

Anthropologie der Theorie

Herausgegeben von
Thomas Jürgasch und Tobias Keiling



Otium.

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 6

Mohr Siebeck

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte
der Muße

Herausgegeben von

Thomas Böhm, Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler,
Günter Figal, Hans W. Hubert, Monika Fludernik
und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel,
Udo Friedrich, Ina Habermann, Richard Hunter,
Irmela von der Lühe, Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet,
Gerd Spittler, Sabine Volk-Birke

6



Anthropologie der Theorie

Herausgegeben von

Thomas Jürgasch und Tobias Keiling

in Zusammenarbeit mit

Thomas Böhm und Günter Figal

Mohr Siebeck

Thomas Jürgasch, geboren 1978; Studium der Theologie und Philosophie in Freiburg und Oxford; 2003 Master of Studies, University of Oxford; 2010 Promotion zum Dr. theol. an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Teilprojektleiter im Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“.

Tobias Keiling, geboren 1983; Studium der Philosophie, Soziologie und des Europa- und Völkerrechts in Freiburg, Basel und Paris; 2009 MA; 2013 PhD am Boston College, USA, und Promotion zum Dr. phil. an der Albert-Ludwigs-Universität; 2013–2016 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Freiburger Sonderforschungsbereich 1015 „Muße. Konzepte, Räume, Figuren“; 2017 Forschungsstipendiat am Human Dynamics Centre der Justus-Maximilians-Universität Würzburg.

Diese Publikation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* und wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert.

e-ISBN PDF 978-3-16-155442-1
ISBN 978-3-16-155441-4
ISSN 2367-2072 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Dieses Werk ist seit 10/2019 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CCBY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen. Umschlagabbildung Antonello da Messina, *Der heilige Hieronymus im Gehäuse*, etwa 1475 (Ausschnitt).

Vorwort

Dieser Band dokumentiert zentrale Aspekte der gemeinsamen Arbeit eines der philosophischen Teilprojekte, geleitet von Günter Figal, und des kirchengeschichtlichen Teilprojekts, geleitet von Thomas Böhm und Thomas Jürgasch, im Freiburger Sonderforschungsbereich (SFB) 1015 „Muße“. In der Zusammenarbeit der beiden Teilprojekte während der ersten Förderphase (2013–2016) stellte sich früh heraus, dass für unser Nachdenken über Muße die Frage danach zentral ist, wie sich Formen menschlichen Tuns näher beschreiben lassen, die wir als ‚theoretisch‘ bezeichnen. Denn die Engführung von Muße und Theorie, die Aristoteles paradigmatisch in der *Nikomachischen Ethik* entwickelt, hat eine Vor- und lange Nachgeschichte bis in die gegenwärtige Philosophie und Theologie hinein. Die Wirkmacht dieses Gedankens brachte uns dazu, diesen auf seine Relevanz und Gültigkeit für unsere Erforschung der Muße hin zu überprüfen.

Begründet wird die Engführung von Muße und Theorie bei Aristoteles anthropologisch, weil sich in einer theoretischen Lebensform, so Aristoteles, die Möglichkeiten der menschlichen Natur in vollendeter Weise verwirklichen. Daher lag es nahe, die verschiedenen ideengeschichtlichen Modelle einer Verbindung von Theorie und Muße spezifischer daraufhin zu untersuchen, wie diese sich zur Frage einer anthropologischen Fundierung der Theorie verhalten. So ergab sich als Leitfaden der gemeinsamen Arbeit die Frage nach der ‚Anthropologie der Theorie‘, welche diesem Band den Titel gibt. Die Texte in diesem Band stellen verschiedene Konzeptionen von Theorie und korrespondierende, mal mehr, mal weniger explizit anthropologische Begründungsmodelle vor. Sie gehen in der einen oder anderen Weise auf die gemeinsame Arbeit im SFB 1015 zurück: auf Workshops und Vortragseinladungen, auf die Arbeit der Teilprojektleiter, Mitarbeiter und Stipendiaten, die als Autoren beigetragen haben, sowie auf die Förderung von Übersetzungen, mit denen wir einschlägige Forschungsbeiträge in diesem Zusammenhang erstmalig auf Deutsch veröffentlichen. Die verschiedenen Veranstaltungen und das Gesamtkonzept des Bandes sind in enger Zusammenarbeit mit den Teilprojektleitern Thomas Böhm und Günter Figal geplant worden. Die editorische und redaktionelle Arbeit haben Thomas Jürgasch und Tobias Keiling übernommen.

