkeit, so wird mehr und mehr ersichtlich, dass das politische Denken des Aristoteles ein ideales Ziel der Geschichte anpeilt, gleichwohl hiervon niemals ausdrücklich die Rede ist. Mit diesem Ausgriff verändert sich nun auch die Dynamik der Geschichte. Wo sie zuvor maßgeblich von Unruhe geprägt war, wird die Geschichte nunmehr von der Muße her bestimmt und auf sie ausgerichtet. Insofern die Bewegung dieser Geschichtskonzeption *scholē* als ihr Ziel besitzt, tritt damit die Geschichte als ein Ganzes aus der unruheerfüllten, zirkulären Wechseldynamik der Ordnungen aus, um in ihrem Mußestreben gewissermaßen selbst zur *scholē* zu kommen.

Stellt man die geschichtliche Muße in eine Konstellation mit Pascals Idee einer unruheerfüllten Geschichte, wird umso deutlicher, welche Implikationen die aristotelische *Mußgeschichte* besitzt. So begreift Pascal ebenfalls die Ruhe als Ziel des individuellen, politischen und zugleich auch geschichtlichen Trachtens des Menschen. Diese Ausrichtung mündet für ihn jedoch gerade in einer die Ruhe negierenden Zirkulation der Ordnungen, deren Umsturzpunkte er vornehmlich in den Revolutionen und kriegerischen Konflikten verortet. Dabei ist der Grund für die Unmöglichkeit, Ruhe in Form einer irdischen, letztgültigen Ordnung zu etablieren, ein ontologischer. Pascal führt ihn darauf zurück, dass die hierbei angepeilte Ruhe in der Geschichte letztlich auf ihren eigenen göttlichen Ursprung zurückgeht. Allerdings suspendiert der extreme *Chorismos*, der Pascals Denken zugrunde liegt, jedweden Weg einer derartigen Transzendenz auf vollkommene Weise. So scheitert

⁵⁰⁸ Ibid., 1334a24-27.

der Versuch, eine absolute Ordnung in der Geschichte zu etablieren, gewissermaßen an dem ontologischen Bruch, der das Leben des Menschen durchzieht und bestimmt. Gleichwohl nun die Irreversibilität dieses Bruchs selbst etwas Absolutes ist, kommen die Menschen aufgrund ihres eigenen göttlichen Ursprungs nicht umhin, diesen Umstand unentwegt zu ignorieren, woraus sich für Pascal wiederum die unruhige Bewegung der Geschichte in ihrer Permanenz erklärt. Hier bleibt einzig, quasi als Ausweg aus diesem eigentlich ontologischen, jedoch sich in der Geschichte konkretisierenden Dilemma, die Affirmation der Langeweile und mit ihr die *Wette* auf Gott, der eine Wette auf die Ruhe inhärent ist. In ihr gelangt die Langeweile zu ihrem eigentlichen, geschichtlichen Recht.

Mit Blick auf Aristoteles wird eine gewisse Ähnlichkeit zu den historisch-ontologischen Überlegungen Pascals offensichtlich, gleichwohl sich auch ein entscheidender Unterschied ausmachen lässt. So strebt der aristotelische Mensch ebenfalls nach Ruhe in Gestalt der *scholē*, wie auch dieses Ziel dabei auf das Prinzip des Göttlichen verweist.⁵⁰⁹ Die fundamentale Differenz zu Pascals Unruhe-Dynamik der Geschichte wird allerdings daran offensichtlich, dass es sich bei der *scholē* – im Gegensatz zu Pascals Vorstellung der Ruhe, *repos* – tatsächlich um ein innergeschichtliches Phänomen handelt. *Scholē* ist keinesfalls als eine exklusive Seinsweise der »Menschen auf den Inseln der Seligen«⁵¹⁰ zu verstehen, die aus der Geschichte und der Natur herausgenommen sind, sondern sie gilt im Kontext der *Politik* gerade als ein gleichermaßen realpolitisches wie innergeschichtliches *telos* des besten Staates. Die Nähe zu Pascal zeigt sich nun darin, dass auch die aristotelische Geschichtsbewegung der Muße zirkulär zu verlaufen scheint, wobei dies, wiederum in Abhebung von Pascal, gerade nicht defizitär aufzufassen ist. Denn auch wenn Muße das innergeschichtliche Idealziel des besten Staates abgibt, lässt es sich nur auf relative, keinesfalls jedoch auf absolute Weise in der Geschichte verwirklichen. Selbst die Bürger des besten Staats können nämlich nicht ohne Unterlass in *scholē* verweilen. Auch sie sind gezwungen, einen Großteil ihrer Zeit mit Tätigkeiten, d. h. mit *ascholia* und wenn nötig auch mit *polemos*, zu füllen.⁵¹¹ Dieses Pendeln zwischen *ascholia* und *scholē*, sofern es

⁵⁰⁹ So eröffnet sich in der Muße ein Raum für die menschliche Vollendung, deren zentrales Moment mit philosophischem Denken und Nachsinnen verbunden ist. Im sich anschließenden Kapitel über die *Ontologie der Muße* wird dargelegt werden, inwiefern hierdurch das Göttliche in die (geschichtliche) Sphäre des Menschen Einzug hält.

⁵¹⁰ *Ibid.*, 334a 32, S. 289.

⁵¹¹ Eine Frage, die in diesem Zusammenhang bedenkenswert ist, zielt auf die Bedingtheit der *ascholia* ab. Vordergründig besehen bildet nach Aristoteles *ascholia* die Bedingung für *scholē*. Insofern aber der ideale Staat in seinem Fortbestehen auf zahlreiche Tätigkeitsformen der *ascholia* angewiesen ist, kann ebenso davon die Rede sein, dass *ascholia* – freilich hier in ihrer tugendvollen Ausprägung als Tätigkeit, die dem

durch die richtige Erziehung in den Tugendidealen in einem Gleichgewicht gehalten ist, stellt auf gewisse Weise den innergeschichtlichen Idealzustand dar. Gerade hierin besteht der entscheidende Unterschied zu Pascals Vorstellung der geschichtlichen Bewegung, in der Ruhe vor allem in Gestalt der Langeweile in Erscheinung tritt. In der Muße des Individuums, und sei es nur wenige Augenblicke gegeben, verwirklicht sich das *telos* dieser auf *scholē* gründenden Geschichtskonzeption. Verwirklichte *scholē* kann dergestalt nicht nur als der individuelle wie gesellschaftliche Konkretionsraum des Glücks, sondern zugleich auch als ein vollendeter, zu sich gekommener Geschichtsmoment begriffen werden. In der Muße des Menschen, und gerade nicht in den Kriegen, in den Siegen und Revolutionen, gelangt die Geschichte an ihr eigentliches, vor allem menschliches Ziel, wobei die absolute Dauer, die man in diesem schwebenden Ziel der Geschichte verbringt, nicht ausschlaggebend für dessen Wirklichkeit ist. Darüber hinaus gibt es nichts mehr, was historisch-teleologisch besehen höher stünde – weder Eroberungen, Kriege, Revolutionen sowie weltliche Ordnungen, die Ansprüche auf Letztgültigkeit geltend machen.

Scholē greift aus ihrer ursprünglichen psychischen Verankerung in die Geschichte aus und prägt sie als Mußegeschichte. Der Sinn dieser Mußegeschichte nun, dies ist ihr eigentliches Spezifikum, ist *ontologisch*. So gelangt durch die hier beschriebene geschichtliche *scholē* etwas in die Geschichte, was zuvor nicht in ihr war und was mit Aristoteles als das *Göttliche* bezeichnen werden kann. In der Muße, die sich gleichermaßen in einer *psychischen* wie auch *historischen* Dimension ausprägt, kommt nicht nur der Mensch wie auch die Geschichte zu sich, sondern auch das *Sein*, das diese beiden Sphären durchzieht.

Bestehen des Staates untergeordnet ist – ebenso durch *scholē* bedingt wird, insofern die Tugendideale, die sich in diesen Tätigkeiten konkretisieren, aus Momenten der Muße resultieren. Das Verhältnis ist demnach reziprok und keinesfalls einseitig aufzufassen.

IV.3 DIE ONTOLOGIE DER MUßE

Das Ausgreifen der aristotelischen *scholē* in die Bereiche des Seelischen, Politischen wie Geschichtlichen wird durch das ontologische Fundament begründet, auf dem sie ruht. Zweifelsohne stellt die Muße für Aristoteles mehr als ein kontingenter Ruhemoment, mehr als eine Pause in der Zeit des *ascholazein* und auch mehr als einen bloßen Zeitvertreib dar. Dass sie wiederum überhaupt dazu in der Lage ist, in diesen wesentlichen Bezirken des menschlichen Seins trotz ihrer Unscheinbarkeit eine eigentümlich zentrale Stellung einzunehmen, hat mit einer spezifischen Relation zu tun, die sie in sich birgt. In ihr eröffnet sich nämlich das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Göttlichen. Hierin liegt auch ihre Verbindung zu Pascals *ennui* beschlossen. Beiden, der Muße wie der Langeweile, ist zu eigen, dass sich in ihnen die menschliche Bezugnahme auf das Göttliche konkretisiert: Im Fall der Muße als Verwirklichung eines vermeintlich Unmöglichen, im Fall der Langeweile hingegen als wirkliche, unumstößliche Unmöglichkeit. Die Komplexität des Verhältnisses zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen und insbesondere die Rolle, die der *scholē* hierbei zukommt, wird in der *Nikomachischen Ethik* evident:

Wenn nun unter den Handlungen aus den Tugenden die politischen und kriegerischen Handlungen an Werthaftigkeit (>kallos<) und Größe hervorragen, diese aber ohne Muße sind, nach einem bestimmten Ziel streben und nicht ihrer selbst wegen wählenswert sind, wenn andererseits gilt, dass sich die Tätigkeit der intuitiven Vernunft (>nous<) als eine betrachtende (>theōrētikē<) durch ihre Ernsthaftigkeit (>spoudē<) auszeichnet, dass sie nach keinem weiteren Ziel außer ihr selbst strebt, dass sie eine ihr eigentümliche Lust (>hēdonē<) besitzt (welche die Tätigkeit (>energeia<) verstärkt), dass ferner die Autarkie sowie die Muße und das Freisein von Mühe, soweit es dem Menschen möglich ist, und alles andere, was dem Glückseligen (>makarios<) zugeschrieben wird, offensichtlich mit dieser Tätigkeit verbunden sind – wenn das so ist, dann wird das vollkommene Glück (>teleia eudaimonia<) des Menschen also diese Tätigkeit sein, falls sie die vollständige Länge eines Lebens (>bios<) einnimmt; denn nichts, was zum Glück gehört, ist unvollständig (>atelēs<). Ein so beschaffenes Leben aber ist wohl höher, als es dem Menschen entspricht. Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (>theion<) in ihm vorhanden ist.⁵¹²

Diese Passage gibt die zentrale Begriffskonstellation hinsichtlich der *Ontologie der Muße* auf absolut konzentrierte Weise wieder: Verstand bzw. Vernunft, Theorie, Lust, wirkliche Tätigkeit, Selbstzielhaftigkeit im Sinne von Autoteleologie im Verbund mit Autarkie,

⁵¹² *NE*, 1177b16-27, S. 330.

Muße, das vollkommene Glück, das menschliche Leben und seine Dauer und zuletzt das Göttliche, auf das hin all diese Begriffe ausgerichtet zu sein scheinen. Gerade die Muße dient dabei als eine Art Distinktionskriterium für das in Rede stehende Verhältnis. Denn selbst die tugendvollen Handlungen, zu deren obersten jene zu zählen sind, die in einem politischen Rahmen umgesetzt werden – man denke hierbei etwa an die Handlungen der besten Regierung, die auf Gerechtigkeit, Frieden sowie auf die Bereitstellung des guten Lebens abzielen, was jeweils wiederum nur verwirklicht werden kann unter Voraussetzung der steten und sich komplex ausdifferenzierenden Tätigkeit von Individuen – kommt an eine unumstößliche Grenze, wenn es um die menschliche Bezugnahme auf das Göttliche geht. Sie alle stellen nämlich Vollzugsformen des *ascholazein* dar, was besagt, dass sie grundsätzlich ohne *scholē* geschehen. Den Grund für ihren Mangel an Muße verortet Aristoteles in der Zweckgerichtetheit, die ihnen wesentlich zugrunde liegt. Man hat es hierbei mit Handlungstypen, d. h. *praxeis*, zu tun, die, wie in *Metaphysik* IX.6 dargelegt, »eine Grenze (>peras<) haben«. ⁵¹³ Von derartigen Handlungen »enthält keine ein Ziel (>telos<), sondern sie betreffen nur das zum Ziel Führende.« ⁵¹⁴ Selbst die tugendvollen Handlungen – wie manche kriegerischen und politischen *praxeis* – dienen hauptsächlich als Mittel für einen bestimmten Zweck, der wiederum nicht in den Handlungen selbst inkorporiert ist. Krieg dient idealerweise dem Frieden, stellt selbst aber wesentlich dessen Antithese dar. Die gute Politik bezweckt das gute Leben sowie das Glück der Bürger, ist jedoch nicht mit diesen identisch. Eine Grenze teilt hier die Handlungen von den Zielen, die mit ihrer Hilfe realisiert werden sollen; letztere stehen zwar in einer Kausalrelation mit ersteren, sind jedoch ihrem Sein nach von jenen zu unterscheiden.

Wenn Aristoteles über Muße spricht, scheint er eine Überwindung der Grenzziehung zwischen Handlung und Ziel im Sinn zu haben. Muße ist nicht gleichzusetzen mit den Handlungstypen der Veränderung oder Bewegung, die in sich jeweils unvollendet sind, insofern dasjenige, worauf sie abzielen, ihrem Vollzug nicht mehr angehört. ⁵¹⁵ Der

⁵¹³ *Meta.*, 1048b17-18, S. 241.

⁵¹⁴ *Ibid.*, 1048b18-19. Für einen Überblick vgl. Klaus Corcilius: »Handlungstheorie, Fortbewegung«, in: Christof Rapp und Klaus Corcilius (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. J. B. Metzler, Stuttgart 2011 (b), S. 239-247.

⁵¹⁵ Vgl. hierzu ebenfalls *Metaphysik* IX.6: »Jede Bewegung ist unvollendet, z. B. Abmagerung, Lernen, Gehen, Bauen. Dieses sind Bewegungen, und zwar unvollendete; denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben, oder werden und geworden sein, oder sowohl bewegen als auch bewegt haben, sondern ein anderes bewegt und ein anderes hat bewegt.« *Meta.*, 1048b 28-33, S. 241. Vgl. über die aristotelische Differenz zwischen Bewegung und wirklicher Tätigkeit unter dem Vorzeichen der Zeitlichkeit Roman Dilcher: »Die Dauer der Praxis. Überlegungen im Ausgang von *Met.* IX 6«, in: Walter

Gegensatz wiederum zu diesen unvollendeten Handlungen, die Veränderung bzw. Bewegung implizieren und deren Ziel jenseits ihrer selbst zu verorten ist, findet sich klarerweise in den *práxeis* der *energeia*, den Handlungen der wirklichen Tätigkeit. Sie setzen sich von ersteren dadurch ab, dass sie tatsächlich Handlungsvollzug wie Handlungsziel in sich vereinen, weswegen Aristoteles sie mit dem Prinzip der Vollendung verschränkt sieht – *energeia* ist für ihn dahingehend wesentlich *teleion*, ist in sich *vollkommen*.⁵¹⁶

Die Sinneswahrnehmung stellt zugleich die Vollzugform einer *praxis* dar wie sie auch in sich ihr eigenes Ziel enthält.⁵¹⁷ So verwirklicht sich während des Sehens zugleich dessen *telos*, welches darin besteht, die bloße Möglichkeit des Sehens in eine faktische Wirklichkeit zu überführen, d. h. *zu sehen*. Dass Aristoteles wiederum in eingangs zitierter Passage das theoretische Denken mit den angeführten Charakteristika verschränkt – man denke hier an die Selbstzielhaftigkeit sowie an die »eigentümliche Lust [...] (welche die Tätigkeit verstärkt)«⁵¹⁸ und die sich auch im Denken verwirklicht –, ist vor diesem Hintergrund besehen nicht weiter erstaunlich. Was allerdings verwundert, ist die von Aristoteles gezogene Verbindung der theoretisch konfigurierten *energeia* mit Muße, Autarkie, Freiheit von Mühe, Glück und dem Göttlichen. Eben dieser Brückenschlag scheint mehr auf einem Postulat denn auf einer tatsächlichen Begründung zu ruhen. Um den *ontologischen Sinn der Muße* tatsächlich erfassen zu können, wird man an exakt diesem Punkt ansetzen und dabei begreiflich machen müssen, weshalb gerade der theoretischen Tätigkeit *qua* Denken eine derartig zentrale Stellung zukommt.

Für Aristoteles ist *energeia* wesentlich selbstzweckhaft konfiguriert – sie umfasst *zugleich* Handlungsvollzug wie Handlungsziel. Von dieser Doppelidentität her bestimmt sich auch das menschliche Verhältnis zu ihr. Denn die Deckungsgleichheit von Vollzug und Ziel einer bestimmten Handlungsweise impliziert für Aristoteles, dass in deren Verwirklichung eine eigentümliche Lust aufkommt, die spezifisch für die *energeia* ist und sich allein in ihr wiederfindet. Wer *sieht*, der mag zwar vieles sehen und manches auch übersehen, indem er jedoch *sieht*, ist das dem Sehvermögen immanente *telos* bereits im Vollzug

Mesch (Hrsg.): *Glück – Tugend – Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*, J. B. Metzler, Stuttgart 2013, S. 215-228.

⁵¹⁶ Vgl. ebenfalls *Metaphysik* IX.6: »So ist z. B. das Ziel des Abmagerns die Magerkeit, aber wenn sich das Abmagernde in einer solchen Bewegung befindet, ohne mit dem Ziel der Bewegung zusammenzufallen, so ist dieses keine Handlung oder wenigstens keine vollendete, denn sie enthält kein Ziel; jene dagegen, in welcher das Ziel enthalten ist, ist auch (*man kann an dieser Stelle einfügen: vollendete, Anm. d. Verf.*) Handlung.« *Meta.*, 1048b19-23, S. 241.

⁵¹⁷ Vgl. Kap. IV.1.a.

⁵¹⁸ *NE*, 1177b20-21, S. 330.

Wirklichkeit geworden. Wenn Aristoteles also zu Beginn von *Metaphysik A* davon spricht, dass die Menschen vor allem ihren Sehsinn lieben und dass diese Zuneigung insbesondere durch die Vielzahl an Erkenntnissen und Unterschieden motiviert wird, die sich in nur einem einzelnen Blick auf tun, so ist damit nur die erste Hälfte der Begründung dieser eigentümlichen Affektion gegenüber dem Sehen wiedergegeben. Denn nicht nur wird diese besondere Wahrnehmung wegen demjenigen besonders wertgeschätzt, was sich in ihr darbietet, sondern auch aufgrund des Umstands, dass es immer schon Lust bereitet, das eigene Wahrnehmungsvermögen zu verwirklichen. Lust ist »also ein Effekt der Vollkommenheit des Wahrnehmungsvollzugs [...]. Die Lust am Gegenstand (*d. h. am Wahrgenommenen, Anm. d. Verf.*) ist eigentlich Lust des Wahrnehmungsvollzugs selbst«⁵¹⁹ und kann dahingehend als »Gelingenslust«⁵²⁰ bzw. als »Freude am Vollzug einer Tätigkeit«⁵²¹ bezeichnet werden. So entzündet sich die energetische Lust an der erfolgreichen Verwirklichung eines menschlichen Vermögens und steigert sich umso mehr, je vollkommener die sich verwirklichende Tätigkeit und ihr Korrelat – d. i. in den hier genannten Fällen das Wahrgenommene oder das Gedachte – sich zeigen.

Solch eine Verzahnung zwischen *hēdonē* und *energeia* hängt freilich nicht im luftleeren Raum, sondern sie gründet in einem Gedanken, der bereits in Kapitel IV.1.b unter dem Begriff des Identitätsprinzips⁵²² thematisiert wurde. Die zentrale Aussage dieses Prinzips zielt darauf ab, dass die Wirklichkeit, *energeia*, des Wahrgenommenen und die Wirklichkeit der Wahrnehmung »ein und dieselbe«⁵²³ seien, woran sich die Beobachtung anschließt, dass das aristotelische *Vollendungs- und Verwirklichungsprinzip* der Wahrnehmung seinem Kern nach auf *Identität* beruht. Gelingende wirkliche Tätigkeit stellt folglich gleichermaßen ein *Vollendungs- und Verwirklichungs-* wie auch ein *Identitätsgeschehen* dar – das Wahrnehmungsfähige wird ein wirklich Wahrnehmendes, vollzieht also die

⁵¹⁹ Welsch, 1987, S. 416-417.

⁵²⁰ Welsch, 2012, S. 303.

⁵²¹ Ursula Wolf: »Anmerkungen«, in: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. v. Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2013, S. 380.

⁵²² Vgl. hierzu auch Welsch, 1987, S. 83-98.

⁵²³ *DA*, 425b27, S. 157. Die zentrale Passage lautet in Gänze: »Die Wirklichkeit des Wahrgenommenen und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, das Sein ist für sie aber nicht dasselbe. Ich meine z. B. den wirklichen Schall und das wirkliche Gehör. Es ist nämlich möglich, dass derjenige, der Gehör hat, nicht hört, und auch das, was Schall erzeugen kann, erschallt nicht immer. Wenn aber das, was hören kann, wirklich (hört) und das, was Schall erzeugen kann, (wirklich) Schall erzeugt, dann entstehen gleichzeitig das wirkliche Gehör und der wirkliche Schall, von denen man das eine ›Hörung‹, das andere ›Schallung‹ nennen könnte.« *Ibid.*, 425b26-426a1. Corcilus übersetzt »αἰσθητοῦ« mit »Wahrnehmungsgegenstand«; diese Übersetzung wurde von dem Verfasser geändert in »das Wahrgenommene«.

Wandlung von einer bloßer *dynamis* zu einer *energeia*, indem das prinzipiell Wahrnehmbare tatsächlich Wahrgenommen wird.⁵²⁴ Zugleich gilt, dass Wahrnehmbares zu wirklich Wahrgenommenem wird, indem das Wahrnehmungsfähige ein tatsächlich Wahrnehmendes wird – gesetzt den Fall, versteht sich, dass die Kontinuität zwischen Wahrgenommenem, Wahrnehmendem, Wahrnehmbarem und Wahrnehmungsfähigem durchgängig gewährleistet ist. Die Verwirklichung des einen geschieht folglich in der Verwirklichung des anderen und *vice versa* – sie sind, was ihre *energeia* betrifft, miteinander *identisch*. Diese Wirklichkeitsidentität von Wahrgenommenem und Wahrnehmendem bewährt sich auch gerade in der Phänomenalität der Wahrnehmung.⁵²⁵

Gewiss *sind* das Gehör und das Hören nicht dasselbe wie der Schall, und das Auge mitsamt dem Sehen *sind* ebenfalls nicht das Licht, das auf die Netzhaut trifft. Bleibt jedoch das Licht aus und versiegt der Schall, gibt es weder etwas zu sehen noch zu hören, und ohne das Hören wie das Sehen bleibt der Schall zwar Schall und das Licht Licht, jedoch treten sie weder als Gehörtes noch als Gesehenes in Erscheinung – werden also nicht als dasjenige verwirklicht, was sie ihrem Vermögen nach sein können.⁵²⁶ Die Wirklichkeit des Wahrnehmens entsteht und vergeht mit der Wirklichkeit des Wahrgenommenen. Lust wiederum ist aufs Engste mit diesem energetischen Vorgang verbunden, insofern Aristoteles bemerkt, dass der Wahrnehmung auf Seiten des Lebewesens ein

⁵²⁴ Diese Pointierung geht auf Welsch zurück: »Die Verwirklichung des einen geschieht also, von welcher Seite aus man es auch immer betrachtet, genau im gleichen Zug wie die des anderen. Das Hörfähige wird ein Hörendes genau, indem das Hörbare ein Gehörtes wird.« Welsch, 1987, S. 89.

⁵²⁵ Dies wird insbesondere daran ersichtlich, dass die Präsenz einer sinnlichen Sensation in ihrem Entstehen und Vergehen an die Verwirklichung des jeweils passenden Sinns gebunden ist: »Da die Wirklichkeit des Wahrgenommenen und des Wahrnehmungsvermögens eine einzige, aber dem Sein nach verschieden ist, ist es notwendig, dass die auf diese Weise (d. h. der Wirklichkeit nach) ausgesagten Gehör und Schall und so auch Geschmack und Schmecken gleichzeitig zugrunde gehen und erhalten bleiben.« *DA*, 426a16-19, S. 159. Corcilius übersetzt »αἰσθητοῦ« mit »Wahrnehmungsgegenstand«; diese Übersetzung wurde von dem Verfasser geändert in »das Wahrgenommene«.

⁵²⁶ Dem Medium, *metaxy*, kommt eine entscheidende Funktion innerhalb der aristotelischen Wahrnehmungstheorie zu. Es ist das zwischen Wahrnehmbarem und Wahrnehmungsfähigem Vermittelnde und macht aus ihnen, insofern es von einem Wahrnehmbaren in die entsprechende Bewegung versetzt wird, aktuell Wahrgenommenes und Wahrnehmendes. In den hier in Rede stehenden Beispielen sind das Licht und der Schall wiederum selbst als vollendete Formen ein und desselben Mediums in Hinblick auf zwei Wahrnehmungsorgane zu denken. Aristoteles bezeichnet dieses Medium als das Durchsichtige, *diaphanēs*, d. h. als Luft, wobei es sich auch um Wasser o. ä. Substanzen handeln kann – so kann Licht etwa auch durch ein kristallines Medium und der Schall bspw. durch Stein o. ä. transportiert werden. Licht oder Schall sind folglich für Aristoteles vollendete Formen eines Mediums, das seiner Potentialität nach als Schall oder Licht Wirklichkeit werden kann. Exemplarisch am Sehsinn ausformuliert: »Denn dies war es, was es für die Farbe hieß zu sein: fähig zu sein, das der Wirklichkeit nach Durchsichtige zu bewegen. Die Vollendung des Durchsichtigen aber ist Licht (oder aber der Schall im Fall des Hörsinns, *Anm. d. Verf.*). Dafür gibt es ein deutliches Zeichen: Wenn man nämlich das, was Farbe hat, direkt auf das Auge legt, wird man es nicht sehen, sondern die Farbe bewegt das Durchsichtige, z. B. die Luft, und von dieser, da sie unmittelbar an sie anschließt, wird das Sinnesorgan bewegt.« *Ibid.*, 419a10-15, S.113.

Proportionalitätsverhältnis innewohnt, welches zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem vermittelt. Evident wird dies anhand der Beschreibung der Überproportionalität einer Wahrnehmung in Hinblick auf die Wahrnehmungskapazität eines bestimmten Organs.⁵²⁷ Ein stimmiges Verhältnis zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen generiert Lust auf Seiten des wahrnehmenden Lebewesens. Die richtige Proportion ist hierbei das Entscheidende, und sie bemisst sich an der Konstitution des Wahrnehmungsfähigen, welches ausschließlich dazu imstande ist, innerhalb eines bestimmten Wahrnehmungsspektrums klare Wahrnehmungen zu perzipieren. Aristoteles veranschaulicht dies anhand eines Saiteninstruments, von dessen Größe, Volumen und Stimmung es abhängt, wie fest die Saiten anzuschlagen sind, sodass ein klarer, wohlklingender oder aber dissonanter Ton entsteht.⁵²⁸ Gelingende Wahrnehmung ist dahingehend nichts anderes als das stimmige Zusammenspiel der hier in Rede stehenden Faktoren, und insofern dieses harmonische Zusammenspiel Wirklichkeit wird, entsteht eine klare und gute, mithin bestmögliche Wahrnehmung, »welche die vollkommenste und lustvollste (>hēdistos<) sein wird.«⁵²⁹

Lebewesen streben nach gelingender, vollkommenster und lustvollster wirklicher Tätigkeit. Aristoteles führt in diesem Zusammenhang aus, dass dieser auf *energeia* beruhende Hedonismus das eigentliche Zentrum der Lebendigkeit von Lebewesen markiert.

⁵²⁷ Aristoteles bemerkt anhand des Beispiels vom Hören, dass auch der Wahrnehmung ein *logos*, eine Proportion zugehört, die entweder stimmig austariert ist oder aber ihr Gleichgewicht verliert, sodass keine deutliche Wahrnehmung mehr möglich ist – ist etwas zu laut oder aber zu leise, sind das Wahrnehmende und das Wahrnehmbare nicht mehr aufeinander *abgestimmt*: »Wenn Zusammenstimmen also eine Art von Stimme ist und die Stimme und Gehör auf gewisse Weise eines und dasselbe, auf gewisse Weise auch nicht eines ist, das Zusammenstimmen aber eine Proportion (>logos<) ist, dann ist notwendig, dass auch das Gehör eine Art von Proportion ist. Und deswegen verdirbt auch jedes Übermäßige, sei es das Hohe oder das Tiefe, das Gehör. Und ebenso wird bei den (übermäßigen) Geschmäckern der Geschmackssinn (verdorben) und bei Farben (verdirbt) das allzu Helle oder Dunkle den Gesichtssinn und beim Geruchssinn der heftige Geruch, sowohl der (übermäßig) süße als auch der (übermäßig) bittere, da die Wahrnehmung eine Art von Proportion ist. Deswegen ist es auch angenehm, wenn (Wahrnehmungen), die rein und unvermischt sind, in eine Proportion gebracht werden, z. B. das Hohe oder Süße oder Salzige, dann nämlich sind sie angenehm. [...] Die Wahrnehmung ist aber die Proportion; übermäßige (Wahrnehmungen) dagegen bereiten Schmerzen oder Verderben.« Ibid., 426a28-b7, S. 161. Corcilius setzt in die beiden Klammern jeweils »Wahrnehmungsgegenstände«; hier ersetzt durch >Wahrnehmungen<.

⁵²⁸ Vgl. *ibid.*, 426a28-32, S. 147.

⁵²⁹ *NE*, 1174b19-20, S. 319. In *NE* X.4 heißt es unmittelbar zuvor: »Da nun jedes Wahrnehmungsvermögen sich in Bezug auf sein Wahrgenommenes betätigt, und dies auf vollkommene Weise dann, wenn das Wahrnehmungsvermögen in guter Verfassung ist und sein Gegenstand der werthafte im Bereich dieses Vermögens ist (vor allem etwas so Beschaffenes nämlich scheint die vollkommene Tätigkeit (>energeia<) zu sein; ob wir aber sagen, dass *sie* tätig ist oder ihr Träger, sei dahingestellt), so wird bei jedem Wahrnehmungsvermögen diejenige Betätigung (>energeia<) die beste sein, bei der sich das am besten verfasste [Vermögen] auf den besten der Gegenstände in seinem Wahrnehmungsbereich bezieht.« Ibid., 1174b14-18. Wolf übersetzt »αἰσθητοῦ« mit »Wahrnehmungsgegenstand«; diese Übersetzung wurde von dem Verfasser geändert in »das Wahrgenommene«.

Modern gesprochen befeuert die Lust an der gelingenden Tätigkeit, wie sie sich etwa im Wahrnehmen ausprägt, den Lebenstrieb, der auf die Selbsterhaltung des Lebewesens und damit auf die eigenen Lebendigkeit abzielt: »Dass alle nach Lust streben, könnte man darauf zurückführen, dass auch alle danach streben zu leben.«⁵³⁰ Der *asthetische* Weltbezug, der durch das Identitäts- und Lustprinzip seine ontologische Stabilität erhält, wird auf gewisse Weise durch die Lust bestätigt, die durch ihn hervorgerufen wird. Damit endet jedoch die Tragweite dieses Prinzips keineswegs. Die Lust an der gelingenden *energeia*, die aufs Engste mit dem hier in Rede stehenden Identitätsprinzip verbunden ist, beschränkt sich nämlich nicht auf die Wahrnehmung allein, sondern greift auch in den Bereich des Denkens aus:

Bei jeder Wahrnehmung nämlich gibt es Lust, ebenso beim Denken (>dianoia<) und bei der Betrachtung (>theōria<). Am lustvollsten aber ist die vollkommenste Betätigung, und am vollkommensten ist die Betätigung dann, wenn ein gut verfasstes [Vermögen, Organ, Träger] sich auf den besten der Gegenstände in seinem Bereich richtet. Und die Lust ist das, was die Tätigkeit vollkommen macht.⁵³¹

Diese grundlegende Verbindung ist möglich, da es sich bei der Wahrnehmung als auch bei dem Denken um Modi der *energeia* handelt. Wie die sich verwirklichende Wahrnehmung Lust auf Seiten des Lebewesens generiert und in einem Identitätsgeschehen aufgeht, so muss selbiges ebenso für das Denken im Allgemeinen und damit auch für die Verwirklichung des Denkens als theoretische Betrachtung gelten. Über letztere trifft Aristoteles die Aussage, dass »sie eine ihr eigentümliche Lust besitzt (welche die Tätigkeit (>energeia<) verstärkt) [...]«. ⁵³² Inwiefern sich diese eigentümliche Lust von jener Lust unterscheidet, die in der gelingenden Wahrnehmung aufkommt, lässt sich nun allerdings deutlicher erkennen: Sie erhellt sich im Lichte des Identitätsprinzips. Wenn nämlich in der *aesthetischen energeia* Wahrgenommenes und Wahrnehmendes identisch sind, so bedeutet dies ebenfalls, dass in ihrer *noetischen* Ausprägung Denkendes und Gedachtes zur Deckung kommen. Hierin zeichnet sich gerade das gelingende Denken aus. Die Wirklichkeit des Gedankens konkretisiert sich im Gedachten und wird erst im Vollzug des Denkens vollkommen wirklich: Das zum Denken Fähige wird genau dann ein tatsächlich Denkendes,

⁵³⁰ *NE*, 1175a11, S. 321.

⁵³¹ *Ibid.*, 174b20-24, S. 319-320.

⁵³² *Ibid.*, 1177b20-21, S. 330.

indem das Denkbare ein Gedachtes wird, und im selben Zuge wird das Denkbare ein Gedachtes, indem das Denkfähige ein Denkendes wird.⁵³³

Die dem Denken eigentümliche Lust wird sich folglich daran bemessen, was genau gedacht werden wird, was sich also in der *energeia* des Denkens tatsächlich verwirklicht und wie sich dabei die Proportion zwischen Denken und Gedachtem ausnimmt. Gewiss ist das Denkbare nicht derart reglementiert, wie dies für das Wahrnehmungsspektrum der einzelnen Sinne gilt, die nur in bestimmten Bereichen klare und deutliche Perzeptionen haben können und bei denen es mithin sogar zu einer organischen Schädigung kommen kann, sollten die Wahrnehmungseindrücke zu intensiv sein. Dennoch scheint Aristoteles durchaus die Idee zu vertreten, dass es im Bereich des Denkbaren etwas gibt, das dem Denkvermögen auf vollkommene Weise entspricht. Was dies genau ist, resultiert auf gewisse Weise aus der menschlichen »Vernunftnatur«⁵³⁴. Der Mensch ist für Aristoteles bekanntlich von Natur aus mit dem *logos* versehen. Dieses Wesensmerkmal bedeutet jedoch keineswegs, dass er im Rahmen seines Denkens seine Vernunft immer schon bis in all ihre Tiefen auslotet und ausschöpft und damit bestmöglich verwirklicht. Gerade in dieser bestmöglichen Verwirklichung des Denkens liegt jedoch das genuine, dem Menschen anheimgegebene Vermögen, welches er ergreifen kann und tendenziell auch muss, sofern er sein eigenes Leben auf vollkommene menschenmögliche Weise auf die Ideale der Gutheit, Autarkie und Glückseligkeit ausrichten möchte. Aristoteles erwähnt dies bereits andeutungsweise in *NE* I.6⁵³⁵, wird jedoch im X. der *Nikomachischen Ethik* zusehends konkreter, wenn es um die hier beschriebene Verschränkung von Denken *qua* theoretischer Betrachtung, Lust, Gutheit, Autarkie und Glück geht. In diesem Zusammenhang findet sich auch die Bemerkung wieder, dass das Glück, die *eudaimonia*, als »das Ziel (>telos<) allen

⁵³³ Vgl. den korrespondierenden Gedanken bei Welsch, 1987, S. 89. Ferner hat Hegel in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* eben dieses Identitätsprinzip als zentralen Aspekt des aristotelischen Denkens bestimmt und in ihm auch die Verbindung zum Göttlichen gesehen: »Das Hauptmoment der aristotelischen Philosophie ist, daß das Denken und das Gedachte eins ist, – daß das Objektive und das Denken (die Energie) ein und dasselbe ist. ›Denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Gedanke.‹ Das Denken ist das *Denken des Denkens*. Vom Denken sagt Aristoteles: ›Es wirkt, insofern es hat‹ (oder: sein Besitz ist eins mit seiner Wirksamkeit), ›so daß jenes‹ (das Wirken, die Tätigkeit) ›mehr göttlich ist als dasjenige, was die denkende Vernunft (νοῦς) Göttliches zu haben meint‹ (das νοητόν). Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens. Die Spekulation (ἡ θεωρία) ist so das Erfreulichste (Seligste, ἡδίστον) und Beste (Höchste).« Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014, S. 162-163. Allerdings geht Hegel mit seinem Verständnis des Identitätsprinzips mit Aristoteles über diesen hinaus, insofern er die Identität einseitig zu Gunsten des reinen Denkens auslegt.

⁵³⁴ Welsch, 2012, S. 303.

⁵³⁵ Vgl. hierzu das Bild des Kitharaspielers in *NE*, 1098a5-19, S. 56-57.

menschlichen Tuns«⁵³⁶ zu begreifen ist, was erneut in *NE* X.7 ausführlich aufgegriffen wird:

Wenn das Glück ein Leben der Betätigung der Gutheit (>kat' aretēn energieia<) ist, dann liegt es nahe, dass es sich um die Tätigkeit im Sinn der höchsten (>kratistos<) Gutheit handelt. Diese aber wird die Gutheit des Besten (>aristos<) sein. Mag das also das intuitive Denken (>nous<) oder etwas anderes sein, von dem man annimmt, dass es seiner Natur nach herrscht, führt und eine Vorstellung von den werthafte (>kalos<) und göttlichen Dingen hat, mag es selbst etwas Göttliches sein oder das göttlichste der Dinge in uns – seine Tätigkeit im Sinn der ihm eigenen Gutheit wird das vollkommene Glück (>teleia eudaimonia<) sein. Dass diese Tätigkeit eine betrachtende (>theōrētikē<) ist, wurde gesagt. [...] Denn erstens: Diese Tätigkeit ist die höchste, wie auch das intuitive Denken (>nous<) das Höchste in uns ist und seine Gegenstände die höchsten unter den erkennbaren Dingen sind.⁵³⁷

Glück und Gutheit liegen in der betrachtenden Tätigkeit, liegen in der Verwirklichung des *noetischen* Vermögens, was zugleich besagt, dass sie ebenfalls in jenem anzutreffen sind, was in dieser Tätigkeit erkannt, und d. h. zugleich: was in dieser Tätigkeit gedacht werden kann. Für Aristoteles scheint es unbestreitbar, dass ein höchstes Denkbare existiert, und insofern dieses höchste Denkbare tatsächlich gedacht wird, verwirklicht sich jene eigentümliche Lust, die für die theoretische Betrachtung bezeichnend ist und die als höchste Lust zugleich höchste Lebendigkeit indiziert. Anders gewendet lässt sich auch davon sprechen, dass der Mensch genau dann in die Spitze seiner eigenen Lebendigkeit vorstößt, wenn er sich daran macht, dieses Höchste zu denken, insofern er damit sein ihm eigenes Vernunftvermögen bestmöglich verwirklicht. An diesem Punkt nun schieben sich das menschliche Vernunft- und Denkvermögen, das größte Glück und die größtmögliche menschliche Autarkie ineinander, und hier eröffnet sich auch der Bezug zum Göttlichen, der dieser Form des betrachtenden Denkens inhärent ist. Denn worum es diesem Denken geht, hat Aristoteles explizit genannt: Das sind in letzter Konsequenz »die ersten Ursachen (>prōta aitia<) und Prinzipien (>archai<)«⁵³⁸, womit das Göttliche ins Spiel gebracht wäre, »denn Gott gilt allein für eine Ursache und ein Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen. Notwendiger als diese sind alle anderen, besser aber keine.«⁵³⁹ Ein theoretisches Denken, das auf ebendieses Denkbare ausgreift und das versucht, sich ihm mit den Mitteln des *nous* anzunähern, erfüllt gewissermaßen das Kriterium höchster wirklicher Tätigkeit, und sofern es ein gelingendes Denken ist,

⁵³⁶ Ibid., 1176a32-33, S. 325.

⁵³⁷ Ibid., 1177b11-22, S. 328.

⁵³⁸ *Meta.*, 981a29, S. 40.