Wir danken dem Vorstand des SFB 1015 und der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die großzügige und flexible Förderung dieser Publikation. Den anonymen Gutachtern im Peer-Review-Prozess danken wir für wertvolle Hinweise, den Herausgebern der *Otium*-Reihe danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe, Dr. Stephanie Warnke-de Nobili für die gute Zusammen-

arbeit mit dem Verlag. Herzlich danken möchten wir auch Dr. Fabian Freiseis und Florian Ruf, ohne deren engagierte redaktionelle Mithilfe dieser Band nicht zustande gekommen wäre.

Freiburg, im April 2017

Thomas Jürgasch
Tobias Keiling

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
 <i>Günter Figal</i>	
Anthropologie der Theorie. Phänomenologische Perspektiven zum Geleit	1
 <i>Hélder Telo</i>	
The freedom of θεωρία and σχολή in Plato	11
 <i>Simon Varga</i>	
Antike politische Anthropologie. Lebensform, Muße und Theorie bei Aristoteles	29
 <i>Michael Vollstädt</i>	
Zur Anthropologie der Theorie im patristischen Zeitalter. Gregor von Nyssa und die Einrichtung des Menschen	49
 <i>Andreas Kirchner</i>	
„Alles strebt nach Theorie“. Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria	65
 <i>Thomas Jürgasch</i>	
Hyperphatische Anthropologie. Zum Verhältnis von Theoria und Anthropologie bei Dionysius Areopagita	99
 <i>Emanuele Coccia</i>	
Regula et Vita. Das monastische Recht und die Regel des Franziskus	133
 <i>Burkhard Hasebrink</i>	
Die Anthropologie der Abgeschiedenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart	191

<i>Margot Wielgus</i>	
Solitude & Thinking. Henry David Thoreau	209
<i>Volker Gerhardt</i>	
Der freie Geist und die Muße. Zur Anthropologie der Theorie bei Nietzsche	225
<i>Hanne Jacobs</i>	
Phänomenologie als Lebensform? Husserl über phänomenologische Reflexion und die Transformation des Selbst	247
<i>Sylvaine Gourdain</i>	
Das Ethos des Denkens, ein Ethos der Muße. Überlegungen im Anschluss an Heidegger und Schelling	275
<i>Jochen Gimmel</i>	
Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt	295
<i>Sonja Feger / Tobias Keiling</i>	
Am Rand der Lebenswelt. Hans Blumenbergs Phänomenologie der Theorie	323
Autorenverzeichnis	343
Register	345

Anthropologie der Theorie

Phänomenologische Perspektiven zum Geleit

Günter Figal

Anthropologie und Theorie – wie geht das zusammen? Nimmt man die Theorie noch ernst, wenn man sie anthropologisch bestimmt? Um die beiden Fragen zu erläutern, sei an die Bedeutung des Begriffs Anthropologie erinnert. Der Begriff steht für den Versuch, das Wesen des Menschen zwar nicht in reduktionistischer Weise naturwissenschaftlich, aber jenseits der metaphysischen Philosophie, aus der die Konzeption der Theorie stammt, zu bestimmen. Traditioneller Weise orientiert sich die Anthropologie an der leiblichen Natur des Menschen, wie sie sich im menschlichen Verhalten inmitten der natürlichen Welt darbietet. Anthropologie ist die Naturphilosophie des Menschen¹, und deshalb ist sie auch eine Naturphilosophie der Theorie. Der Sachverhalt, dass der Mensch über sich hinaus auf die Dinge der Welt und ihre Ordnung aufmerksam wird, wird anthropologisch im Allgemeinen von seinem natürlichen, das heißt, leibhaft in die ihn umgebende Natur eingebundenen Leben her verstanden.