⁵³⁹ Ibid., 983a8-10, S. 42-43. Bonitz übersetzt *epistēmē* mit »Wissenschaft«; dies wurde vom Verfasser geändert in »Erkenntnis«.

sofern es also Momente dieses Denkbaren tatsächlich zu fassen bekommt und ihnen eine Denkgestalt verleiht, wird auch die Lust, die hierbei entsteht, die vollkommenste sein, womit wiederum der Brückenschlag zu Glück und Gutheit vollzogen wäre, die das Höchste im Leben des Menschen kennzeichnen. Reflektiert man dies vor dem Hintergrund des mit *energeia* verschränkten Identitätsprinzips, tritt damit ein zentraler Gedanke in Erscheinung, der die ontologische Bedeutung der *scholē* in den Fokus rückt. Sofern nämlich das Gedachte das Göttliche im Sinne der ersten Ursache und des Ursprungs ist, wird auch das Denken dieses Denkbaren mit den Göttlichen identisch sein, was Aristoteles im ersten Buch der *Metaphysik* auch andeutet:

Göttlich aber kann sie (*gemeint ist die Erkenntnis, das Wissen, epistēmē, und mit ihr auch das Denken, in welchem sie sich realisiert, Anm. d. Verf.*) nur in zweifachem Sinne sein; denn einmal ist die Erkenntnis göttlich (>theia<), welche der Gott am meisten haben mag, und dann die, welche das Göttliche zum Gegenstand hat.⁵⁴⁰

Die sich hier äußernde Verbindung zwischen dem Menschen und Gott, die sich über die *energeia* des Denkens vollzieht, vertieft Aristoteles in Buch XII der *Metaphysik*. Dort wird die erste *ousia*, die später mit Gott identifiziert wird, als »ewiges, unbewegtes Sein«⁵⁴¹ konzipiert. Aristoteles attestiert diesem *ersten Sein*, es könne sich bei ihm einzig um vollkommene *energeia*, um einen absoluten *actus purus* handeln: »Es muß also Tätigkeit sein.«⁵⁴² Gott ist dahingehend als reine, wirkliche und vollkommene, ewige Tätigkeit⁵⁴³ bestimmt – Gott ist für Aristoteles *unbewegtes Sein*. Als ein solches ruht Gott auf vollkommene Weise in sich, setzt jedoch als erstes Prinzip und Ursprung von allem Bewegung als solche überhaupt erst in Gang. Diese Doppelbestimmung ist essentiell in Hinblick auf den aristotelischen Gottesbegriff. Gott *ist*, indem er unbewegte, ewige und wirkliche Tätigkeit ist, zugleich Bewegungsursache alles Bewegten – Gott ist unbewegt Bewegendes.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Ibid., 983a5-7.

⁵⁴¹ Ibid., 1071b5-6, S. 27. Hier zitiert nach der Übersetzung von Gadamer in Aristoteles: *Metaphysik XII*, übers. und hrsg. v. Hans-Georg Gadamer, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005. Im Folgenden in Klammern angegeben als: *Meta.*, 1071b5-6, S. 27 (Gadamer).

⁵⁴² Ibid., 1071b21, S. 29 (Gadamer).

⁵⁴³ »Ferner muß alles solches Sein ohne Stoff sein, denn es muß ewig sein, wenn es überhaupt etwas Ewiges geben soll.« Ibid., 1071b20-21 (Gadamer).

⁵⁴⁴ Über das Konzept des unbewegten Bewegers in der aristotelischen Philosophie vgl. Sarah Broadie: »Que fait le Premier Moteur d'Aristote? Sur la théologie du livre Lambda de la *Metaphysique*«, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 183, Presse Universitaires de France, Paris 1993, S. 365-411. Vgl. ebenso die Studie von Klaus Oehler: *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984. Für einen großen und tiefgehenden Einblick in die aristotelische *Metaphysik* und deren ontologische Prinzipien vgl. Joseph Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Hunter Rose, Toronto 1978.

Wie Aristoteles den Gottesbezug des Menschen begreift, lässt sich anhand eben dieser Definition besser nachvollziehen. Gott ist nämlich nicht einfach nur ein Denkbare unter anderem Denkbaren, sondern das Denkwerteste des Denkbaren in dem Sinne, dass einzig durch dieses dem menschlichen Denkvermögen jener Impuls verliehen wird, der dafür Sorge trägt, dass es sich selbst auf seine vollkommenste Weise verwirklicht. In diesem Sinne ist Gott »also bewegend wie das Geliebte [...].«⁵⁴⁵ Als Geliebtes versetzt Gott das Denkvermögen in Bewegung; es bewegt das Denken, gerade weil es als das Höchste, als erstes Prinzip und damit auch als Ursprung und Movens des Denkens gelten kann. Dergestalt lässt sich eine entscheidende Parallele zwischen Wahrnehmen und Denken ausmachen. So wie in der Wahrnehmung die Initiative beim Wahrgenommenen und hieraus resultierend beim Streben die Initiative beim Erstrebteten besteht, so scheint auch im Bereich des Denkens die Initiative beim Gedachten zu liegen – das Denken wird also nicht primär durch die Denkfähigkeit in Bewegung gesetzt, sondern durch das Denkbare, und in besonderem Maße, wenn dieses Denkbare vollkommen ist.⁵⁴⁶

In jenem Denken, das sich dazu anschickt, Gott zu denken, kommt sich auf gewisse Weise das Denken selbst auf die Schliche, indem es sein eigenes Motiv im Vollzug des Denkens als Gedachtes durchdringt, d. h. performativ nach- und mitvollzieht: Das Denken Gottes als erstes Prinzip und erste Ursache, d. h. als unbewegt Bewegendes, ist Denken des eigenen, sich gerade verwirklichenden Denkprinzips – in diesem Denken denkt das Denken gerade die *Ursache* seines sich verwirklichenden Denkvermögens. Dieses quasi autoerotische Verhältnis zum Göttlichen, das als Geliebtes das Denken bewegt und dieses

⁵⁴⁵ *Meta.*, 1072b5, S. 33 (Gadamer).

⁵⁴⁶ Zwar ist der *nous* zweifelsohne für Aristoteles *apathēs*, nicht erleidend, wie er mit Verweis auf Anaxagoras in *DA* 405b20 und 429b23-430a9 sowie *Phys.* 256b20-26 darlegt. Der *nous* kann nicht auf dieselbe Weise einen physiologisch nachweisbaren Denkeindruck *erleiden*, so wie dies in der Wahrnehmung geschieht, wo eine bestimmte Bewegung den Körper des Lebewesens in Bewegung versetzt und ihn dadurch temporär oder dauerhaft verändert. Gleichwohl der *nous* strenggenommen nichts erleidet, nimmt er aber doch etwas auf und wird hierdurch ebenfalls *verändert*. Obwohl er also *apathēs* ist, widerfährt ihm etwas, allerdings auf seine spezifische Art und Weise. Aristoteles verwendet in diesem Zusammenhang das Bild einer Schreiblett, der der *nous* gleicht: »Oder ist mit Bezug auf das Erleiden infolge von etwas Gemeinsamen vorher festgestellt worden, dass die Vernunft auf gewisse Weise dem Vermögen nach das Denkbare ist, jedoch der Vollendung nach nichts, bevor sie nicht denkt? Es muss aber so sein wie bei einer Schreiblett, in die nichts der Vollendung nach eingeschrieben ist. Genau dies ist bei der Vernunft der Fall. Und sie ist selber Denkbare des Denkens, ganz so wie das (andere) Denkbare. Bei dem, was ohne Materie ist, ist das Denkende und das Gedachte nämlich dasselbe [...].« *DA* 429b30-430a4, S. 183. Corcilius übersetzt »νοητόν« mit »Gegenstand des Denkens«; dies wurde vom Verfasser geändert in »Denkbare«. Für den Verweis auf die *Physik* vgl. *Phys.*, 256b20-26, S. 179. Vgl. hierzu ferner die Darlegung von Ingemar Düring: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg 2005, S. 578-583. Düring bilanziert, dass der *nous* mit dem Begriffspaar »rezeptiv – konstruktiv« am besten beschrieben sei, was die Idee des hier dargelegten Primats des Denkbaren unterstützt. *Ibid.*, S. 582.

zugleich ausfüllt, birgt dabei eine erstaunliche Parallele zu einem Grundgedanken des Augustinus, für den der menschliche Bezug auf das Göttliche ebenfalls von einer Art Sehnsucht, Suche und Liebe bestimmt ist: »Du treibst ihn an, dass er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.«⁵⁴⁷ Die aristotelische Formel hierfür lautet:

Da also das, was bewegt und zugleich selber bewegend ist, ein Mittleres ist, so gibt es etwas, was bewegend ist, ohne zugleich selber bewegt zu sein, etwas, was ewig, Sein und tätige Wirklichkeit ist. Auf diese Weise bewegend ist aber das, worauf das Verlangen (*das Erstrebt*, ›*orekton*‹, *Anm. d. Verf.*) und das, worauf das Denken (*das Gedachte*, ›*noēton*‹, *Anm. d. Verf.*) geht: Beides ist bewegend, ohne bewegt zu sein. Beides ist aber letzten Endes dasselbe.⁵⁴⁸

Dieses unbewegt Bewegende, Gott oder das Göttliche, bewegt das Denken und orientiert es damit zu sich hin und auf sich zu:

Der Geist (›*nous*‹) wird aber von dem Gedachten (›*noēton*‹) bewegt, und Gedachtsein kommt der ganzen positiven Ordnung des Seins an ihr selbst zu; und in dieser ist wiederum das Sein das erste und von diesem das Einfache und in Wirklichkeit Seiende.⁵⁴⁹

Das vernünftige Streben des Menschen, wie es sich im Denken verwirklicht, schafft sich also nicht selbst willkürlich seine besten Gedanken, sondern das oberste *telos* dieses Strebens ist vorgegeben.⁵⁵⁰ Augustinisch gesprochen und aristotelisch gedacht kommt der Mensch erst zu sich, findet erst Ruhe, wenn er dieses im Denken Erstrebte zu denken sich anschickt. In diesem Sinne ist der aristotelische Mensch durchaus ebenfalls *auf Gott hin gemacht*; jedoch ist es nicht sein Herz, das unruhig ist, *bis es ruht in dir*, sondern gerade sein Verstand, *nous*, sein vernünftiges Denkvermögen, dass solange in *ascholia* verweilt, bis es sich daran macht, göttliches Denken des Denkens selbstständig zu verwirklichen. Die Ruhe, die sich hierbei in diesem bestimmten Vollzug des Denkens ausbreitet, ist ihrem Wesen nach göttlich und wird von Aristoteles in einem größeren Rahmen als *scholē* begriffen. Während jedoch Gott als unbewegt-bewegende *ousia* jederzeit und vollkommen

⁵⁴⁷ *Conf.*, 1, 1, S. 35.

⁵⁴⁸ *Meta.*, 1072a24-27, S. 31 (Gadamer).

⁵⁴⁹ *Ibid.*, 1072a31-33 S. 33 (Gadamer).

⁵⁵⁰ Vgl. hierzu den Kommentar von Michael Bordt: »Zu beachten ist freilich, dass sich die Vernunft nicht autonom aus sich selbst heraus ihre eigenen Objekte schafft, sondern der Vernunft bestimmte Objekte vorgegeben sind. Die Tatsache, dass sich die Vernunft nicht ihre eigenen Objekte schafft, sondern selbst ein Strebevermögen ist, das nach den für sie spezifischen Objekten strebt, ist uns heute sicherlich zunächst eher fremd, ist aber für die antike Philosophie alles andere als eine Besonderheit. [...] Nur dann, wenn die Vernunft tatsächlich dieses Objekt anstrebt, d. h. das anstrebt, was sie ihrer eigenen Natur nach anstreben soll, ist es dem Menschen möglich, ein seiner Natur nach gutes und gelungenes Leben zu führen.« Michael Bordt: *Aristoteles' ›Metaphysik XIII‹*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, S. 111.

auf diese Weise in sich ruht, ist dies dem Menschen aufgrund seiner Natur nicht möglich, gleichwohl sein ganzes vernünftiges Streben *qua* theoretisches Denken in letzter Konsequenz hierauf abzielt: »Sein Lebenszustand (>diagōgē<) ist so wie der beste, den wir auf kurze Zeit kennen. So nämlich geht es jenem (*nämlich Gott, Anm. d. Verf.*) immer (für uns freilich ist das unmöglich) [...].«⁵⁵¹

Im Gegensatz zu Gott ist es dem Menschen nicht möglich, ungehindert seine Lust- und Denktätigkeit auf vollkommene Weise zu verwirklichen, eben weil seine Vernunft grundsätzlich durch ihre *dynamis* bestimmt ist.⁵⁵² Denken *qua* theoretische Betrachtung stellt gewiss »die kontinuierlichste Tätigkeit (dar), da wir eher kontinuierlich betrachten können als irgendeine andere Handlung (>praxis<) verrichten.«⁵⁵³ Aus diesem Grund hat auch die praktische Philosophie einen derart hohen Stellenwert für Aristoteles. Ethik und Politik sind keineswegs diesem höchsten Denkbaren entgegengesetzt, auch wenn es sich bei ihnen, ontologisch besehen, um Seinsformen des *ascholazein* handelt. Denn der Mensch, dies unterscheidet ihn von Gott, kann zwar das höchste Denken des Denkens in seinem Denken anpeilen und bisweilen auch zur Wirklichkeit bringen, jedoch eben nur für eine begrenzte Dauer. In dieser Hinsicht kann der praktischen Philosophie die Aufgabe zugesprochen werden, die lebenspraktischen Bedingungen gerade dafür zu schaffen, dass der Mensch diesem seinem innersten Vermögen tatsächlich entsprechen kann, was konkret bedeutet: *theōria* zu verwirklichen. In jenen Momenten, in denen ihm dies gelingt, kommt die menschliche Seinsweise mit der göttlichen *ousia* zur Deckung – sie werden miteinander identisch:

Denken aber möchte man von sich aus stets das an sich Beste, und je mehr es Denken ist, desto mehr. Nun kann sich der Geist selber denken, insofern er am Gedachten teilbekommt. Er wird nämlich selbst Gedachter, wenn er an die Sache rührt und denkt, so daß denkender

⁵⁵¹ *Meta.*, 1072b14-16, S. 33-35 (Gadamer). Vgl. zu der Bedeutung dieser Passage für das aristotelische Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen John Dudley: »Das betrachtende Leben (bios theoretikos) bei Platon und Aristoteles: ein kritischer Ansatz«, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Band 37, De Gruyter, Berlin 1995, S. 32. Über das Verhältnis zwischen Temporalität und dem Göttlichen in der aristotelischen Philosophie vgl. Enno Rudolph: *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Klett Cotta, Stuttgart 1986.

⁵⁵² Vgl. den Kommentar von Michael Bordt: »Es gibt freilich einen Unterschied zwischen der Vernunft des Menschen und der Vernunfttätigkeit der ersten *ousia*. Die Vernunft des Menschen ist nämlich ein Vermögen, das nicht immer tätig ist. Die Vernunft der ersten *ousia* ist demgegenüber kein Vermögen, sondern stets wirkliche Tätigkeit, d. h. die Aktualität der Vernunft. [...] Wenn die Vernunft des Menschen aber aktualisiert ist, gibt es keinen prinzipiellen Unterschied mehr zwischen der aktualisierten Vernunft des Menschen und der Vernunft der ersten Prinzipien.« Bordt, 2006, S. 116.

⁵⁵³ *NE*, 1177a22-23, S. 328. Denken ist deswegen die *kontinuierlichste* Tätigkeit des Menschen, da es, im Gegensatz zu anderen Formen menschlicher Praxis, auf gewisse Weise nie zu Ende ist. Selbst die lebensnotwendigen Unterbrechungen, die eine jede menschliche Handlung fragmentarisieren, unterbinden nicht zwingend die Kontinuität des Denkens.

Geist und Gedachtes dasselbe sind. Denn das, was das Gedachte und das Sein erst aufzunehmen vermag, ist zwar auch Geist, aber er ist erst wirklich tätig, wenn er es schon hat; daher ist dies mehr als jenes das, was man am Geist für göttlich hält, und die Schau (>theōria<) ist das Erfreueste (>hēdiston<) und Beste. Wenn nun so wohl, wie wir uns zuweilen, der Gott sich immer befindet, ist das etwas Wunderbares, wenn aber noch mehr, dann ist es noch wunderbarer.⁵⁵⁴

Indem der Mensch sein originäres Denk- und Vernunftvermögen verwirklicht und aufs Ganze, d. h. auf sich selbst und zugleich auf das Göttliche in ihm geht – also das Denken des Denkens denkt⁵⁵⁵ – wird er selbst in dieser ihm eigenen wirklichen Tätigkeit göttlich.⁵⁵⁶ Diesen Vollzug wird er freilich nur für eine begrenzte Dauer aufrechterhalten können. Solange er jedoch das theoretische Denken vollzieht, ist er in seinem Sein ganz bei sich, sein Vernunftvermögen vollkommen verwirklichend, und damit dem Göttlichen in ihm anheimgegeben. Der Mensch verwirklicht während der *theōria* göttliches Sein, geht in diesem förmlich auf, wodurch auch die hierbei entstehende Lust als göttlich zu bezeichnen ist.⁵⁵⁷ Von dieser Warte aus besehen wird auch nachvollziehbar, was Aristoteles meint, wenn er in eingangs zitierter Passage davon spricht, dass ein »so beschaffenes Leben aber [...] wohl höher (ist), als es dem Menschen entspricht. Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (>theion<) in ihm vorhanden ist.«⁵⁵⁸ Im Denken des göttlichen *nous* ist die tätige Wirklichkeit des Menschen für die Weile eben dieses Denkens göttlich, und genau hierauf gilt es sich als Mensch auszurichten: »Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben.«⁵⁵⁹ Der Modus dieser Übereinstimmung wiederum ist nichts anderes als *scholē*. In ihr wird Irdisches Göttlich und Göttliches Irdisch – sie ist aristotelische Transzendenz *par excellence*, insofern in ihr der Mensch in den Bereich des Göttlichen ausschreitet, um dort dasjenige zu

⁵⁵⁴ *Meta.*, 1072b19-26, S. 35 (Gadamer).

⁵⁵⁵ Vgl. hierzu das Fazit aus *Metaphysik* XII.9: »Folglich denkt er (*gemeint ist: der nous, Anm. d. Verf.*) sich selbst, wenn anders er das Oberste ist, und im Grunde ist dann Denken Denken des Denkens.« Ibid., 1074b34-35, S. 43 (Gadamer).

⁵⁵⁶ Dies bedeutet freilich nicht, dass der Mensch auf diese Weise zu Gott selbst wird. Dies einfach aufgrund der Tatsache, dass er seine dynamische Seinsweise nicht hinter sich lassen kann, durch die er wesentlich bestimmt ist.

⁵⁵⁷ Gadamer legt *Metaphysik* XII.7 genau in diese Richtung aus: »Die >Bewegung< des Denkens ist nicht zu Ende, wenn sie bei ihrem Gegenstand ist, sondern gerade dann erst eigentlich da, wenn sie den Gegenstand ihres Denkens >hat< und insofern bei sich selbst verweilt. Daher ist die Betrachtung, die geistige Schau (*θεωρία*), ein Zustand seliger Erfüllung, eine Tätigkeit, die reine Freude ist. Für den leiblich-sinnlich gebundenen Menschen eine zeitlich begrenzte Verfassung, ist dies die andauernde Seinsweise des göttlichen Seins.« Ibid., S. 56 (Gadamer).

⁵⁵⁸ *NE*, 1177b26-27, S. 330.

⁵⁵⁹ Ibid., 1177b34-36.

verwirklichen, was ihm als Möglichkeit inhärent ist und ihn wesentlich auszeichnet. In diesem Punkt liegt der *ontologische Sinn der Muße* beschlossen und zugleich tritt ihre Differenz zur *Ontologie der Langeweile* offen zutage: Während nämlich in der Langeweile sich gerade der *Chorismos* zwischen dem Menschen und dem Göttlichen voll und ganz verwirklicht – also die Trennung zwischen dem Menschen und Gott zu Tage tritt, wodurch freilich auch ihre genuine Verbindung exponiert wird, realisiert sich in der *scholē* menschliche *energeia* als göttliche Wirklichkeit. In ihr kommt der Mensch auf vollkommene Weise zur Ruhe, und in dieser Ruhe entfaltet sich ein Geschehen, das nichts außer sich selbst bezweckt – in der Muße allein ist die Autonomie des Menschen – wenn auch nur für eine Weile – auf vollkommene Weise in einer reinen Form der Freiheit aufgegangen, die allein als göttliche bezeichnet werden kann.

V. SCHLUSSBETRACHTUNG

Reaction gegen die Maschinen-Cultur. – Die Maschine, selber ein Erzeugnis höchster Denkkraft, setzt bei den Personen, welche sie bedienen, fast nur die niederen gedankenlosen Kräfte in Bewegung. Sie entfesselt dabei eine Unmasse Kraft überhaupt, die sonst schlafen läge, das ist wahr; aber sie giebt nicht den Antrieb zum Höhersteigen, zum Bessermachen, zum Künstlerwerden. Sie macht thätig und einförmig, – das erzeugt auf Dauer eine Gegenwirkung, eine verzweifelte Langeweile der Seele, welche durch sie nach wechselvollem Müsiggange dürsten lernt.

Friedrich Nietzsche

Menschliches, Allzumenschliches II

Der Wanderer und sein Schatten 220.

V.1 KONKLUSION

Langeweile und Muße sind für sich genommen wie auch in ihrer Verbindung untereinander ontologische Phänomene und als solche theologisch-metaphysisch fundiert. Sie beide sind auf gewisse Weise Signum der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Göttlichen. In christlicher Perspektive ist das Gottesverhältnis der Langeweile auf negative Weise eingeschrieben. Es wird virulent, sobald der Mensch mit ihr in seinem Erfahrungshorizont konfrontiert wird. *Ennui* kommt zur Welt, eben weil der Mensch *in* der Welt ist. Für Pascal ist Langeweile mit dem Faktum der Weltlichkeit des Menschen konstitutiv ver-schränkt, was jedoch mit der Trennung zwischen der Sphäre der Menschen und der Sphäre Gottes zusammengedacht werden muss. Gleichermaßen erkennt Pascal, dass sie in der menschlichen Seele latente und gleichermaßen widersprüchliche Triebe aktiviert, die zu einem in die Geschichte wie auch in die Seele des Einzelnen ausgreifenden Übersprungsverhalten führen. Eben dieses Verhalten wird in den *Pensées* als *Zerstreuung* gefasst, die ihrerseits als Manifestation einer verdeckten Unruhe gelesen werden kann, aus der heraus die Langeweile ihre negative Wirkung entfaltet.

In Rückgang auf Pascal hat sich gezeigt, dass das in der Langeweile aufbrechende negative Gottesverhältnis den Bedingungsgrund für ihre psychologische wie auch geschichtliche Dimension bereitstellt. Die *Jagd* als Analogie für das von Intentionalität besessene Handeln und Streben, wie auch die Geschichte, die Pascal als ein Wechsel von sich gegenseitig aufhebender Ordnungen versteht, erweisen sich dahingehend an ihrem ontologischen Grund besehen als Manifestationen der Zerstreuung, die wesentlich eine ursprüngliche Privation – d. i. das positive, jedoch im Zuge des Sündenfalls verlorengegangene Gottesverhältnis – zu verdrängen suchen. Geschichte wird dergestalt als eine Flucht vor der Langeweile verstanden, derer das Unvermögen beigelegt ist, sich wahrhaft auf Ruhe einlassen zu können. Für Pascal resultiert diese Dynamik in der paradoxen Situation, dass Menschen in der Geschichte zwar die Etablierung einer letztgültigen Ordnung erstreben – so sind sie oft in ihrem Tun von der Vorstellung einer letzten geschichtlichen Ordnung geleitet, was sich auch auf einer individuellen Ebene bemerkbar macht –, diese jedoch gerade wegen ihrer Absolutheit nicht aufrecht zu erhalten in der Lage sind. So tragen

sie dafür Sorge, dass die Geschichte notwendigerweise von dem unruhigen Wechsel der Ordnungen bestimmt bleibt. Hierin findet sich Pascals negative Geschichtsdiagnostik wieder, in der sich die geschichtlichen Ordnungen permanent aufheben: Der Versuch, eine letztgültige Ordnung in der Geschichte zu etablieren, führt in der Folge zu ihrer Aufhebung, was in Wiederholung die prinzipielle Unruhe der Geschichte markiert. So besehen ist die Geschichte für Pascal tragisch konzipiert; sie scheitert gewissermaßen an den permanenten, dabei tendenziell überspannten Hoffnungen, die die Menschen nicht umhinnehmen, in sie zu tragen.

Der geschichtlichen Makroperspektive stellt Pascal eine individuell-psychisch konfigurierte Mikroperspektive bei. Denn die Hoffnung auf eine noch ausstehende, jedoch bald erreichte, dabei glücksversprechende Ruhe erweist sich auch für den einzelnen Menschen als etwas zutiefst Trügerisches. Die *Jagd*, die von Pascal als Bild weltlich-menschlichen Bemühens um glücksversprechende Zwecke entworfen wird, erweist sich als ein mangelhaftes Mittel, was ihr vermeintliches Ziel betrifft. Pascal hat dargelegt, dass es dem Menschen in der *Jagd* mitnichten um das Gejagte, sondern vor allem um die Modalität des Jagens, d. h. um ein intensives, reizstarkes Intentionalitätsgeschehen geht. Das Gejagte ist dergestalt vor allem als ein noch nicht in Besitz Genommenes attraktiv. Aus der Spannung zwischen *Wollen* und *Nicht-Haben(-Können)* speist sich dahingehend die psychische, zirkulär angeordnete Zerstreuungsdynamik des Menschen, der vor allem das Auf-der-Jagd-Sein schätzt und liebt und das jeweils Gejagte in der Hauptsache als Motiv benötigt, um seine permanente und in sich in Wiederholungen ergehende Jagd legitimieren zu können. Entsprechend der Geschichte ist demnach ebenso der pascalsche Mensch tragisch konzipiert; er ist deswegen so unruhig und unglücklich, weil er die Ruhe gleichermaßen begehrt wie er unfähig ist, sie zu ertragen, eben weil die Ruhe, die er hierbei im Sinn hat, in letzter Konsequenz *nicht von dieser Welt, d. h. göttlich ist* und er dennoch nicht umhinkann, ihr mit irdischen Mitteln hinterherzujagen. In diesem Zusammenhang ist es auch zu sehen, dass sich diese Formen irdischen, zweckgerichteten Handelns tendenziell als ungenügend für die eigentlichen Absichten erweisen, die ihnen zugrunde liegen, insofern die hierbei angestrebten Versuche, der menschlichen Sehnsucht nach dem Absoluten mit einer intentionalen Besessenheit beizukommen, in eine Wiederholungsdynamik münden, die mitnichten dasjenige erreicht, was sie sich vorgenommen hat zu bezwecken, nämlich eine vollkommene, glücksbietende Ruhe, die in diesem Zusammenhang mit göttlicher Ruhe gleichzusetzen ist.

Pascals Antwort auf diese Tragik der menschlichen Existenz ist so naheliegend, wie sie zunächst verwundert. Das christliche Bewusstsein, insofern es sich selbst in seiner vollkommenen Trennung von seinem göttlichen Ursprung erkennt, sieht ein, dass die hier angezeigten und von Pascal ausformulierten Langeweile-Fluchten und Zerstreuungsversuche keine adäquate Kompensation der *chorismatischen* Lage des Menschen darstellen. Insofern bleibt diesem einzig die Affirmation der Langeweile, worin sich, ganz im Sinne Heideggers, der Apell verbirgt, Langeweile tatsächlich wach werden zu lassen, sodass sie damit zu ihrem vollumfänglichen Recht gelangt.

Pascals Erweckung der Langeweile ist folglich von der menschlichen Gottesbezüglichkeit wie auch der *chorismatischen* Trennung motiviert, die die irdische von der überirdischen Sphäre trennt. Langeweile wird dergestalt als Manifestation der menschlichen Seinsweise verstanden; der Mensch ist ihr prinzipiell ausgesetzt, weil sein ganzer Zustand als ein Zwischen-Sein, ein wortwörtliches *inter-esse* aufgefasst werden kann, welches gleichermaßen der irdisch-sinnlichen Ebene wie auch der göttlichen Absolutheit zugeordnet ist, ohne in beiden jedoch ontologisch besehen vollkommen verankert zu sein. Als irdisches Wesen erstrebt der Mensch göttliches Sein und scheitert an dem seiner Existenz immanenten Zwiespalt, Gott in dieser irdischen Seinsweise niemals erreichen zu können. Als ein seinem Ursprung nach Gott zugehörendes Wesen ist ihm seine Sehnsucht nach dem Absoluten inhärent, wobei sich diese Sehnsucht in seiner diesseitigen Existenz nicht erfüllen lässt. Diese Dualität gibt ihm die Tragik preis, die er einzig dann ansatzweise überwinden kann, wenn er sie anerkennt. Diese Affirmation wiederum verwirklicht sich gerade in der Anerkennung der Langeweile, die den ontologischen Zustand des Menschen bezeichnet. Einzig in der Langeweile findet der Mensch in der Welt ein Tor zu jener Ruhe, die einen Abglanz ihres göttlichen Pendantes darstellt und mit der etwas in das Sein des Menschen Einzug hält, was man mit Heidegger als *Gelassenheit* bezeichnen könnte. So zeigt es sich, dass der Mensch, sofern er es versteht, sich auf die Langeweile einzulassen, auf reflexive, kontemplative Weise sensibel dafür wird, wie er in der Welt ontologisch verortet ist – als eine lange Weile und ein kurzer Augenblick zwischen der relativen Endlichkeit der sinnlich erfahrbaren Welt und der absoluten Unendlichkeit Gottes. Die Langeweile, dies ist ihre eigentümliche Stellung in den *Pensées*, vermittelt den Menschen mit diesen beiden Sphären, denen er partiell angehört wie sie sich ihm immer auch entziehen.

Für Pascal ist es unabweisbar, dass der Mensch mehr die Zerstreuung als die Langeweile liebt. Sein Arrangement mit der Zerstreuung präfiguriert sich, philosophiegeschichtlich

besehen, in einer bestimmten Haltung gegenüber der Welt, nämlich der *Neugierde*, die sich manisch auf alles stürzt, was sich den Sinnen darbietet und Erregung verspricht. Dagingehend lässt sich ein systematischer Bezug zwischen Langeweile und Neugierde ausmachen. Beide Phänomene gehen eine dialektische Verbindung zueinander ein, wenn man sie unter einem ontologisch-theologischen Blickwinkel ins Auge fasst. Rein oberflächlich besehen lässt sich dabei die Neugierde der *Confessiones* mit der Zerstreung der *Pensées* parallelisieren. Mit Augustinus über Augustinus hinausgehend lässt sich jedoch darlegen, dass sich der der Neugierde inhärente Akkumulationszwang des noch Unbekannten und Interesseversprechenden bisweilen selbst aufhebt, um in einen Zustand der Langeweile aufzugehen. In den *Confessiones* kann die Dynamik der Neugierde innerhalb des dualistisch konfigurierten Zwists zwischen innerem und äußerem Menschen verortet werden, wobei der Zug in die sinnlich erfahrbare Welt gerade in Opposition zu dem Einstieg in die Innerlichkeit des Menschen konzipiert ist. Dieser Konflikt ist für Augustinus zentral, und in gewisser Weise sind ihm die *Confessiones* gewidmet. Neugierde wird hierbei als fundamentales Signum menschlicher Gottesverlassenheit entworfen. Sie stellt das Resultat der Unruhe des menschlichen Herzens dar, dem die Ursache seiner Unruhe noch unbekannt ist. Das unverweilende Springen vom Nächsten zum noch Neueren, welches sich in der unruheerfüllten Neugierde ereignet und das zugleich die Unruhe zu kompensieren trachtet, ist dabei nicht vor der Erschöpfung der eigenen unruhigen Tendenz gefeit. Zwar erscheint nämlich der Neugierde alles golden, was sie mit ihrer spezifischen Sorge in den Blick nimmt, jedoch wird ihr dieses Gold just in jenem Augenblick schal, in dem sie es ergreift. Sie lädt all jenes mit überbordender Bedeutung auf, was in ihrem Fokus liegt, und verantwortet damit zugleich, dass dieses Neue im Moment seiner Entdeckung seinen Glanz vollkommen verliert. Die Neugierde vermag es gerade nicht, bei ihrem Gegenstand zu *verweilen*, um sich ihm in einer Hin- und Zuwendung voll und ganz zu widmen – sie ist wesentlich rastlose Aufmerksamkeit gepaart mit dem Unvermögen, bei etwas zu verweilen.

Einzig in der augustinischen *intentio* findet der Mensch etwas, das die Unruhe seines Herzens zu stillen vermag. Gerade der Umstand selbstreflexiver Befähigung leitet hierbei den von Augustinus favorisierten Weg in die Innerlichkeit ein, welcher der *defluxio* in der äußeren Welt des Sinnlichen kontrastiv gegenübersteht. Dialektisch besehen ist dies jedoch bereits der zweite Teil der Antwort auf die Frage, wie es der Mensch vermag, von seiner Faszination gegenüber der Sinnlichkeit abzulassen, die ihn mit neugierigem

Interesse in die Welt treibt, um schließlich in sich selbst und seine Innerlichkeit ein- und damit hin zu Gott aufzusteigen. Ihr vorgeordnet ist nämlich *curiositas*, der hierbei eine dialektische Funktion zukommt. Denn obgleich es Augustinus nicht explizit nennt, spricht die Gestaltung der *Confessiones* auf gewisse Weise für sich und indiziert dabei, wie die dialektische Stellung der *curiositas* zu bewerten ist. Die Suche nach jener Ruhe, die von der Unruhe des menschlichen Herzens motiviert ist, findet nämlich über den Umweg der Neugierde zu sich; d. h. der Mensch, um auf authentische Weise dem Weg der Verinnerlichung Folge leisten zu können, muss sich zunächst als *homo exterior* in der Neugierde verlieren und dabei an jenen Punkt gelangen, an welchem das ihr beigestellte Versprechen in sich zusammenfällt. Hier nun betritt der Mensch die *Schwelle der Langeweile*, die sich in diesem Licht besehen als eine Schwelle zwischen *homo exterior* und *homo interior* erweist. Wenn die Neugierde erschöpft in Langeweile aufgeht, ist nämlich jener Scheitelpunkt erreicht, an dem die Einsicht transparent wird, dass die Welt des Sinnlichen nicht dasjenige bereithält, wonach der Mensch wesentlich, d. h. seinem Sein entsprechend, sucht. Somit kann die Neugierde, an ihrem höchsten Punkt angelangt, in Langeweile kippen und damit zugleich jene Modalität ermöglichen, die sie eigentlich kontrastiert. Obwohl sie wesentlich *defluxio* ist, bereitet sie die innerliche *intentio* vor und arbeitet ihr zu. Die Unheimlichkeit der Welt, die sich in der Neugierde andeutet, führt bis an die dialektische Schwelle, die in den *homo interior* und damit hin zu Gott führt. Diese Perspektive auf das ontologisch konzipierte und dialektisch ausgespielte Verhältnis von Neugierde und Langeweile impliziert damit den Gedanken der Profanierung der sinnlichen Welt und der Natur. Etwas Sakrales ist in ihr nicht mehr zu finden; sie wird im Zuge dieser Profanierung auf ihre bloße Materialität reduziert. Insbesondere in der neuzeitlichen Perspektive Descartes' wird dies virulent, jedoch mit dem Unterschied, dass Descartes es nicht bei einem Ausstieg aus der Welt belässt, sondern mittels dieses Ausstiegs und einer rationalistischen Subjektlogik die Welt als *res extensa*, als Materie und Material, unter dem Vorzeichen der Objektivität ontologisch einhegt und damit den Aufstieg der naturwissenschaftlichen Perspektive vorbereitet. Gerade mit dieser Neubewertung wird auch die Neugierde von ihrer theologischen Last befreit – sie arbeitet nunmehr nicht mehr der Langeweile zu, die als Tor zu einer göttlichen, überweltlichen Ruhe aufgefasst werden kann, sondern als theoretische Neugierde wird sie das *Movens* der empirischen, um Objektivität und Messbarkeit bemühten Wissenschaftszweige. Hier beginnt vielleicht, wie es Heidegger später bilanzieren wird, der tiefe Schlaf der Langeweile.

Das Phänomen der tiefen Langeweile, ihr Aufkommen und die Dringlichkeit, die man ihrer Suspension entgegenbringt, zeigen sich dahingehend als Abkömmlinge einer Ontologie, die gleichermaßen dualistisch wie subjektzentriert ausgestaltet ist. Ihr beigestellt ist ein spezifisches Weltverständnis: Die Welt und mit ihr die Natur werden als vollkommen profane Räume vorgestellt. In der Logik der pascalschen Perspektive, die hier ihre Schnittmenge mit dem cartesianischen Denken besitzt, sorgt dies zwar für die prinzipielle Messbarkeit der Welt, die sich nunmehr als objektiv Gegebenes auslesen und berechnen lässt. Im Umkehrschluss hat dies jedoch zur Folge, dass sich der Mensch, insofern er sich als transzendentes Wesen begreift, von der Welt entfremdet, gerade weil sie sich für ihn nur noch als Materie darstellt. Pascal, obwohl Naturwissenschaftler, hat an diesem Gedanken sichtlich mehr gelitten als Descartes, und er scheint auch die augustinische Zuversicht in die Kraft der *intentio* nicht vollumfänglich geteilt zu haben, insofern er lediglich die Affirmation der Langeweile sowie die Wette auf Gott als einzige Form authentischer Gottesbezüglichkeit in der Welt als wählenswerte Alternativen zu der weltlich orientierten Zerstreung anerkennt. Der Preis für die Objektivierung der Welt und der Natur besteht für ihn in ihrer Profanierung – die Unendlichkeit der Räume des Kosmos versetzt Pascal in einen tiefen Schrecken. Die bis in die Unendlichkeit hinein sich erstreckende Messbarkeit des Raumes kündigt in ihrer Absolutheit nicht mehr von Gott, sondern nur noch von dessen Verlassenheit.

Die philosophiegeschichtliche Konjunktur der Langeweile verdankt sich dem Umstand, dass sie, an ihrem tiefsten ontologischen Punkt besehen, als Ausdruck einer unerfüllbaren Sehnsucht nach demjenigen gelesen werden kann, was sich dem Menschen in der Welt kategorisch entzieht – d. i. das Göttliche, das nunmehr nicht mehr in der Natur und nicht mehr in der Welt zu finden ist. Hierin liegt der ontologisch-metaphysische Sinn der tiefen Langeweile beschlossen. Er findet sich in der Art und Weise, wie der Mensch nicht mehr für die Welt und die Dinge in ihr empfindlich ist – sie gehen ihn, in der tiefen Langeweile angelangt, schlichtweg nicht mehr an und er ist eigentümlich unempfänglich ihnen gegenüber. Heidegger bringt dies auf den Punkt, wenn er in der Vorlesung zu den *Grundbegriffen der Metaphysik* die tiefe Langeweile ontologisch unter dem Paradigma der *Leergelassenheit* ausliest, womit zugleich die tragische Situation des pascalschen Menschen anschaulich wird, der die Ruhe als Leere fürchtet und in die Zerstreung flieht:

Die *Leergelassenheit* in dieser *dritten Form* der Langeweile (*d. i. die tiefe Langeweile, Anm. d. Verf.*) ist die *Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende*. In diesem »es ist einem langweilig« finden wir uns – als Dasein – irgendwie ganz im Stich gelassen, nicht nur von diesem oder jenem Seienden nicht beschäftigt, nicht nur von uns selbst in dieser oder jener Hinsicht stehengelassen, sondern im Ganzen. Das Dasein hängt nur noch zwischen dem im Ganzen sich versagenden Seienden. Die Leere ist nicht ein Loch zwischen Ausgefülltem, sondern betrifft das ganze Seiende und ist gleichwohl *nicht* das *Nichts*.⁵⁶⁰

Durch das Brennglas der *Leergelassenheit* lässt sich auch die augustinische Delegitimierung von Natur und Sinnlichkeit ins Auge fassen. Augustinus ist in den *Confessiones* darauf bedacht, herauszustellen, dass die Natur sowie die Sinnlichkeit innere *intentio* kontrastieren. Wer Gott sucht, tut gut daran, ihn nicht mit seinen Sinnen in der Welt zu suchen, sondern in der eigenen Innerlichkeit über sie hinauszugehen. Diese innere Suche, die selbstreflexiv konstituiert ist, stellt jedoch die Ausnahme gegenüber der äußeren Weltzugewandtheit dar. Augustinus spricht die Verantwortung für diese Verfallstendenz insbesondere dem Sehen zu. Zu sehen bedeutet für ihn dezidiert, Begierden und Lust, den »voluptas oculorum«⁵⁶¹, ausgesetzt zu sein. Wer der »Wollust dieser meiner fleischlichen Augen«⁵⁶² stattgibt, verliert sich jedoch selbst und damit auch die göttliche Instanz aus dem inneren, geistigen Blick – er wird quasi, ganz im Sinne Heideggers, von der Welt leergelassen und ist ihr zugleich als das ihn Leerlassende ausgeliefert, ja, in der Neugierde sogar an sie gebunden und von ihr vollkommen in den Bann gezogen. Der Preis dieser Zuwendung besteht für Augustinus jedoch in dem schwerwiegenden ontologischen Verlust eigentlicher menschlicher Seinsweise – nämlich auf Gott hin zu *sein*:

Sie wenden sich nach außen, zu dem, was sie machen (»foras sequentes quod faciunt«), und innen wenden sie sich ab von dem, der sie gemacht hat (»intus relinquentes a quo facti sunt«); so zerstören sie das Werk Gottes, dass sie sind.⁵⁶³

Diese Blindheit gegenüber der inneren göttlichen Wahrheit, der eine neugierige Zuwendung zur sinnlich erfassbaren Welt kontrastiv korrespondiert, wird von Augustinus mit der menschlichen Unruhe verzahnt. In diesem Lichte besehen erweist sich gerade die sinnliche Konstitution der Menschen als Grund für das von Augustinus hervorgehobene

⁵⁶⁰ Heidegger, 2010, S. 210.

⁵⁶¹ *Conf.*, X 34, 51, S. 532.

⁵⁶² *Ibid.*, S. 533.