Dieser Rückbezug zum natürlichen Leben wird aber in der Betrachtung der Welt, die im traditionellen Sinne Theorie ist, gerade gelöst. Theorie im klassischen, und das heißt vor allem: im aristotelischen Verständnis ist nicht möglich ohne Freiheit von natürlichen Bindungen; sie vollzieht sich jenseits der natürlichen Bedürftigkeit, und sie hat, ihrem klassischen Verständnis nach, keinen das natürliche Leben betreffenden Zweck. Sie erwächst allein aus dem Streben nach Wissen, das zwar, wenn man Aristoteles folgt, zur im weiteren Sinne verstandenen Natur des Menschen gehört, aber nicht zu einem im engeren Sinne verstandenen natürlichen Leben. So gesehen wäre eine Anthropologie der Theorie immer auch theoriekritisch; sie artikulierte, mehr oder weniger deutlich, einen Zweifel am theoretischen Selbstverständnis der Theorie.

Dieser Zweifel dürfte nachvollziehbar sein. Man muss die Möglichkeit eines Wissens um des Wissens willen, einer Erkenntnis ohne natürlichen Antrieb nicht radikal verneinen, um deren leibliche und damit natürliche Rückbindung zu sehen. Selbst wenn man wie Aristoteles die Möglichkeit der Theorie nicht

¹ Odo Marquard, „Anthropologie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 1, Basel 1971, 362–374.

dem Menschen als solchem, sondern etwas Göttlichem in ihm zuschreibt², ist dieses Göttliche ins Menschliche des Menschen eingebunden. So liegt die Möglichkeit der anthropologischen Betrachtung schon in der klassischen Konzeption der Theorie selbst.

Doch andererseits ist die Anthropologie damit nicht zu einer fraglos geltenden Wissenschaft vom Menschen geworden. Als Naturphilosophie des Menschen ist sie selbst Theorie. Sie lebt von der Theorie, die sie zugleich aus dem natürlichen Leben des Menschen verständlich zu machen versucht. Ganz im Sinne der klassischen Theorie ist die Anthropologie ohne lebenspraktischen Nutzen; es gibt kein natürliches Bedürfnis, das uns zur Anthropologie treibt. Zwar ließe sich die Theorie darauf zurückführen, dass Menschen in die Welt nicht eingebunden sind, sondern die Welt immer unselbstverständlich, befremdlich oder erstaunlich finden können. Aber dieses Erstaunen markiert eine Zäsur im natürlichen Leben, der sich die Theorie und also auch die Anthropologie verdankt.

Wenn es so ist, setzt die Anthropologie gerade die Theorie voraus, die sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Herkunft aus dem natürlichen Leben verstehen will. Das muss keine Inkonsequenz sein und erst recht kein Selbstwiderspruch. Es kann lediglich heißen, dass das natürliche menschliche Leben und seine theoretische Betrachtung aufeinander verweisen, weil sie aufeinander angewiesen sind: ohne natürliches Leben keine Theorie, und ohne Theorie kein Verständnis des natürlichen Lebens. Die Theorie gibt es nicht ohne natürliches Leben, und das natürliche Leben erweist sich in der Theorie, also im Bruch mit dem nur natürlichen Leben, als das, was es ist. Beides ist voneinander verschieden und gerade darin miteinander verbunden. Das natürliche Leben kann sich als solches nur in der Theorie zeigen, weil die Theorie eine freie Betrachtung des natürlichen Lebens ist – eine Betrachtung, die sich als das, was sie im Abstand zum natürlichen Leben ist, nicht aus diesem erschließt. Wenn es so ist, dann wäre die Reflexion des Verhältnisses von Anthropologie und Theorie vor die Aufgabe gestellt, diese eigentümliche Mischung aus Abhängigkeit und Unabhängigkeit im Verhältnis beider zu erkunden.

Diese Erkundung wird verschieden ausfallen, je nachdem, ob sie ihrer Anlage und ihrem Selbstverständnis nach eher am natürlichen Leben oder an der Theorie orientiert ist. Sie wird anthropologischer oder theoretischer sein, das heißt: eher so, dass sie anthropologisch ihre eigene Eingebundenheit ins natürliche Leben betont oder ihren Abstand von diesem, ihren theoretischen Charakter.