⁵⁶³ *Ibid.*, X 34, 53, S. 536-537. Vgl. hierzu auch die folgende Sentenz aus *De vera religione* (39, 72): »Geh nicht nach draußen, kehre wieder ein bei dir selbst (»Noli foras ire, in te ipsum redi«)! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit (»in interiore homine habitat veritas«).« Augustinus: *De vera religione. Über die wahre Religion*, übers. v. Wilhelm Thimme, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2006 (b), S. 122-123.

sündhafte Zerfließen und neugierige Aufgehen im weltlichen Sinnesgeschehen. Muße kann in diesem Zusammenhang lediglich als das asketische Supplement weltabgewandter Innerlichkeit in Erscheinung treten, und es ist augenscheinlich, dass ihr in der augustini-schen Position keine zentrale ontologische Stellung zukommen kann – diese gebührt hauptsächlich der *inquietudo* des Herzens, die das Sein des Menschen wesentlich bestimmt.⁵⁶⁴ Es ist von daher vielversprechend, in die *chorismatische* Grundkonstellation, die die Ontologie der Neugierde wie auch der Langeweile ins Spiel bringt, die aristotelische Muße als deren Antipoden in den Bund mitaufzunehmen. Die Grunddifferenz, die Aristoteles von Augustinus wie Pascal unterscheidet und die für das Dreigestirn von Langeweile, Neugierde und Muße wesentlich ist, findet sich in der aristotelischen Vorstellung, dass *Natur* und *Ewigkeit* tendenziell als Einheit zu denken sind, was sich insbesondere in einer größeren ontologischen Zuversicht gegenüber der Wahrnehmung und der Natur bemerkbar macht.⁵⁶⁵ Dieses Einheitsdenken spiegelt sich auch in der Art und Weise wider, wie Aristoteles Ruhe begreift. Sie wird nämlich nicht, wie bei Augustinus und Pascal, als eine sich in Neugierde und Langeweile verschließende Ruhe virulent, die eine zentrale ontologische Privation anzeigt, sondern als Muße stellt sie die höchste menschliche Seinsweise dar, die gerade Seinsfülle und Gottesnähe indiziert.

Als menschliches Vermögen des *Nachsinnens* ist die aristotelische *scholē* bereits in der Natur des Menschen und dort in seiner Seele angelegt. Gleich der pascalschen Prämisse, der zufolge Langeweile einen konstitutiven Platz im Herzen des Menschen einnimmt, scheint die aristotelische Perspektive davon auszugehen, dass Muße dem Menschen natürlich ist und dass er dahingehend eine seelische Prädisposition für sie besitzt. Er erstrebt

⁵⁶⁴ Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass Augustinus Muße, *otium*, nicht kennen würde. Es lässt sich sogar eine vielgestaltige Thematisierung der Muße im augustinischen Denken ausmachen, die auf die Muße-Tradition zurückgeht und auch eigene Akzente setzt – so etwa das Motiv von der Muße als Rückzug auf ein ländliches Anwesen, in ihre Verschränkung mit philosophischer Betätigung, in ihrem Verhältnis zum Gespräch und zur Ruhe und weiterhin in ihrer Verbindung mit dem Sabbat. Allerdings, dies wurde auch von Andreas Kirchner herausgehoben, ist sie für Augustinus vor allem unter dem Vorzeichen der *Vorläufigkeit* zu sehen: »Das *otium* mag eine Auszeit in der Welt durch eine zeitweilige Entfernung aus bestimmten äußeren Strukturen darstellen – ein wirkliches Zur-Ruhe-Kommen kann es aber niemals bieten.« Andreas Kirchner: *Dem Göttlichen ganz nah. »Muße« und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018, S. 255. Für einen Überblick über Muße im Werk des Augustinus vgl. *ibid.*, S. 221-323. Muße ist zwar möglich und auch erstrebenswert, vor allem in Hinblick auf die Einkehr in den *homo interior*, sie ist jedoch keineswegs schon wahre *quies*, d. h. göttliche Ruhe, auf die hin das unruhige Herz des Menschen ausgerichtet ist. Diese tiefe ontologische Unruhe stellt die unhintergehbare *coditio humana* dar, die auch dann bestehen bleibt, wenn der Mensch *otium* hat.

⁵⁶⁵ Vgl. Jan-Ivar Lindén: »Desire and Love in Augustine«, in: *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance*, in Bearbeitung.

sie, weil er quasi für die Muße *gemacht* ist.⁵⁶⁶ Diese Prädisposition findet sich im psychisch eingebetteten Vermögen des *Nachsinnens* wieder, das sich als *noetische* Interrelation von Wahrgenommenem und *phantasia* verstehen lässt und das sich ferner als konstitutiv für den epistemischen Prozess erweist. Ohne *aisthēsis* und *phantasia* ist für Aristoteles der Vorgang des Denkens nicht vorstellbar, und die Muße hat an diesem Brückenschlag zwischen Wahrnehmen und Denken, zwischen *aisthēsis* und *noēsis* dergestalt Anteil, insofern sie die freie Zeit des Nachsinnens eröffnet, in der der schweifende Blick mit seiner Feststellung, *dass* da etwas ist, »to hoti«⁵⁶⁷, die Fragen implizit mit aufdeckt, warum, »dihoti«⁵⁶⁸, dies ist und was es mit seiner Ursache, »aitia«⁵⁶⁹, auf sich hat. Diese *epistemische* Schrittfolge, die langfristig besehen die ersten Ursachen und Prinzipien ansteuert, gründet für Aristoteles wesentlich in der *aisthēsis*, die den Schlußschluss mit dem Denken sucht und deren Verbindung sich im *Nachsinnen* und in einem Augenblick der *scholē* anbahnt. In dieser ersten, über das Wahrgenommene nachsinnenden Muße nimmt das Wissen und die Philosophie ihren Anfang, und es zeigt sich in diesem Zusammenhang, dass die *scholē*, als wesentlich psychisches Phänomen gefasst, das Pendant zu jenem anderen Anfang der Philosophie darstellt, den Aristoteles mit Platon im Staunen verortet. Sie bilden auf gewisse Weise eine Einheit, in deren Zusammenspiel der Mensch sich aufmacht, Wissen zu erstreben.⁵⁷⁰

Der Mensch liebt es, nachzusinnen, wie er es auch liebt, Muße zu haben. Aristoteles zieht die Konsequenz aus dieser psychischen Disposition, die er mit dem Attribut der

⁵⁶⁶ In Parenthese ließe sich auch sagen, dass der pascalsche Mensch sich langweilt, weil er für die Langeweile gemacht ist.

⁵⁶⁷ *Meta.*, 981a28, S. 39.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 981a29.

⁵⁷⁰ Vgl. hierzu die fundamentale Bedeutung der Wahrnehmung und insbesondere des Sehens für das menschliche Wissensstreben, wie sie von Aristoteles zu Beginn der *Metaphysik* dargelegt wird: »Alle Menschen streben von Natur (>physei<) nach Wissen (>eidenai<); dies beweist die Freude an den Sinneswahrnehmungen (>aisthēsis<), denn diese erfreuen an sich, auch abgesehen von dem Nutzen, und vor allen anderen die Wahrnehmungen mittels der Augen. Denn nicht nur zu praktischen Zwecken, sondern auch wenn wir keine Handlung beabsichtigen, ziehen wir das Sehen so gut wie allem anderen vor, und dies deshalb, weil dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis (>gnōrizein<) gibt und viele Unterschiede (>diaphorai<) offenbart.« *Ibid.*, 980b22-26, S. 37. Aristoteles führt diese Verkettung von Sinnlichkeit, Erkennen, Denken und Lebendigkeit ebenfalls im *Protreptikos* an: »Wenn wir das Sehvermögen um seiner selbst willen lieben, so ist dies ein hinlänglicher Beweis dafür, daß alle Menschen das Denken und das Erkennen in höchstem Maße lieben, denn sie lieben das Leben und lieben damit auch das Denken und Erkennen. Aus keinem anderen Grund ist ihnen das Leben verehrungswürdig als wegen der Sinneswahrnehmung und vor allem wegen des Sehens. Diese Fähigkeit schätzen sie offensichtlich über alle Maßen, weil sie sich zu den anderen Sinneswahrnehmungen geradezu wie eine Art von Wissen verhält.« Aristoteles: *Der Protreptikos des Aristoteles*, hrsg. v. Ingemar Düring, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014, B72-73, S. 67-69.

Autarkie verschränkt sieht, indem er sie in eine politische Dimension überführt. Der ideale Staat existiert um der Freiheit wie auch um des Glücks seiner Bürger willen. Sie beide stellen nach Aristoteles das oberste ideale Ziel der besten aller *poleis* dar. Insofern ein Staat jedoch dieses Ziel anvisiert und von ihm her sein Bestehen rechtfertigt, ist er implizit auch der Muße verpflichtet. Diese Verbindung mag zwar nicht offensichtlich sein, ein Blick in die *Politik* macht jedoch deutlich, dass Aristoteles gerade der *scholē* innerhalb der politischen Sphäre eine zentrale Stellung beimisst. Ihre Bedeutung für die Politik leitet sich dabei von ihrer Psychologie ab. Insofern nämlich das Streben nach Muße dem Menschen etwas Natürliches ist und er gerade in der Muße seine eigensten Vermögen verwirklichen kann – diese sind vor allem das Nachsinnen sowie das Denken *qua* theoretischer Betrachtung –, und diese Verwirklichung ihm zudem größte Lust bereitet und ihm Glück bedeutet, ist es auf gewisse Weise auch vollkommen natürlich, wenn ein Staat, der dem Wohlergehen und Glück seiner Bürger gewidmet ist, dieses individuelle, in der Seele verankerte Ziel zur Staatsräson erhebt. Der ideale Staat ist dahingehend als Mußestaat aufzufassen, der eine Politik der Muße realisiert und innerhalb seiner Grenzen spezielle Räume der Muße erschafft, die das eigentliche Zentrum eben dieser *polis* markieren. In diesem Sinne sind die Mußeräume der *polis* zugleich staatstragend und gesellschaftsstiftend – der Aufenthalt in ihnen gibt der Freiheit und dem Glück, die ein jeder Bürger idealerweise als individuelles *telos* im Sinn hat, einen konkreten Ort.

Die individuelle Muße, die in die *psychē* des Menschen eingebettet ist und für die er eine Begabung besitzt, wird politisch. Indem sie politisch wird, zeigt sie sich als ein geschichtliches Phänomen. Dass Muße wiederum geschichtlich wird, steht damit in einem Zusammenhang, dass der Mensch in Hinblick auf seine *psychē* zwar für sie prädisponiert, somatisch besehen jedoch privativ konstituiert ist. Menschen sind Mängelwesen; sie bedürfen in regelmäßigen Abständen des Schlafs, der Erholung wie auch der Nahrung, und ebenfalls ist die Gewährleistung anderer äußerer Umstände wie des Schutzes vor Gefahren oder der Witterung für sie unerlässlich, um leben zu können. Dies gilt, freilich in angepasster und komplexerer Weise, auch für Staaten. Sie sind nicht einfach da und haben Bestand, sondern ihre Bürger müssen etwas für deren Existenz leisten, wie sie auch etwas für ihr eigenes Leben tun müssen, um es zu erhalten. Aristoteles durchdringt diesen Umstand mithilfe des Begriffs der *ascholia*, der Tätigkeit, oder, wörtlich übersetzt, der Nichtmuße. Indem *ascholia* dergestalt als Bedingungsgrund für die Existenz des Individuums sowie des Staates verstanden wird, bildet sie damit zugleich auch die Voraussetzung für

scholē. Um Muße haben zu können, muss akzeptiert werden, dass die Verwirklichung von Nichtmuße hierfür unumgänglich ist. Mit derselben Logik spricht Aristoteles auch davon, dass der Krieg idealerweise wegen des Friedens geführt wird. Dergestalt, nämlich als Ziel der *ascholia* und auf gewisse Weise auch des *polemos*, prägt die Muße in dieser idealtypischen Staatskonzeption die Geschichte. Was in der Geschichte geschieht, geschieht idealerweise um der Muße willen, auf die sich der beste aller Staaten ausrichtet. *Scholē* kann dergestalt, durchaus in Übereinstimmung mit dem aristotelischen Denken, als oberstes Ziel der Geschichte gefasst werden, welches sich, und dies markiert den fundamentalen Unterschied zu Pascals Geschichtsvorstellung, tatsächlich realisieren lässt. Dabei ist diese Verwirklichung des geschichtlichen Ziels jedoch nichts Absolutes, mit dem die Geschichte an ihr Ende gelangen würde, sondern ihr Ziel verwirklicht sich in der *scholē* des Einzelnen, der in seinem Staat die idealen Bedingungen dafür vorfindet, um nachzusinnen über das, was *ist*. Mit diesem Ziel bleibt die Geschichte nicht nur offen für das Geschehen des nachsinnenden Denkens, auch wird die Geschichte in ihrem Verlauf durch die Muße mitbestimmt – die Geschichte zeigt sich in diesem Licht besehen geradezu als Mußegeschichte, womit sie die Unruhegeschichte der *chorismatischen* Weltvorstellung aufs Schärfste kontrastiert.

Dass die Muße für Aristoteles solch eine universelle Gestalt annehmen kann, erschließt sich vor dem Hintergrund ihrer spezifischen Ontologie. Das Werthafte, das ein Mensch in der Lage ist zu realisieren, geschieht für Aristoteles allein in der *scholē*. Sie bildet den Ort des größten Glücks, welches ein Mensch zu empfinden in der Lage ist. In der Seinsweise der Muße jedoch wird der Mensch als Mensch wahrhaft nur dann leben können, »insofern etwas Göttliches in ihm vorhanden ist.«⁵⁷¹ Dieser Zusatz markiert die zentrale Differenz zu Pascals und Augustinus' Positionen. Während für letztere Gott und die mit ihm verbundene Ruhe in eine transzendente Sphäre verschoben werden, die zu suchen dem Menschen ein unstillbares Bedürfnis darstellt, ist das aristotelische Streben nach der Ruhe der Muße an die Verwirklichung seines eigensten seelischen Vermögens gekoppelt, das zugleich in sich göttlich ist. In der Muße kommt Göttliches zur Welt, während es sich in der Langeweile in seiner undurchdringlichen Abwesenheit dem Menschen auf negative Weise aufdrängt. Man hat es folglich bei Langeweile und Muße mit zwei ontologischen Bezugnahmen auf göttliche Ruhe zu tun; Langeweile ist dergestalt als die unruhige Ruhe

⁵⁷¹ *NE*, 1177b26-27, S. 330.

eines Wartens aufzufassen, das den Wartenden leer lässt, weil jenseits der Langeweile nichts ist, worauf zu warten sich lohnen würde. Gott, der hierbei den ontologischen Anlass dieses unruheerfüllten, im Stillstand verharrenden Wartens abgibt, wird sich nach der Langeweile keineswegs in der Geschichte offenbaren. Im Gegensatz hierzu vollzieht sich in der aristotelischen Muße eine ontologische Überblendung zwischen menschlicher und göttlicher Seinsweise – sie sind in der Muße miteinander *identisch*. Diese Überblendung wird dabei umso evidenter, je mehr sich das Denken selbstreflexiv auf seine eigenen Bedingungen bezieht und hiermit in den Bereich des Denkens des Denkens ausgreift, den Aristoteles in der *Metaphysik* mit dem Göttlichen assoziiert. Dass Aristoteles die Muße mit dem Göttlichen in einen Zusammenhang bringt, ist demnach keine bloße Behauptung, sondern ergibt sich aus der Bestimmung des Göttlichen sowie des *noetischen* Vermögens des Menschen. Beide können, gewiss nur temporär, zur Deckung kommen, und diese Deckungsgleichheit, in der sich die göttliche Autarkie mit der des Menschen verschränkt, ereignet sich in der *scholē*. Wenn also der Mensch nachsinnt, wenn er Ursachen und Prinzipien bedenkt, wenn er sich selbst, ganz augustinisch, zur Frage wird und nach den Prinzipien und ersten Ursachen seines eigenen Denkens und Seins fragt und versucht, diese zu ergründen, wenn er also sein Vernunftvermögen auf bestmögliche Weise realisiert, so denkt er nicht einfach nur nach, sondern im Zuge dieses Denkens erweist sich sein *Sein* als göttlich, gerade weil Aristoteles das Signum des Göttlichen als vollkommene Selbstzweckhaftigkeit des Denkens fasst. Dies stellt *noetisch* besehen die höchste Spitze dar, die zu erreichen ein Mensch in der Lage ist, und indem diese *noetische* Modalität verwirklicht wird, verwirklicht sich zugleich göttliche *energeia* auf menschliche Weise. In diesem Sinne wird sich der Mensch in der Muße selbst ein Anstoß für sein eigenes Denken und Nachsinnen – die Tatsache, dass er denken und nachsinnen kann, ist ihm jenes unbewegte Bewegende, das ihn selbst erst in die Bewegung des Denkens und Nachsinnens versetzt. So bezweckt er nichts und zeitigt doch ein Geschehen, das auf die Grundpfeiler seines eigenen Seins zurückführt und zugleich all jenes potentiell umschließt, was ist. Eben diesen Vorgang zweckfreier göttlicher Seinsfülle bezeichnet die Muße. Sie stellt die Verwirklichung einer genuin menschlichen Freiheit dar, die in sich göttlich ist. Langeweile, als ihr ontologisches *Pendant*, ist freilich nicht mit dieser Freiheit gleichzusetzen, jedoch verweist sie aus ihrer Negativität heraus auf eben diese göttliche Autonomie, die im Zuge einer christlich-chorismatischen Ontologie aus der Welt suspendiert wurde.

V.2 LANGEWEILE UND MUßE IN ALTER NEUER PERSPEKTIVE

Die prinzipielle Objektivierbarkeit der Welt unter wissenschaftlichen Vorzeichen stellt die historische Konsequenz einer bestimmten theozentrischen Ontologie dar, deren Grundzüge bereits bei Augustinus vorformuliert und insbesondere in der Neuzeit entfaltet wurden. Dieser Vorgang weist dabei einen Zusammenhang mit der Frage nach Langeweile und Muße auf. So erhält gerade Pascals *ennui* seine Bedeutung aus der Vorstellung einer vollkommen *profan* gewordenen Welt und Natur, aus der Gott suspendiert wurde. Im Zeichen dieser Profanierung, die sich ebenfalls bei Descartes ausgeprägt findet, beginnt der Aufschwung jener Tendenz, die Welt und mit ihr die Natur im Zeichen von Wissenschaftlichkeit zu objektivieren und zu einem Gegenstand zu erheben, über den es sich verfügen lässt. Dies ist deswegen möglich geworden, da Gott in der Welt als unverfügbar deklariert wurde. Die Kehrseite dieser Verschiebung besteht darin, dass in neuzeitlicher und insbesondere Pascal zuzurechnender Perspektive hierdurch der Mensch als theozentrisch orientiertes Wesen zu einem Fremden in der Welt wurde. Seine Einbettung in sie ist immer vor dem Hintergrund einer ontologischen Bindung an das schlechthin Unverfügbare und Verborgene – d. i. Gott – zu verstehen, woran er in Gestalt der Langeweile tragisch leidet.

Im Spiegel der aristotelischen Philosophie, die sich zweifelsohne vollkommen anders als die neuzeitlich-christliche Blickweise Pascals ausnimmt, tritt diese ontologische Versagung deswegen so deutlich zu Tage, weil sich hierbei durchaus aufschlussreiche Parallelen wie Unterschiede ausmachen lassen. So ist es vordergründig besehen zweifelsohne irreführend, Aristoteles einen Theozentrismus zusprechen zu wollen. Sein Denken besitzt keine explizit theologische Ausrichtung, wie dies bei Augustinus und Pascal der Fall ist. Dennoch peilt auch die aristotelische Philosophie in ihrer letzten Konsequenz eine Verwirklichung des Göttlichen an, worin sie ihren metaphysischen Fixpunkt findet. Sie tut dies jedoch nicht im Sinne einer Jenseits-Entelechie, die mit einer ontologischen Unverfügbarkeit gepaart wäre, sondern als bestmögliche Verwirklichung des Denkvermögens, als *theōria*, die das Höchste skopiert, greift sie in den Bereich des göttlichen Seins aus und adaptiert dessen Modalität, wenn auch nur für eine begrenzte Weile. So ließe sich durchaus mit der nötigen Vorsicht davon sprechen, dass der aristotelischen Philosophie

ebenfalls ein Theozentrismus immanent ist, jedoch mit dem Zusatz, dass dieser noetisch-theoretische und vor allem anthropologische Züge aufweist und sich mitnichten tragisch auffassen lässt, sondern der Welt und mit ihr der Natur ontologisch besehen vollkommen zuversichtlich zugewandt ist. Aus diesem Grund stellt hierbei auch nicht die unüberbrückbare Distanz in Gestalt einer ontologischen Langeweile das zentrale Moment dar. Vielmehr zeigt sich dieses in der Muße. Die Fremdheit in der Welt und in der Natur, die für das neuzeitliche Denken Pascals ein zentraler Wesenszug des menschlichen Seins darstellt, ist hierbei noch nicht einmal in Ansätzen auszumachen.

In dieser Gegenüberstellung wird deutlich, wie sehr sich die neuzeitlich-christliche Perspektive von jener antiken unterscheidet, die Aristoteles zu eigen ist. Während nämlich für letztere das Verhältnis zwischen dem Menschen, der Natur, der Welt und dem Sein gewissermaßen kohärent ineinandergreift und dahingehend als unauffällig zu bezeichnen ist, erweist sich das neuzeitliche Welt- und menschliche Selbstverständnis in ihr als in sich problematisch. Welt wird hier vorzugsweise als Problem aufgefasst, dass es in den Griff zu bekommen gilt, weswegen auch die neuzeitliche Wissenschaftstendenz, die weitestgehend auf das Objektivierungsprinzip setzt, ihrem Kern nach und aller möglichen Einwände zum Trotz einen theologischen Ursprung besitzt. So findet sich in der wissenschaftlichen Objektivierung, der ein verborgener theologischer Profanierungsvorgang vorgeschaltet ist, immer auch die Idee wieder, die Welt sowie die Natur als ein noch zu lösendes Problem aufzufassen und sie unter Kontrolle zu bekommen, um dergestalt die Fremdheit in der Welt, die für den Menschen in dieser Blickweise konstitutiv ist, auf gewisse Weise aufzuheben. Wissenschaft kann unter diesem Vorzeichen als das erste Mittel der Wahl gewertet werden, in der Welt geradezu heimisch zu werden. Diese Form der Wissenschaft hat dann freilich nichts mehr mit jener pervertierten *scientia* zu tun, die Augustinus mit der Neugierde in Verbindung setzt und tadelt, sondern vielmehr weist sie, wie Heidegger es unter anderem in seinem Aufsatz *Was ist Metaphysik?* andeutet, eine Nähe zur Langeweile auf: Sie, die Langeweile, »rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.«⁵⁷² Ihre Gleichgültigkeit stellt in dieser Hinsicht zugleich einen Gewinn für eine Wissenschaftstendenz dar, die sich die Idee der Objektivität auf die Fahne geschrieben hat, insofern ihr Gemeinsames darin besteht, dass in ihnen beiden alles *gleich gültig* geworden ist.

⁵⁷² Heidegger, 2004, S. 109.

In eben dieser *Gleichgültigkeit* liegt nunmehr das Moment der Offenbarung beschlossen, die, wissenschaftlich gesprochen, mit dem erfolgreichen Vorgang positivistischer Objektivierung in Verbindung gebracht werden kann.

Die Situation der Moderne ist gewiss anders geartet als jene der Neuzeit, auch wenn sie aus den sich hier abzeichnenden großen Verschiebungen mit hervorgegangen ist. Für sie ist kennzeichnend, dass sie zusehends den *modus operandi* objektiv-instrumenteller Wissenschaftlichkeit für sich reklamiert und dazu neigt, sich voll und ganz auf eben diese in ihren Standpunkten zu stützen. Nietzsche hat in seinem Ausspruch des *tollen Menschen* über den *Tod Gottes* diese große Veränderung angedeutet, in der sich das Signum eines neuen, modernen – oder aber, in Nietzsches Worten: *nihilistischen* – menschlichen Selbstbewusstseins widerspiegelt. Dass die Menschen es »vermochten, das Meer auszutrinken«⁵⁷³ und mit einem Schwamm »den ganzen Horizont wegzuwischen«⁵⁷⁴, lässt die Frage laut werden, wie die sich hierdurch ergebende Leerstelle zu füllen, oder vielmehr: *ob* sie überhaupt zu füllen sei.⁵⁷⁵ In den objektiven und zugleich objektivierenden Wissenschaften findet sich die Antwort auf die Frage wieder, wie dem Menschen dies überhaupt gelingen konnte. Wissenschaft stellt für Nietzsche die große Gleichmacherin dar, vor der selbst die Idee Gottes zu einer unter vielen wird und die vor allem im Brennkegel jenes Lichts der Objektivierung, das sie ehemals hervorbrachte, selbst nur noch schwerlich Bestand haben kann.

Wenn auch die hiermit angesprochenen Vorgänge im Einzelnen äußerst komplex und vielschichtig sind und sich freilich Ambivalenzen ausmachen lassen, lässt sich Nietzsches Diagnose weitestgehend gut nachvollziehen. Etwas hat sich während der westlichen Moderne an der Art des menschlichen Blicks auf die Natur und auf die Welt verändert, und dies hat vor allem mit der rasanten Evolution der Wissenschaften zu tun. Wissenschaft ist für die Moderne, ganz im Gegensatz zu dem aristotelischen Ansatz, keineswegs mehr bloße vergeistigte *Schau, theōria*⁵⁷⁶, die die ersten Prinzipien und Ursachen mit ihrem Blick anzupeilen und *noetisch* zu ergründen versucht, sondern sie setzt mehr und mehr

⁵⁷³ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Drittes Buch 125, KSA 3, S. 481.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ Das Stakkato der rhetorischen Fragen macht dies deutliche: »Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?« *Ibid.* Nietzsche proklamiert hier freilich nichts, sondern nimmt die Rolle des analysierenden Beobachters ein.

⁵⁷⁶ Die Relevanz eines an der Antike orientierten und dennoch aktuellen Theoriebegriffs hat Gadamer herausgestellt. Vgl. Hans-Georg Gadamer: »Lob der Theorie«, in: Ders.: *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, S. 26-50.

auf den Modus der *Taktilität*, was sich in den zahlreichen Formen der Einflussnahme, Manipulation und Beherrschung der instrumentellen Wissenschaften niederschlägt. Was Bacon noch weitestgehend als Zukunftsvision vorschwebte, nämlich der Natur in ihren Erfindungen zu folgen, um sie in der Praxis zu beherrschen, ist im Laufe der Moderne zusehends Realität geworden.⁵⁷⁷ Die voluntaristisch-instrumentell konstituierte Einflussnahme auf die Natur geht dabei Hand in Hand mit jener ursprünglich neuzeitlichen Objektivierungstendenz, jedwedem Seienden die gleiche Gültigkeit zuzusprechen und es positivistisch im Zeichen der Messbarkeit zu erfassen. Die Welt und mit ihr die Natur werden hierbei vor allem als Mittel eines anthropozentrischen Zweckzusammenhangs und insofern als beherrschbare wie noch zu beherrschende Entitäten aufgefasst. Es versteht sich von selbst, dass diese Beherrschbarkeit heute noch nicht vollumfänglich verwirklicht ist und es wahrscheinlich auch nie sein wird. Dennoch scheint es durchaus die generelle Perspektive zu sein, den Bereich der Einflussmöglichkeiten immer weiter und mit offenem Ende auszudehnen. In die Form eines Imperativs gegossen, der auf einer Vernunft gründet, die verstärkt und bisweilen in Gänze auf die Rolle und Bedeutung der instrumentellen Wissenschaften setzt: Noch nicht Beherrschtes und vermeintlich Unbeherrschbares soll – zumindest potentiell – beherrschbar, und das bedeutet auch: verstehbar, ja, nutzbar werden. In diesem Diktum kündigt sich ein Bezug zu jener Verschiebung an, die Nietzsches Figur des *tollen Menschen* im Sinn hat, wenn er vom Tod Gottes spricht und verkündet, dass es gerade die Menschen gewesen seien, die dieses Ereignis durch ihr eigenes Handeln ins Werk gesetzt hätten.

Eine der Konsequenzen dieser technisch-wissenschaftlichen Entwicklungsdynamik zeigt sich darin, dass immer mehr Aufgaben von digitalen und maschinellen Techniken übernommen werden können, was in der Regel zu einer Beschleunigung und Effizienzerhöhung der in ihnen angepeilten Beherrschbarkeit führt. Diese Tendenz des Outsourcings weist dabei ein enges Bündnis mit dem graduellen Fortschritt in den instrumentellen Wissenschaften auf. Es lässt sich sogar mit einem gewissen Recht davon sprechen, dass diese beiden Zweige in ihrer Entwicklung komplementär aufeinander verweisen. Neue wissenschaftliche Erkenntnisse führen zu neuen Technologien, die ihrerseits neue

⁵⁷⁷ Diese Idee Bacons wird von Horkheimer und Adorno als zentrales Motiv der Aufklärung gefasst, auf welches sie zu Beginn ihrer *Dialektik der Aufklärung* rekurrieren. Vgl. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main 2009, S. 10 und 49. Vgl. hierfür auch Francis Bacon: *Neues Organon*, hrsg. v. Wolfgang Krohn, 2 Teilbände, Meiner, Hamburg 1990.

wissenschaftliche Aspekte und Felder zu erschließen helfen, was in der Summe zu einer Dynamisierung und Beschleunigung beider Entwicklungslinien führt und die allgemeine Beherrschbarkeit von Naturvorgängen tendenziell erhöht. Diese zirkuläre Bewegung, die den Progress der Technik und der Wissenschaft markiert, weist nun ein immanentes und zugleich latentes Verhältnis zu Langeweile und Muße auf, was sich anhand eines Gedankenspiels der aristotelischen *Politik* veranschaulichen lässt. Dort, eingebettet in das Themenfeld der Haushaltsverwaltung⁵⁷⁸, des *oikos*, äußert Aristoteles einen erstaunlichen Gedanken, der freilich für die großen Argumentationslinien seiner *Politik* keine weitere Relevanz besitzt, insofern hier mehr spielerisch eine Idee angerissen wird, ohne sie von Grund auf mit einem bestimmten Skopus zu entwickeln. Dessen ungeachtet ist die Idee allerdings gerade vor dem Hintergrund neuer und neuester technischer und wissenschaftlicher Entwicklungen aufschlussreich:

Wenn nämlich jedes Werkzeug auf Geheiß oder mit eigener Voraussicht seine Aufgabe erledigen könnte, wie man es von den (Standbildern) des Daidalos und den Dreifüßen des Hephaistos berichtet, die, wie der Dichter sagt, »sich von selbst zur Versammlung der Götter einfinden« – wenn so die Weberschiffchen von allein die Webfäden durcheilten und die Schlagplättchen Kithara spielten, dann brauchten die Meister keine Gehilfen und die Herren keine Sklaven.⁵⁷⁹

Waren für Aristoteles die sich autonom bewegenden Weberschiffchen, Standbilder, Dreifüße und Kithara-Schlagplättchen reine Phantasiegebilde, so sind sie der heutigen Alltagserfahrung vollkommen vertraut, auch wenn sie sich gewiss anders ausnehmen. Jedoch nicht in diesem Punkt, sondern im freilich nur angedeuteten und von Aristoteles nicht weiter verfolgten Schluss des Gedankenspiels findet sich der eigentliche Aktualitätsbezug wieder, der zugleich auf Langeweile und Muße verweist. So gewiss es nun ist, dass die heutigen modernen Gesellschaften weitestgehend die Sklaverei hinter sich gelassen haben, so hat es sich keinesfalls als wahr erwiesen, dass die voranschreitende Technologisierung die Notwendigkeit der Arbeit und ihrer immanenten interpersonellen Verhältnisse in irgendeiner Form überflüssig gemacht hätte. Das aristotelische Gedankenspiel deutet jedoch ein anderes Szenario an: Könnten die Technik menschliche Arbeit übernehmen, so die Idee, wäre nicht nur die Sklaverei obsolet, auch die generelle Arbeitsteilung, wie sie sich in den Arbeitsverhältnissen zwischen Meister und Gehilfe manifestiert, wäre damit

⁵⁷⁸ Vgl. für Aristoteles' Verständnis der Hausverwaltung Pierre Pellegrin: »Hausverwaltung und Sklaverei (I 3-13)«, in: Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001, S. 37-57.

⁵⁷⁹ *Pol.*, 1253b34-1254a1, S. 9.

überflüssig geworden. Dies soll gewiss nicht nahelegen, Aristoteles würde in irgendeiner Form eine ernstgemeinte politische Vision lancieren – es bleibt beim bloßen Gedankenspiel –, jedoch scheint er durchaus die Idee in den Blick zu nehmen, dass solch eine technologische Utopie, als die sie ihm und seinen Zeitgenossen zweifelsohne erscheinen musste, tiefgreifende gesellschaftliche und die Arbeit betreffende Veränderungen mit sich bringen würde. Das aufschlussreiche Potential seiner Einschätzung besteht nun darin, dass sie in ihren sich andeutenden Schlüssen entschieden von dem Bild abweicht, das sich heute bietet. Denn denkt man das aristotelische Gedankenspiel weiter, so deutet es auf eine Art Mußeutopie hin: Würden die sich autonom bewegenden Werkzeuge menschliche Arbeiten übernehmen, so würde ein Freizeitüberschuss auf Seiten der Menschen generiert werden. Diese wären in der Folge frei, ihre Zeit nicht mehr den mußeraubenden, bisweilen *banausischen* Tätigkeiten opfern zu müssen, um sich selbst und die gesellschaftliche Ordnung zu erhalten. Unterschiedliche Stände wie die Sklaven, Bauern und Handwerker, aber auch aber auch jener des Adels wären damit überflüssig geworden, ein jeder Mensch dahingehend gleich frei und insofern offen für die *scholē*, die sich für Aristoteles als ein wesentliches Bedürfnis der menschlichen Seele und als ein konstitutives Moment des Glücks erweist. Die Klassen- und Arbeitsgesellschaft würde abgelöst werden von der Mußegesellschaft.⁵⁸⁰ Diese Idee, so modern sie auch klingt, hat sich jedoch nicht bewährt. Auch wenn es stimmt, dass vor allem in den wohlhabenden Industrienationen eine Vielzahl an Arbeiten nicht mehr von Menschen verrichtet werden und sich auch die scharfe Klassentrennung der aristotelischen Zeit unter modernen Vorzeichen massiv verändert hat, lässt sich sicherlich nicht davon sprechen, dass hieraus klassenlose Muße-Staaten hervorgegangen wären. Vielmehr scheint es der Fall zu sein, dass sich im Zuge der neuen technischen und digitalen Möglichkeiten, die vor allem der Erleichterung des Lebens und dessen Beherrschung gewidmet sind, freie Zeit und Muße nicht nur nicht einstellen, sondern zusehends vergänglicher, unverfügbarer und bisweilen sogar vollkommen ekdemisch werden. Aristoteles' durchaus visionäres Gedankenspiel ist gerade auch aus heutiger Sicht nach wie vor utopisch. Aber warum ist dies der Fall und wie ist das heutige Verhältnis des Menschen zu Langeweile und Muße zu denken?

⁵⁸⁰ Vgl. hierzu Lafargues ironische Apologie der Faulheit in Paul Lafargue: *Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des »Rechts auf Arbeit« von 1848*, übers. v. Eduard Bernstein und Ulrich Kunzmann, Matthes & Seitz, Berlin 2013.

Eine Forschungslinie der neusten Soziologie hat herausgestellt, dass die »*Erfahrung von Modernisierung [...] eine Erfahrung der Beschleunigung*«⁵⁸¹ ist. Modernisierung, wie sich etwa in der Technologie und den Wissenschaften ereignet, geht nicht allein in dem Aspekt der *Beherrschung* auf, sondern ihr ist zugleich auch eine massive *Beschleunigungs-dynamik* inhärent, die sich in einer Paradoxie zuspitzt. So besteht ein wesentlicher Aspekt von Modernisierung darin, dass eine Vielzahl an Prozessen leichter von der Hand gehen, teilweise sogar vollkommen autonom und insbesondere immer schneller ablaufen, wodurch der Faktor der Zeit und Zeitersparnis an Bedeutung gewinnt. Der Umstand, dass in immer kürzerer Zeit mehr bewerkstelligt werden kann, ist geradezu ein Spezifikum moderner Gesellschaften. Jedoch bricht in der Alltagserfahrung an dieser Stelle unweigerlich ein Widerspruch hervor. Vergrößert sich auch die Zeitersparnis »durch den immer raffinierteren Einsatz moderner Technik und organisatorischer Planung«⁵⁸², so verliert doch die Zeit »keineswegs ihren Charakter der Knappheit [...]. Ganz im Gegenteil: *Je mehr Zeit wir sparen, desto weniger haben wir [...]*.«⁵⁸³ Die Rechnung ist in diesem Fall relativ einfach, besitzt jedoch weitreichende Konsequenzen für das alltägliche Leben. Zeitersparnis würde sich eben nur dann einstellen, wenn die Anzahl der Prozesse, trotz ihrer Beschleunigung, weitestgehend konstant und dabei relativ niedrig bliebe. Jedoch geschieht das Gegenteilige. Mit Zunahme der Prozessgeschwindigkeit wächst auch die Anzahl der Prozesse stetig, sodass das Diktum vom *Immer-Schneller* zugleich auch ein *Immer-Mehr* mitumfasst, wodurch das Ergebnis der Zeitersparnis auf gewisse Weise hohl wird. Hierin liegt die Paradoxie von Beschleunigung und Zeitersparnis beschlossen. Diese Paradoxie läuft in der Folge auf zwei kontrastierende, jedoch zusammengehörige Haupttendenzen

⁵⁸¹ Rosa, 2005, S. 51. Rosa hat diese *Beschleunigungstheorie* weiter ausgebaut in ders.: »Dynamisierung und Erstarrung in der modernen Gesellschaft. Das Beschleunigungsphänomen«, in: Jochen Oehler (Hrsg.): *Der Mensch. Evolution, Natur und Kultur*, Springer, Berlin/Heidelberg 2010, S. 285-302. Vgl. hierzu ebenfalls ders.: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2013. Rosa identifiziert zwei große Reaktionsmuster, die mit dem Akzelerationstheorem verschränkt sind und diesem gleichsam entsteigen: Dies ist zum einen *Unverfügbarkeit*, zum anderen *Resonanz*, die sich als eine Art und Weise zeigt, wie man, jenseits von Leistungs- und Beschleunigungsprinzipien, mit der Welt in eine ruhige Beziehung zu treten vermag. Vgl. hierfür ders.: *Unverfügbarkeit*, Residenzverlag, Wien/Salzburg 2019 (b). Vgl. ebenfalls ders.: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2019 (a). Die Dialektik von Geschwindigkeit und Stagnation wird auch erörtert von Paul Virilio: *Rasender Stillstand. Essay*, Fischer, München/Wien 1992. Einen ethischen Beitrag zu diesem Feld bietet Christian Schwaabe: »Gefangen im Gehäuse der Rastlosigkeit? Negative Ethik und gesellschaftliche Modernität«, in: Henning Ottmann, Stefano Saracino und Peter Seyferth (Hrsg.): *Gelassenheit. Und andere Versuche zur negativen Ethik*, Politische Philosophie und Anthropologische Studien/Political Philosophy and Anthropological Studies 4, Lit Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2014, S. 15-29. Für eine weitere Vertiefung des ethischen Aspekts der Gelassenheit vgl. ferner Henning Ottmann (Hrsg.): *Negative Ethik*, Parerga, Berlin 2005.

⁵⁸² Rosa, 2005, S. 43.

⁵⁸³ Ibid.

alltäglicher Zeiterfahrung hinaus. Der »*Beschleunigung des Tempos* (des Lebens, der Welt, der Gesellschaft, der Geschichte – oder eben der Zeit selbst)«⁵⁸⁴ lässt sich eine zweite Tendenz zuordnen, die aus eben dieser mithervorgeht: nämlich eine Art Stillstandserfahrung der »Erstarrung«⁵⁸⁵ angesichts der permanenten Zunahme der Beschleunigungsdynamiken. Diese Erstarrung, die im Auge der Beschleunigung ihre genuine Wirkung entfaltet, wirkt sich freilich auf ganz konkrete Weise auf die menschliche Empfindung aus, insofern aus ihr pathologische Phänomene wie Depressionen, Überforderungszustände und weitere auffällige neue Zeitsymptome wie *Burn-Out* und *Bore-Out* entwachsen.⁵⁸⁶

Beschleunigung gebiert nicht Muße und ein Gewinn an Zeit, sondern sie kippt angesichts der vielzähligen gesellschaftlichen, kulturellen, technologischen und wissenschaftlichen Beschleunigungsdynamiken dialektisch in eine existentielle, tiefe Langeweile um, die Ausdruck eines Nicht-mehr-Mitkommens ist. Durch die Akzeleration der Prozesse, die eine immanente Steigerung der Prozessgeschwindigkeit sowie einen Anstieg der Prozesse pro Zeiteinheit umfasst, wird ein Überlastungs- und Überforderungsempfinden auf Seiten der Individuen virulent, was in der Folge zu dem Eindruck führen kann, von der eigenen Zeit förmlich überholt und zurückgelassen zu werden. Man kommt sozusagen mit der eigenen Zeit, mit dem Tempo des eigenen Lebens und der Prozesse, deren Teil man ist, nicht mehr mit, und die sich hierbei ankündigende tiefe Langeweile kann dahingehend als das Empfinden eines Aus-der-Zeit-gefallen-Seins verstanden werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Diagnose des tollen Menschen um ein entscheidendes Detail erweitern: Mit dem Tod Gottes ist auf gewisse Weise auch die Muße eingeschlafen, gerade weil

⁵⁸⁴ Ibid., S. 39.