Um dies zu illustrieren, mag ein Blick auf die Phänomenologie hilfreich sein. In ihr wurde die gerade genannte Spannung anthropologischer und theoretischer Orientierung in besonderer Intensität ausgetragen, derart, dass die Entwicklung der Phänomenologie bei ihren klassischen Vertretern geradezu durch

² *Aristotelis Ethica Nikomachea* 10, 7; 1177b 26 – 1178a 2. Zitiert nach: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894.

den Austrag der anthropologisch-theoretischen Spannung bestimmt ist. Zentrale Konflikte in dieser Entwicklung, wichtige Motive dafür, dass die Phänomenologie sich überhaupt weiterentwickelt hat, haben mit dieser Spannung und Spannweite zu tun.

Am Anfang, genauer am Anfang der konflikträchtigen Phase phänomenologischen Philosophierens, steht die reine Theorie. In seiner programmatischen Darstellung der Phänomenologie, die unter dem Titel „Ideen I“ bekannt geworden ist, war Husserl so weit gegangen, als den Sachbereich der phänomenologischen Betrachtung einen „für sich geschlossenen Seinszusammenhang“ anzunehmen, der keiner anderen Sache bedürfe, um zu existieren³. Das Bewusstsein, dessen Korrelate die Phänomene sind, ist demnach nicht in die reale Welt eingeordnet und hat, sobald es die phänomenologische Einstellung eingenommen hat, mit der Realität der Welt nichts mehr zu tun. Das ist keine nur für eine bestimmte Phase seines Denkens geltende Radikalisierung. Noch in den Pariser Vorträgen, die Husserl 1929, sechzehn Jahre nach dem Erscheinen von *Ideen I* hält und die die Grundlage der *Cartesischen Meditationen* bilden, hält Husserl an dieser Auffassung fest. Mit der phänomenologischen Einstellung vollziehe sich „eine Art Ich-Spaltung“; der „transzendente Zuschauer“ trenne sich vom „welthingegebenen Ich“ und sehe diesem bei Leben und Erleben zu⁴. Diese Trennung ist die Urszene der phänomenologischen Theorie.

Dieses Verständnis des phänomenologischen Blicks als eines solchen „Blicks von Nirgendwo“⁵ kann befremdlich sein. Und da es, wie angedeutet, nicht um eine marginale Extravaganz geht, sondern um das Zentrum der Phänomenologie, ist gut nachvollziehbar, dass die bedeutendsten Revisionen von Husserls phänomenologischem Programm durch das Befremden gegenüber dem „transzendentalen Zuschauer“ motiviert sind. Heidegger klagt gegenüber Husserl ein, die transzendental zuschauende Instanz der Phänomenologie sei in ihrem Sein unbestimmt geblieben und ersetze den transzendentalen Zuschauer durch ein um sich selbst besorgtes, das eigene Sein faktisch austragendes Dasein. Merleau-Ponty bezweifelt die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Zuschauer und dem „welthingegebenen Ich“ und betont die Weltzugehörigkeit jedes, auch des phänomenologischen Bewusstseins; auch der Philosoph hat einen Schatten, auch sein Blick gehört in die Welt.

Husserl hat die Revision seines Programms auf die er reagieren konnte, diejenige Heideggers also, wenig plausibel gefunden und sie – ganz im Sinne der

³ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hg. v. Karl Schumann, Den Haag 1976, 105.

⁴ Edmund Husserl, „Pariser Vorträge“, in: *Cartesische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960, 16.

⁵ Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1986.

Spannung von Anthropologie und Theorie als „anthropologistisch“ kritisiert. Es sei „den reinen Sinn der Philosophie verderbende Verirrung, welche die Philosophie auf Anthropologie, bzw. auf Psychologie, auf die positive Wissenschaft vom Menschen bzw. vom menschlichen Seelenleben gründen“ wolle⁶. Die Kritik trifft nicht genau, denn Heidegger hatte den „konkreten Menschen“ keineswegs als „weltlich reale Tatsache“ denken, sondern das menschliche Leben oder Dasein allein in seinem „Vollzugssinn“ verstehen wollen⁷. Das menschliche Leben wird als solches nicht erkannt, indem man es als etwas in der Welt Vorkommendes feststellt, sondern nur, wenn man sich daran orientiert, wie es gelebt wird. Die Philosophie, so hält Heidegger schon im Jahr 1919 fest, soll das menschliche Leben nicht als Positum einer positiven Wissenschaft behandeln; vielmehr soll sie mit dem Leben und Erleben ‚mitgehen‘; dazu ist sie nach Heideggers Überzeugung imstande, weil sie also solche „erlebend und Erlebtes erlebend“ ist und so das Leben unmittelbar, in „hermeneutischer Intuition“ zu erfahren vermag⁸. Auch Merleau-Ponty hätte sich gegen Husserls Einwand verwahren können. Statt den transzendentalen Zuschauer anthropologisch auf seine Natürlichkeit zurückzuführen, löst er diesen in einer anonymen, allumfassenden Leiblichkeit auf, die er „das Fleisch der Welt“, *la chair du monde* nennt. Weder Heidegger noch Merleau-Ponty sind Anthropologen; beide betrachten den Menschen nur soweit, wie ihnen dies im Hinblick auf ihre jeweilige Konzeption von Phänomenologie erforderlich scheint.

Aber damit ist das Kapitel Phänomenologie und Anthropologie nicht zu Ende. Erstaunlicherweise ist es Husserl, der sich, weiter und unbefangener als Heidegger und Merleau-Ponty, für die Anthropologie öffnet. Das geschieht nicht in selbstkritischer Absicht, also nicht derart, dass er die transzendentalen Bestimmungen, wie sie in *Ideen I* entwickelt worden waren, in Zweifel zieht, sondern in einer anthropologischen Fassung des Transzendentalen. Das geht nicht ohne Spannungen ab. In den *Cartesianischen Meditationen* stattet Husserl den transzendentalen Zuschauer mit „Habitualitäten“ aus⁹, die dieser wohl kaum

⁶ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Dritter Band*, Husserliana V, hg. Marly Biemel, Den Haag 1952, 148.

⁷ Martin Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919–1921)“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, 1–44, hier 32.

⁸ Martin Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919“, in: *Abt. 2, Vorlesungen*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987, 1–117, hier 117. Vgl. auch: Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, in: *Abt. 2, Vorlesungen 1919–1944*, Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt a. M. 1993, 123.

⁹ Edmund Husserl, „Cartesianische Meditationen“, § 32, in: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960, 100–101 (Husserl, „Cartesianische Meditationen“).

hätte, wenn er nur Zuschauer wäre; Habitualitäten bilden sich durch Erfahrungen inmitten der Dinge in der Welt und also nicht ohne das natürliche leibliche Leben. Trotz oder in seiner offen transzendentalphilosophischen Konzeption nimmt Husserl das leibliche Leben viel ernster als Heidegger, in dessen daseinsanalytischen Beschreibungen das leibliche Leben zwar omnipräsent ist, aber nie ausdrücklich zur Sprache kommt. So ist in *Sein und Zeit* viel vom Zuhandenen die Rede, aber nicht von der Hand.

Husserls Beschreibungen des leiblichen Lebens werden diesem nicht immer gerecht – immer dann nicht, wenn eine transzendente Instanz gegenüber dem Leiblichen ihren Eigensinn behauptet. Dann scheint es so, als ob die Trennung, wie sie mit der Unterscheidung von transzendentelem Zuschauer und welthingegebenen Ich angesprochen ist, auch die Beschreibungen des Leiblichen dominiert. Dann ist das Ich, das als transzendente die Möglichkeit der Phänomenologie garantieren soll, nicht selbst leiblich, sondern agiert in seinem Leib wie ein Autofahrer im Auto. So liest man in den *Cartesianischen Meditationen*, dass das Ich „in“ seinem Leib, „mittelst seiner“ in der Außenwelt wirke¹⁰. Er sei „das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungen zurechne, [...] das einzige, in dem ich unmittelbar *schalte und walte*, und insonderheit walte in jedem seiner *Organe*“¹¹.

Aber Husserl hat die Leiblichkeit menschlichen Lebens auch anders beschrieben – derart, dass er von ihr aus das Betrachtungspotential des Ich verständlich machen und so anders als im Sinne transzendentalen Zuschauens denken kann. Damit gibt es bei Husserl, zumindest ansatzweise, eine Anthropologie, die weder die Theorie naturalisiert noch in ihrem eigenen theoretischen Charakter unreflektiert bleibt. Im Anschluss an Husserls einschlägige Überlegungen lässt sich verstehen, warum die Theorie nicht aus der Natürlichkeit des Lebens erklärbar ist und sich dennoch keiner radikalen Trennung vom natürlichen Leben verdankt. Vielmehr ist sie eine Möglichkeit dieses Lebens, die nicht in seiner Natürlichkeit aufgeht und ebenso wenig jenseits des natürlichen Lebens besteht.

Die einschlägigen Überlegungen Husserls finden sich in einem Forschungsmanuskript aus dem Jahr 1932, das der „universalen Geisteswissenschaft als Anthropologie“ gewidmet ist. Bemerkenswert an diesen Überlegungen ist nicht nur, dass Husserl nun, etwa zwei Jahre nach seinem Verdikt über die anthropologischen Verirrungen seiner Schüler, zu einer positiven Einschätzung der Anthropologie findet. Bemerkenswert, weil sachlich aufschlussreich ist außerdem, dass er den anthropologischen Blick auf den Menschen als einen menschlichen Blick auf den Menschen reflektiert. Die „anthropologische Menschenbetrachtung“, so liest man, sei „eine Betrachtung des Menschen als Person, welche in der Welt ist dadurch, dass sie sich auf Welt ‚bezieht‘, als Subjekt der Intentionalität, die

¹⁰ Husserl, „Cartesianische Meditationen“, 128.

¹¹ Husserl, „Cartesianische Meditationen“, 128.

eben das personale Sein, das Subjektsein für etwas“ ausmache¹². Wenn es so ist, geht der anthropologische Blick nicht auf den Menschen als auf eine reale Tatsache oder ein Objekt. Im anthropologischen Blick, der ein menschlicher Blick ist, steht vielmehr ein blickender Mensch, einer, der sich auf die Dinge der Welt oder andere Menschen, also möglicherweise auf den ihn anthropologisch Anblickenden, bezieht.

Die „anthropologische Menschenbetrachtung“, wie Husserl sie in seiner Überlegung versteht, ist also kein Blick, der von Nirgendwo, aus der utopischen Höhe eines transzendentalen Zuschauers, auf ein Lebewesen namens Mensch fällt – als ob der Betrachtende mit dem Betrachteten nichts zu tun hätte. Der Blick auf den Menschen ist nur im Wechselverhältnis möglich, und entsprechend ist die Anthropologie, wie sie mit Husserl zu verstehen ist, wesentlich *korrelativ*.

Das ist freilich keine hinreichende Bestimmung der Anthropologie, denn nicht jede intersubjektive Korrelation ist anthropologisch. Damit das korrelative Blickverhältnis anthropologisch werden kann, muss es *reflektiert* sein und in seiner Reflektiertheit außerdem begrifflich artikuliert werden, das heißt: Die Beschreibung dieses Verhältnisses muss auf eine allgemeine Bestimmung des Menschen zielen. So rudimentär Husserls Überlegungen sind, lösen sie diesen Anspruch ein. Die Allgemeinheit einer anthropologischen Bestimmung kommt allein schon dadurch ins Spiel, dass ‚der Mensch‘ in der Korrelation verdoppelt ist. Damit ist ‚er‘ aus der Besonderheit des jeweils Blickenden und Erblickten herausgehoben und ohne jede Abstraktion in ein Verhältnis gestellt, das die Rede von ‚dem Menschen‘ erst rechtfertigt. Der reflektierte Blick ist ein menschlich bewusst gewordener Blick auf den Menschen. In ihm gibt es nicht diesen Menschen da als ein seltsames Tier, sondern jemanden, der einem selbst als dem Blickenden ein