⁵⁸⁵ Ibid., S. 41.

⁵⁸⁶ Rosa verweist auf die pathologische Dimension dieser Erstarrung an und aus der Beschleunigung: »Wie ich dargelegt habe, droht nämlich die Beschleunigung oder Verdichtung von Handlungs- und Erlebnisepisoden aus einer stimulierenden ›Steigerung des Nervenlebens‹ (Simmel) stets in deren Gegenteil, in die Erfahrung ereignisloser, existentieller *Langeweile* (›l'ennui‹), und im Extremfall sogar in die pathologische Erfahrung einer ›eingefrorenen‹ Zeit der *Depression* umzuschlagen. In individueller wie kollektiver Hinsicht, so der Befund, ist es der Übergang von einer als *gerichtet* erfahrenen Bewegung in eine *richtungslose* Dynamisierung, der den Eindruck des *Stillstandes* trotz oder gerade aufgrund einer hohen Ereignisdynamik hervorruft.« Ibid., S. 437. Vgl. ebenso ibid., S. 41-43. Michael Theunissen hat in seiner *Negativen Theologie der Zeit* ebenfalls und mit Berufung auf psychiatrische Berichte die Psychopathologie eines *Leidens an der Herrschaft der Zeit* herausgestellt, in dessen Zusammenhang er auch auf die Langeweile als eines zentralen Ausdrucks für solch ein Leiden rekurriert: »Projektiv stellen Schizophrene auch die Zeit still. Daß für sie die Zeit selbst stillstehe, versichern viele von ihnen immer wieder. Die ›stillstehende Zeit‹ symbolisiert das ›Gefühl, selbst still zu stehen‹. Sie steht aber still, sofern in ihr, wie in jeder Wiederkehr des Gleichen, nichts neues geschieht oder ›alles beim Alten bleibt‹: ›eine langweilige, ausgedehnte Zeit ohne Ende‹. Michael Theunissen: *Negative Theologie der Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, S. 51. Vgl. für den ganzen Abschnitt ibid., S. 37-87. Zur Langeweile vgl. insbesondere ibid., S. 45 und 304-305.

mit dessen Tod ebenso die tiefe ontologische Ruhe als metaphysischer Fixpunkt des Menschen fragwürdig geworden ist. In einer Zeit, die in ihren Entwicklungs- und Prozessschritten maßgeblich auf dem Prinzip der Naturbeherrschung, der Geschwindigkeit und des hierbei impliziten Wachstums beruht, minimiert sich unweigerlich der Raum für die Muße, eben weil sie keinen Platz in dieser Dynamik besitzt. Sie tritt in der Regel vornehmlich als Rekreativmoment und keineswegs mehr als höchste Form weltlichen Seins in Erscheinung.

Der *tiefe Schlaf der Muße* im Zeichen der Beschleunigung hat zur Folge, dass sich auch die Langeweile transformiert. Während sie für Pascal ihren zentralen Sinn gerade durch ihre immanente negative Relation zur göttlichen Ruhe erhält und dahingehend als eine Art Tor zu Gelassenheit und Muße gelesen werden kann, beginnt ihre Stellung in der heutigen Zeit ebenfalls ungewiss zu werden. Weshalb sollte man sich gegenüber der Langeweile öffnen, sie zulassen und affirmieren, oder, wie Heidegger es nennt, sie allererst wachwerden lassen, wenn der wesentliche Gehalt ihrer ontologisch-metaphysischen Tiefendimension ephemer geworden ist? Rein oberflächlich besehen tritt die Langeweile heute vor allem als chrono-pathologisches Phänomen in Erscheinung, welches auf der generellen Dynamik gesellschaftlicher-technologischer Maximierungsvorgänge beruht und in einem Ausdruck individueller Erstarrung aufgeht. In diesem Sinne scheint auch sie ihrer ontologischen Dimension beraubt. Auffällig an ihr bleibt jedoch, dass sich auch heute noch die bereits bei Pascal vorfindliche Tendenz beobachten lässt, Langeweile mit allen Mitteln zu unterdrücken und sie an ihrem Aufkommen zu hindern, was sich insbesondere an den vielgestaltigen und sich stets verfeinernden Angeboten und Erfindungen etwa der Unterhaltungs- und Kommunikationsindustrie mehr als deutlich abzeichnet. Ja, vielleicht hat es noch zu keinem anderen Zeitpunkt in der Geschichte derart vielfältige Möglichkeiten gegeben, sich die Zeit auf so effiziente Weise zu vertreiben, dass sie selbst in ihrem Verstreichen immer unauffälliger wird. Dies muss man sich vor Augen halten, wenn man jene philosophischen Positionen betrachtet, die gerade zu Beginn der Moderne durchaus mit einer gewissen Vehemenz auf die Relevanz der Langeweile – und eben nicht der Muße – verweisen. Diese Perspektiven entfalten sich zudem vor dem Hintergrund der Abwesenheit eines theozentrisch konfigurierten metaphysischen Fix- und Endpunktes. Ihnen ist gemein, dass sie sich für eine Affirmation der Langeweile aussprechen und ihr dabei, wie

Benjamin es nennt, den Status einer »Schwelle«⁵⁸⁷ zusprechen. Langeweile bildet geradezu das transitorische Moment zu den »großen Taten«⁵⁸⁸ (Benjamin), zu dem »kräftigsten Labetrunk aus dem eigenen innersten Born«⁵⁸⁹ (Nietzsche) oder aber zur »*Spitze des Augenblicks*«⁵⁹⁰ (Heidegger), worin sich die »äußerste Zumutung des Daseins als solchen«⁵⁹¹ aufdrängt: nämlich »*daß dem Menschen das Dasein als solches zugemutet wird, daß ihm aufgegeben ist – da zu sein*«⁵⁹², woraus die implizite Aufforderung und Herausforderung erwächst, dieses »Dasein selbst wieder ausdrücklich und eigens (zu) übernehmen, auf die Schultern (zu) nehmen [...]«⁵⁹³

Es scheint, dass die Langeweile nichts von ihrer Faszination verloren hat, die vor allem auf der Negativität ihres innersten Zentrums beruht. Dies gerade heute in Erinnerung zu rufen, wo sie sich als so allgegenwärtig wie eigentümlich verborgen erweist, kann als Aufgabe einer Philosophie begriffen werden, die für die Bestimmtheit des Geschehenen und

⁵⁸⁷ Walter Benjamin betont in seinem *Passagenwerk* den Schwellencharakter der Langeweile, ohne freilich genau zu explizieren, wohin sie führt: »Langeweile haben wir, wenn wir nicht wissen, worauf wir warten. Daß wir es wissen oder zu wissen glauben, das ist fast immer nichts als der Ausdruck unserer Seichtheit oder Zerfahrenheit. Die Langeweile ist die Schwelle zu großen Taten. – Nun wäre zu wissen wichtig: der dialektische Gegensatz zur Langeweile?« Benjamin, 1982, S. 161. Es sei ebenfalls darauf verwiesen, dass Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* in Zusammenhang mit der Freiheitsbewegung des *Selbstbewusstseins* der Langeweile, wenn auch implizit, einen dialektischen Schwellencharakter zuspricht. So rekurriert er auf eine Reihe geschichtlicher Ideologien/Stadien, die von dem geschichtlichen Selbstbewusstsein durchlaufen werden müssen, um von der Unfreiheit zur Freiheit zu gelangen: diese sind Stoizismus, Skeptizismus und schlussendlich das unglückliche Bewusstsein. Im Stoizismus nun erwacht die Langeweile und veranlasst das Selbstbewusstsein dazu, sein stoisches Stadium zu überwinden, d. h. dialektisch aufzuheben: »Auf die Frage an ihn (*den Stoizismus, Anm. d. Verf.*), was gut und wahr ist, hat er wieder das inhaltlose Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der Tat zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.« Georg W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Meiner, Hamburg 2006, S. 139-140. So überwindet das Selbstbewusstsein den Stoizismus, weil er ab einem gewissen Zeitpunkt, wenn nämlich seine Denkformen und -inhalte ausgeschöpft sind, zu langweilen beginnt. Alexandre Kojève hat in seiner Schrift über Hegel diesen dialektisch konfigurierten Schwellencharakter der Langeweile erkannt und hervorgehoben. Bezugnehmend auf den Stoizismus-Abschnitt schreibt er: »Hegel sagt, daß der Mensch den Stoizismus aufgibt, weil er sich als Stoiker *langweilt*. [...] Diese Ideologie hindert den Menschen also daran, tätig zu sein: sie nötigt ihn, sich mit dem *Sprechen* zu begnügen. Aber, sagt Hegel, jede Rede, die bloße Rede *bleibt, langweilt* schließlich den Menschen. [...] der Mensch, der – wie das Ding, wie das Tier, wie der Engel – mit sich selbst identisch bleibt, negiert nicht, negiert sich nicht, d. h. er ist nicht tätig – er *langweilt* sich. Und nur der Mensch kann sich langweilen.« Alexandre Kojève: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, hrsg. v. Iring Fetscher, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, S. 71-72. Als dialektische Schwelle besitzt die Langeweile also auch für Hegel eine dezidiert geschichtliche Dimension, die zugleich auf die spezifische Ontologie des Selbstbewusstseins im Sinne seiner selbstnegierenden Seinsweise verweist.

⁵⁸⁸ Benjamin, 1982, S. 161.

⁵⁸⁹ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, Der Wanderer und sein Schatten 200., KSA 2, S. 641.

⁵⁹⁰ Heidegger, 2010, S. 227.

⁵⁹¹ *Ibid.*, S. 245.

⁵⁹² *Ibid.*, S. 246.

⁵⁹³ *Ibid.*, S. 254.

Geschichtlichen, kurzum: für die Vergangenheit, aufgeschlossen ist. Langeweile als ein Phänomen gerade der heutigen Zeit verstehen zu wollen, kann nicht vollumfänglich gelingen, wenn man ihrer Wirkungsgeschichte nicht gewahr ist. Erst vor diesem historischen und zugleich ontologischen Hintergrund besehen kann man sich daran machen, sie neu zu deuten, und vielleicht wird sich auch dann ergeben, dass sie nach wie vor das *Tor zur Muße* bildet – die zu verstehen uns freilich noch aufgegeben ist.

VI. SIGLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

VI.1 SIGLEN

<i>Conf.</i>	<i>Augustinus</i>	<i>Confessiones</i>
<i>Anal. post.</i>	<i>Aristoteles</i>	<i>Analytica posteriora</i>
<i>DA</i>	—	<i>De anima</i>
<i>De insomn.</i>	—	<i>De insomniis</i>
<i>De mem.</i>	—	<i>De memoria et reminiscencia</i>
<i>De motu.</i>	—	<i>De motu animalium</i>
<i>Meta.</i>	—	<i>Metaphysik</i>
<i>NE</i>	—	<i>Nikomachische Ethik</i>
<i>Phys.</i>	—	<i>Physik</i>
<i>Pol.</i>	—	<i>Politik</i>

VI.2 LITERATUR

- Agamben, Giorgio: *Stanzien. Wort und Phantasma in der abendländischen Kultur*, diaphanes, Zürich 2012.
- Angehrn, Emil: »Sinn und Geschichte. Reflexionen zur historischen Ontologie«, in: Jan-Ivar Lindén (Hrsg.): *Prolegomena zur historischen Ontologie*, Beiträge zur historischen Ontologie – Contributions to Historical Ontology – Apports à l'ontologie historique, hrsg. v. Peter König, Jan-Ivar Lindén, Nicolas de Warren, Band I, Winter, Heidelberg 2019, S. 25-36.
- Aristoteles: *Problemata Physica*, übers. v. Hellmut Flashar, in: Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. Ernst Grumach, Band 19, Akademie Verlag, Berlin 1962.
- *De Motu Animalium*, in: Martha C. Nussbaum: *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, S. 24-55.
- *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur*, Erster und zweiter Halbband, übers. und hrsg. v. Hans Günter Zekl, Meiner, Hamburg 1987/88.
- *Über Träume*, in: Aristoteles: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*, übers. und hrsg. v. Eugen Dönt, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1997, S. 117-129.
- *Über Gedächtnis und Erinnerung*, in: Aristoteles: *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*, übers. und hrsg. v. Eugen Dönt, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1997, S. 87-100.
- *Metaphysik XII*, übers. und hrsg. v. Hans-Georg Gadamer, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005.
- *Poetik*, übers. v. Arbogast Schmitt, Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Hellmut Flashar, Band 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt/Akademie Verlag, Berlin 2008.
- *Politik*, hrsg. v. Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2009.
- *Metaphysik*, hrsg. v. Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2010.
- *Zweite Analytik*, hrsg. v. Wolfgang Detel, Meiner, Hamburg 2011.
- *Politik*, übers. v. Eckart Schütrumpf, Meiner, Hamburg 2012.
- *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. v. Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2013.

- *Der Protreptikos des Aristoteles*, hrsg. v. Ingemar Düring, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014.
- *Über die Seele – De anima*, übers. u. hrsg. v. Klaus Corcilus, Meiner, Hamburg 2017.
- Attali, Jacques: *Blaise Pascal*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006.
- Auerbach, Erich: »Über Pascals Politische Theorie«, in: Ders.: *Vier Untersuchungen zur Geschichte der Französischen Bildung*, Francke, Bern 1951, S. 51-74.
- Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*, Buch 11-22, DTV, München 1978.
- *Suche nach dem wahren Leben (Confessiones X/Bekenntnisse 10)*, übers. und hrsg. v. Norbert Fischer, Meiner, Hamburg 2006 (a).
- *De vera religione. Über die wahre Religion*, übersetzt v. Wilhelm Thimme, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2006 (b).
- *Confessiones – Bekenntnisse*, übers. und hrsg. v. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2009.
- Bacon, Francis: *Neues Organon*, hrsg. v. Wolfgang Krohn, 2 Teilbände, Meiner, Hamburg 1990.
- Barbarić, Damir: »Zeit und Schmerz. Zur Anthropologie Kants«, in: Josef Rupitz, Elisabeth Schönberger und Cornelius Zehetner (Hrsg.): *Achtung vor Anthropologie. Interdisziplinäre Studien zum philosophischen Empirismus und zur transzendentalen Anthropologie*, Turia + Kant, Wien 1998, S. 304-312.
- »Die Langeweile: Ein Schlüssel zur Anthropologie Kants«, in: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, Ralph Schumacher (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Band IV: Sektionen XI-XIV, De Gruyter, Berlin 2001, S. 323-330.
- Baudelaire, Charles: *Les Fleurs du Mal – Die Blumen des Bösen*, übers. und hrsg. v. Simon Werle, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2017.
- Bellenbaum, Alfred: *Langeweile, Überdruß und Lebensinn. Eine zeitgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung*, Springer, Opladen 1990.
- Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
- *Das Passagen-Werk*, Erster Band, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
- *Über den Begriff der Geschichte*, in: Gesammelte Schriften I.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Bien, Günther: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Albers, Freiburg/München 1985.

- Blumenberg, Hans: »Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 56/57, 1946/47, S. 413-430.
- »Augustinus Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde«, in: *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 7, Paris 1961, S. 35-70.
- »Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35«, in: *Studia Patristica*, Vol. VI. Part IV., hrsg. v. F. L. Cross (Band 81 der Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur), Akademie Verlag, Berlin 1962, S. 294-302.
- *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2016.
- Bohrer, Karl Heinz und Kurt Scheel (Hrsg.): *Neugier. Vom europäischen Denken*, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 9/10, 62. Jahrgang, Klett-Cotta, Stuttgart 2008.
- Bordt, Michael: *Aristoteles' »Metaphysik XII«*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006.
- Bös, Gunther: *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffs durch christliche Autoren bis Thomas von Aquino*, Schönigh, Paderborn 1995.
- Broadie, Sarah: »Que fait le Premier Moteur d'Aristote? Sur la théologie du livre Lambda de la *Metaphysique*«, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 183, Presse Universitaires de France, Paris 1993, S. 365-411.
- Breuninger, Renate und Gregor Schiemann (Hrsg.): *Langeweile. Ein philosophisches Lesebuch*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2015.
- Buch, Robert: »Neugierde«, in: Robert Buch und Daniel Weidner (Hrsg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Suhrkamp, Berlin 2014, S. 228-244.
- Bunge, Gabriel: *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Beuroner Kunstverlag, Beuron 2017.
- Burkard, Dominik und Tanja Thanner (Hrsg.): *Der Jansenismus – eine »katholische Häresie«? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustinus in der frühen Neuzeit*, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Band 159, Aschendorff, Münster 2014.
- Burton, Robert: *The Anatomy of Melancholy*, 3 vol, Dent-Dutton, London/New York 1968.
- Busche, Hubertus: »Die Aufgabe der phantasia nach Aristoteles«, in: Thomas Dewender und Thomas Welt (Hrsg.): *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, K. G. Saur, München/Leipzig 2003, S. 23-43.

- Calvo Martinez, Tomás: »Ὀρεξις and Intention«, in: Jan-Ivar Lindén (Hrsg.): *Aristotle on Logic and Nature*, Peeters, Leuven 2019, S. 31-43.
- Casale, Rita: *Heideggers Nietzsche. Geschichte einer Obsession*, transcript, Bielefeld 2010.
- Charron, Pierre: *De La Sagesse*, Éditions Slatkine, Genf 1968.
- Clair, Jean (Hrsg.): *Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst*, Hatje Cantz, Ostfildern 2005.
- Corcilius, Klaus: »Phantasia«, in: Christof Rapp und Klaus Corcilius (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart 2011 (a), S. 298-302.
- »Handlungstheorie, Fortbewegung«, in: Christof Rapp und Klaus Corcilius (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart 2011 (b), S. 239-247.
- Crawford, Matthew B.: *Die Wiedergewinnung des Wirklichen. Eine Philosophie des Ichs im Zeitalter der Zerstreung*, Ullstein, Berlin 2016.
- Declos, Alexandre: »L'Inquiétude dans les *Pensées* de Pascal«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 78, Presse Universitaires de France, Paris 2013, S. 167-184.
- Demont, Paul: »Der antike Melancholiebegriff: von der Krankheit zum Temperament«, in: Jean Clair (Hrsg.): *Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst*, Hatje Cantz, Ostfildern 2005, S. 34-37.
- Depew, David J.: »Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State«, in: David Keyt und Fred D. Miller (Hrsg.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell Publisher, Oxford 1991, S. 346-380.
- Deprun, Jean: *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1979.
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*, übers. und hrsg. v. Klaus Hammacher, Meiner, Hamburg 1996.
- *Meditationes de prima philosophia*, übers. und hrsg. v. Christian Wohlers, Meiner, Hamburg 2008.
- *Discours de la Méthode*, übers. und hrsg. v. Christian Wohlers, Meiner, Hamburg 2011.
- Destrée, Pierre: »Education, leisure, and politics«, in: Marguerite Deslauriers und Pierre Destrée (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, S. 301-323.
- Die Bibel nach der Einheitsübersetzung*, Herder, Freiburg 2004.

- Dilcher, Roman: »Die Dauer der Praxis. Überlegungen im Ausgang von *Met.* IX 6«, in: Walter Mesch (Hrsg.): *Glück – Tugend – Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*, J. B. Metzler, Stuttgart 2013, S. 215-228.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
- Dörendahl, Roswitha: »Über die Bedeutung der Langeweile in Schopenhauers erstem Band der ›Welt als Wille und Vorstellung‹«, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 2001, Band 82, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, S. 11-29.
- Dudley, John: »Das betrachtende Leben (bios theoretikos) bei Platon und Aristoteles: ein kritischer Ansatz«, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Band 37, De Gruyter, Berlin 1995, S. 20-40.
- Düring, Ingemar: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg 2005.
- Eastwood, John D., Alexandra Frischen, Mark J. Fenske und Daniel Smilke: »The Unengaged Mind: Defining Boredom in Terms of Attention«, in: *Perspectives on Psychological Science*, 7 (5), 2012, S. 482-495.
- Engelmann, Jonas und Thomas Schröder (Hrsg.): *Vom Ende der Geschichte her. Walter Benjamins geschichtsphilosophische Thesen*, Ventil Verlag, Mainz 2017.
- Erb, Wolfgang: »Confessiones 4. Die Wahrnehmung der eigenen Ortlosigkeit und die Suche nach einem Zugang zur Welt und zu Gott«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg, S. 165-197.
- Figal, Günter, Hans W. Hubert und Thomas Klinkert (Hrsg.): *Die Raumzeitlichkeit der Muße, Otium, Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 2*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- Feldmann, Erich: »Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der *Confessiones*«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 11-59.
- Ferreira, Boris: *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzanalyse des Daseins*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.
- Fischer, Norbert: *Augustinus Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bouvier, Bonn 1987.

- »Confessiones 11. »Distentio animi«. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen«, in: Ders. und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 489-552.
 - »Einleitung und Anmerkungen«, in: Aurelius Augustinus: *Suche nach dem wahren Leben (Confessiones X/Bekenntnisse 10)*, übers. und hrsg. v. Norbert Fischer, Meiner, Hamburg 2006, S. XIII-XCI und 105-162.
 - »Zu Ursprung und Sinn des menschlichen Fragens und Suchens«, in: Norbert Fischer und Dieter Hatstrup (Hrsg.): *Selbsterkenntnis und Gottessuche. Augustinus: Confessiones 10*, Schönningh, Paderborn 2007, S. 57-77.
 - »Einleitung und Anmerkungen«, in: Aurelius Augustinus: *Was ist Zeit? (Confessiones XI/Bekenntnisse 11)*, übers. und hrsg. v. Norbert Fischer, Meiner, Hamburg 2009, S. XI-LXIV und 61-111.
- Fischer, Norbert und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004.
- Flasch, Kurt: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004.
- *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2009.
 - *Augustin. Einführung in sein Denken*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2013.
 - *Christentum und Aufklärung. Voltaire gegen Pascal*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2020.
- Fleming, Paul: »Sorge«, in: Robert Buch und Daniel Weidner (Hrsg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Suhrkamp, Berlin 2014, S. 291-305.
- Földényi, László F.: *Melancholie*, Matthes & Seitz, Berlin 2004.
- Foucault, Michel: *Einführung in Kants Anthropologie*, Suhrkamp, Berlin 2010.
- Frede, Dorothea: »The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle«, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty: *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, S. 279-295.
- Freeland, Cynthia: »Aristotle on the sense of touch«, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, S. 227-248.
- Freud, Sigmund: »Trauer und Melancholie (1917)«, in: Ders.: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Fischer, Frankfurt am Main 1992.

- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1975.
- »Lob der Theorie«, in: Ders.: *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, S. 26-50.
- Gimmel, Jochen und Tobias Keiling: *Konzepte der Muße*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- Goldmann, Lucien: *Der Verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den »Pensées« Pascals und im Theater Racines*, Suhrkamp, Baden-Baden 1985.
- Gontscharow, Iwan: *Oblomow*, DTV, München 2013.
- Grön, Arne: *Angst bei Sören Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Klett-Cotta, Stuttgart 1999.
- Große, Jürgen: *Philosophie der Langeweile*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2008.
- Guardini, Romano: *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Paderborn 1991.
- Hahmann, Andree: *Aristoteles' Über die Seele. Ein systematischer Kommentar*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2016.
- Han, Byung-Chul: *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, transcript, Bielefeld 2009.
- *Müdigkeitsgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2010.
- Hatfield, Gary: »Sechste Meditation. Mind-Body Relation, External Objects, and sense Perception«, in: Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 123-146.
- Hattrup, Dieter: »Morbus Cupiditatis. Augustinus über die Neugierde«, in: Norbert Fischer und Dieter Hattrup (Hrsg.): *Selbstkenntnis und Gottessuche. Augustinus: Confessiones 10*, Schönningh, Paderborn 2007, S. 95-116.
- Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
- »Was ist Metaphysik?«, in: Ders.: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, S. 103-122.
- *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010.

- *Augustinus und der Neuplatonismus*, in: Ders.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011.
- Hegel, Georg W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Meiner, Hamburg 2006.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014.
- Hermann, Friedrich-Wilhelm von: »Gottesfrage und Selbstausslegung: memoria – beata vita – temptatio« in: Norbert Fischer und Dieter Hatrup (Hrsg.): *Selbstkenntnis und Gottessuche. Augustinus: Confessiones 10*, Schöningh, Paderborn 2007, S. 9-39.
- Hersant, Yves: »Acedia und ihre Kinder«, in: Jean Clair (Hrsg.): *Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst*, Hatje Cantz, Ostfildern 2005, S. 54-59.
- Höffe, Ottfried (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001 (a).
- »Aristoteles' Politische Anthropologie«: in: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001 (b), S. 21-35.
- »politês / (Staats-)Bürger«, in: Ders. (Hrsg.): *Aristoteles-Lexikon*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2005, S. 480-481.
- (Hrsg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, De Gruyter, Berlin 2010.
- Hochschild, Paige E.: *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main 2009.
- Horn, Christoph: *Augustinus*, Beck, München 1995.
- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. v. Rudolf Bernet, Meiner, Hamburg 2013.
- Irritz, Gerd: *Kant Handbuch. Leben und Werk*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2010.
- Jacourt, Louis de: »Langeweile«, in: *Diderots Enzyklopädie. Mit Kupferstichen aus den Tafelbänden*, hrsg. v. Anette Selg und Rainer Wieland, die andere Bibliothek, Berlin 2013.
- Jaspers, Karl: *Nietzsche*, De Gruyter, Berlin/New York 1981.
- Jürgasch, Thomas und Tobias Keiling (Hrsg.): *Anthropologie der Theorie*, Otium, Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 6, Mohr Siebeck, Tübingen 2017.

- Kalimtzis, Kostas: »Aristotle on Scholē and Nous as a Way of Life«, in: *Organon* 45, Institute for the History of Science of the Polish Academy of Sciences, Warschau 2013, S. 35-41.
- *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholē. Leisure as a Political End*, Bloomsbury Academic, London/New York 2017.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2, Werkausgabe Band XII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, S. 399-690.
- *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1998.
- Käser, Eduard: *Trost der Langeweile. Die Entdeckung menschlicher Lebensformen in digitalen Welten*, Rüegger Verlag, Zürich/Chur 2014.
- Kast, Verena: *Vom Interesse und dem Sinn der Langeweile*, DTV, München 2003.
- Kauffmann, Clemens: »Kampf, Krieg und Vernunft in Aristoteles' Konzeption des besten Regimes«, in: Barbara Zehnpfennig (Hrsg.): *Die »Politik« des Aristoteles*, Nomos, Baden-Baden 2012, S. 177-192.
- Keiling, Tobias, Robert Krause und Heidi Liedke (Hrsg.): *Muße und Moderne*, Otium, Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 10, Mohr Siebeck, Tübingen 2018.
- Kemmerling, Andreas: *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005.
- (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009 (a).
- »Zweite Meditation. Das Existo und die Natur des Geistes«, in: Ders. (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009 (b), S. 31-53.
- Kienzler, Klaus: »Confessiones 1. Die unbegreifliche Wirklichkeit der menschlichen Sehnsucht nach Gott«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 61-105.
- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1992.
- *Entweder – Oder, Teil I und II*, hrsg. v. Hermann Diem und Walter Rest, DTV, München 2012.
- Kirchner, Andreas: *Dem Göttlichen ganz nah. »Muße« und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie*, Otium, Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 8, Mohr Siebeck, Tübingen 2018.

- Klibansky, Raymond und Fritz Saxl: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Kojève, Alexandre: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, hrsg. v. Iring Fettscher, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- Konersmann, Ralf: *Die Unruhe der Welt*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2015.
- *Wörterbuch der Unruhe*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2017.
- König, Peter: »Geschichte als Bewegung und Stillstand«, in: Jan-Ivar Lindén (Hrsg.): *Prolegomena zur historischen Ontologie*, Beiträge zur historischen Ontologie – Contributions to Historical Ontology – Apports à l'ontologie historique, hrsg. v. Peter König, Jan-Ivar Lindén, Nicolas de Warren, Band I, Winter, Heidelberg 2019, S. 151-180.
- Kraut, Richard: *Aristotle. Politics. Books VII and VIII*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Kreuzer, Johann: »Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 445-487.
- Kullmann, Wolfgang: »Theoretische und politische Lebensform«, in: Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, De Gruyter, Berlin 2010, S. 254-276.
- Lafargue, Paul: *Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des »Rechts auf Arbeit« von 1848*, übers. v. Eduard Bernstein und Ulrich Kunzmann, Matthes & Seitz, Berlin 2013.
- Lepenies, Wolfgang: *Melancholie und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Leuenberger, Robert: *Die Vernunft des Herzens. Studien zu Blaise Pascal*, TVZ, Zürich 1999.
- Liessmann, Konrad Paul: *Sören Kierkegaard*, Junius, Hamburg 2006.
- Lindén, Jan-Ivar: *Philosophie der Gewohnheit. Über die störbare Welt der Muster*, Alber, München 1997.
- »Intentionnalité et perception: une esquisse aristotélicienne«, in: *χώρα*, 9-10, 2011-2012, S. 339-352.
- »Einführung«, in: Ders. (Hrsg.): *Prolegomena zur historischen Ontologie*, Beiträge zur historischen Ontologie – Contributions to Historical Ontology – Apports à l'ontologie historique, hrsg. v. Peter König, Jan-Ivar Lindén, Nicolas de Warren, Band I, Winter, Heidelberg 2019 (a), S. 11-22.
- »The ambiguity of appearance«, in: Ders. (Hrsg.): *Aristotle on Logic and Nature*, Peeters, Leuven 2019 (b), S. 67-82.

- »Desire and Love in Augustine«, in: *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance*, in Bearbeitung.
- Löffler, Petra: *Verteilte Aufmerksamkeit. Eine Mediengeschichte der Zerstreuung*, diaphanes, Zürich/Berlin 2013.
- Manguel, Alberto: *Eine Geschichte der Neugierde*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2016.
- Masullo, Aldo: »Sorge«. Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur«, in: Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 234-254.
- Matthews, Gareth B.: *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca/London 1992.
- Menn, Stephen: *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, New York 1998.
- »Aristotle's Definition of Soul and the Programme of *De anima*«, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, Oxford University Press, Oxford 2002, S. 83-139.
- Mesch, Walter: *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003.
- (Hrsg.): *Glück – Tugend – Zeit, Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*, J. B. Metzler, Stuttgart 2013.
- Mikkola, Eino: »Schole« bei Aristoteles«, in: *Arctos, Acta Philologica Fennica – Philological Society of Finland*, Yliopistopaino Otava, Helsinki 1958, S. 68-87.
- Montaigne, Michel de: *Essais*, übers. v. Hans Stillet, Eichborn, Frankfurt am Main 1998.
- Müller, Christof: »Confessiones 13. Der ewige Sabbat. Die eschatologische Ruhe als Ziel- punkt der Heimkehr zu Gott«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 603-652.
- Neschke-Hentschke, Ada: »Die uneingeschränkte beste Polisordnung (VII-VIII)«, in: Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001, S. 169-186.
- Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV*, in: Ders.: Kritische Studienausgabe (KSA), Band 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV/De Gruyter, München 1999, S. 157-510.
- *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, in: Ders.: Kritische Studienausgabe (KSA), Band 2, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV/De Gruyter, München 1999.
- *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Ders.: Kritische Studienausgabe (KSA), Band 3, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV/De Gruyter, München 1999.

- *Also sprach Zarathustra*, in: Ders.: Kritische Studienausgabe (KSA), Band 4, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV/De Gruyter, München 1999.
- *Nachlaß 1880 – 1882*, in: Ders.: Kritische Studienausgabe (KSA), Band 9, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, DTV/De Gruyter, München 1999.
- Nussbaum, Martha C.: *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978.
- Nussbaum, Martha C. und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- O'Connell, Robert J.: *St. Augustine's Early Theory of Man*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1968.
- *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1969.
- *The Origin of the Soul in St. Augustine's later Works*, Fordham University Press, New York 1987.
- Oehler, Klaus: *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984.
- Ottmann, Henning (Hrsg.): *Negative Ethik*, Parerga, Berlin 2005.
- Ottmann, Henning, Stefano Saracino und Peter Seyferth (Hrsg.): *Gelassenheit – Und andere Versuche zur negativen Ethik*, Politische Philosophie und Anthropologische Studien/Political Philosophy and Anthropological Studies 4, Lit Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2014.
- Owens, Joseph: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Hunter Rose, Toronto 1978.
- »Aristotle on leisure«, in: *Canadian Journal of Philosophy* XI:4, Cambridge University Press, New York 1981, S. 713-723.
- Pascal, Blaise: *Pensées*, Édition établie d'après l'«ordre» pascalien par Philippe Sellier, Pocket, Paris 2003.
- *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*, übers. v. Ulrich Kunzmann Meiner, Hamburg 2005.
- *Gedanken*, übers. v. Ulrich Kunzmann, Suhrkamp, Berlin 2012.
- *Pensées – Gedanken*, hrsg. v. Philippe Sellier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016.
- Pellegrin, Pierre: »Hausverwaltung und Sklaverei (I 3-13)«, in: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001, S. 37-57.

- Perler, Dominik: »Erste Meditation. Strategischer Zweifel«, in: Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 11-30.
- Petersen, Jens: *Pascals Gedanken über Gerechtigkeit und Ordnung*, De Gruyter, Berlin/Boston 2016.
- Pieper, Josef: *Muße und Kult*, Kösel, München 2007.
- Platon: *Philebos*, in: Ders.: *Werke*, Band 7, hrsg. v. Gunther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, S. 255-443.
- Pontikos, Evagrios: *Über die acht Gedanken*, übers. v. Gabriel Bunge, Beuronener Kunstverlag, Beuron 2007.
- Popkin, Richard: *The History of Scepticism. From Savanarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford/New York 2003.
- Post, Werner: *Acedia. Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde*, Herder, Freiburg 2011.
- Raffelt, Albert: »Ich wage es, die Partei der Menschheit zu ergreifen ...« Das Gottesbild der Aufklärung. Voltaire kritisiert Pascal«, in: Jürgen Hoeren und Michael Kessler (Hrsg.): *Gottesbilder. Die Rede von Gott zwischen Tradition und Moderne*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988, S. 87-109.
- »Fragmente zu einem Fragment. Die Wette Pascals«, in: Ders. (Hrsg.): *Weg und Weite*, Herder, Freiburg 2001, S. 207-220.
- »Confessiones 5. »Pie quaerere« – Augustinus Weg der Wahrheitssuche«, in: Norbert Fischer und Cornelius Mayer (Hrsg.): *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Herder, Freiburg 2004, S. 199-240.
- »Heidegger und Pascal – eine verwischte Spur«, in: Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Meiner, Hamburg 2007, S. 189-206.
- »Logik des Verstandes und Logik des Herzens bei Pascal«, in: Edith Düsing und Hans-Dieter Klein (Hrsg.): *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2008, S. 117-142.
- »Blaise Pascal (1623-1622) als Schüler Augustins«, in: Norbert Fischer (Hrsg.): *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Band 2, Meiner, Hamburg 2009, S. 45-58.
- Rehm, Walther: *Gontscharow und Jacobsen oder Langeweile und Schwermut*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

- Rosa, Hartmut: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- »Dynamisierung und Erstarrung in der modernen Gesellschaft. Das Beschleunigungsphänomen«, in: Jochen Oehler (Hrsg.): *Der Mensch. Evolution, Natur und Kultur*, Springer, Berlin/Heidelberg 2010, S. 285-302.
 - *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2013.
 - *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2019 (a).
 - *Unverfügbarkeit*, Residenzverlag, Wien/Salzburg 2019 (b).
- Rosefeldt, Tobias: »Descartes' ontologischer Gottesbeweis«, in: Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 101-122.
- Rosen, Klaus: *Augustinus. Genie und Heiliger*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Philipp von Zabern, Darmstadt 2017.
- Rudolph, Enno: *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Klett Cotta, Stuttgart 1986.
- Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer, Frankfurt am Main 2011.
- *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir mit ihr machen*, Hanser, München 2015.
- Schäfer, Martin Jörg: *Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnis von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik*, diaphanes, Zürich/Berlin 2013.
- Schäfer, Rainer: *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- Schmidt, Andreas: »Gott und die Idee des Unendlichen«, in: Andreas Kemmerling (Hrsg.): *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 2009, S. 55-80.
- Schmidt, Ernst A.: *Zeit und Geschichte bei Augustin. Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Winter, Heidelberg 1985.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: »Jansenismus«, in: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt/Basel 1976, S. 634-640.
- *Blaise Pascal*, C. H. Beck, München 1999.
- Schmitt, Arbogast: »Teleologie und Geschichte bei Aristoteles«, in: Karlheinz Stierle und Rainer Warning (Hrsg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform*, Poetik und Hermeneutik 16, Wilhelm Fink, München 1996, S. 528-563.

- Schnabel, Ulrich: *Muße. Vom Glück des Nichtstuns*, Blessing, München, 2012.
- Schofield, Malcolm: »Aristotle on the Imagination«, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, S. 249-277.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I und II*, hrsg. v. Ludger Lütkehaus, DTV, München 2008.
- Schütrumpf, Eckart: *Die Analyse der polis durch Aristoteles*, John Benjamins Publishing, Leiden 1980.
- Schwaabe, Christian: »Gefangen im Gehäuse der Rastlosigkeit? Negative Ethik und gesellschaftliche Modernität«, in: Henning Ottmann, Stefano Saracino und Peter Seyferth (Hrsg.): *Gelassenheit. Und andere Versuche zur negativen Ethik*, Politische Philosophie und Anthropologische Studien/Political Philosophy and Anthropological Studies 4, Lit Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2014, S. 15-29.
- Schweidler, Walter: »Mensch – Staatsbürger – Sklave«, in: Barbara Zehnpfennig (Hrsg.): *Die »Politik« des Aristoteles*, Nomos, Baden-Baden 2012, S. 75-91.
- Seel, Martin: »Neugier als Laster und Tugend«, in: Karl Heinz Bohrer und Kurt Scheel (Hrsg.): *Neugier. Vom europäischen Denken*, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 9/10, 62. Jahrgang, Klett-Cotta, Stuttgart 2008, S. 824-832.
- Sellier, Philippe: *Pascal et Saint Augustin*, Librairie Armand Colin, Paris 1970.
- »Einleitung«, in: Pascal: *Pensées – Gedanken*, hrsg. v. Philippe Sellier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016, S. 9-16.
- Seneca: *De otio. Über die Muße/De providentia. Über die Vorsehung*, übers. v. Gerhard Krüger, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2009.
- *Von der Kürze des Lebens*, übers. v. Marion Giebel, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2012.
- *Von der Gelassenheit*, übers. v. Bernhard Zimmermann, DTV/C. H. Beck, München 2015.
- Sorabji, Richard: *Time, Creation & Continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*, Duckworth, London 1983.
- »Intentionality and Physiological Process: Aristotle's Theory of Sense-Perception«, in: Martha C. Nussbaum und Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford 1992, S. 195-225.
- Strässle, Thomas: *Gelassenheit. Über eine andere Haltung zur Welt*, Hanser, München 2013.
- Stump, Eleonore und Norman Kretzmann (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2001.

- Susemihl, Franz und Wolfgang Kullmann: »Anmerkungen«, in: Aristoteles: *Politik*, hrsg. v. Ursula Wolf, 2009, S. 359-384.
- Svendsen, Lars: *Kleine Philosophie der Langeweile*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 2002.
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.
- Theunissen, Michael: *Negative Theologie der Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, De Gruyter, Berlin/New York 1996.
- Thomä, Dieter, Vincent Kaufmann und Ulrich Schmid: *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*, Hanser, München 2015.
- Toohy, Peter: *Boredom. A Lively History*, Yale University Press, New Haven/London 2011.
- Toom, Tarmo (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Augustine's »Confessions«*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2020.
- Torchia, Joseph: *Restless Mind. Curiositas & the Scope of Inquiry in St. Augustine's Psychology*, Marquette University Press, Milwaukee 2013.
- Tugendhat, Ernst: »Antike und Moderne Ethik«, in: Ders.: *Probleme der Ethik*, Philip Reclam jun., Stuttgart 1984, S. 33-56.
- *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, C. H. Beck, München 2003.
- *Anthropologie statt Metaphysik*, C. H. Beck, München 2007.
- Vaihinger, Hans: *Die Philosophie des Als-Ob*, Reuther & Reichard, Berlin 1911.
- Varga, Simon: *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, De Gruyter, Boston/Berlin 2014.
- Verri, Pietro: *Gedanken über die Natur des Vergnügens*, Weygandsche Handlung, Leipzig 1777.
- Virilio, Paul: *Rasender Stillstand. Essay*, Fischer, München/Wien 1992.
- Voltaire: *Candide oder der Optimismus*, übers. v. Ilse Lehmann, DTV/C. H. Beck, München 2009.
- Walther, Lutz (Hrsg.): *Melancholie*, Reclam Verlag Leipzig, Leipzig 1999.
- Weigelt, Charlotta: »The soul is in a way all things: Aristotle and Internalist Conceptions of Intentionality«, in: Jan-Ivar Lindén (Hrsg.): *Aristotle on Logic and Nature*, Peeters, Leuven 2019, S. 45-65.

- Welsch, Wolfgang: *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.
- *Der Philosoph. Die Gedankenwelt des Aristoteles*, Wilhelm Fink, München 2012.
- *Wahrnehmung und Welt*, Matthes & Seitz, Berlin 2018.
- Wolf, Ursula: »Anmerkungen«, in: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. v. Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2013, S. 343-381.
- »Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre (II)«, in: Ottfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, De Gruyter, Berlin/Boston 2019, S. 65-84.
- Wünschner, Philipp: *Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie*, Tura + Kant, Wien/Berlin 2011.
- Zehnpfennig, Barbara (Hrsg.): *Die »Politik« des Aristoteles*, Nomos, Baden-Baden 2012.
- Zwierlein, Eduard: »Stellenkommentar«, in: Blaise Pascal: *Gedanken*, Suhrkamp, Berlin 2012.

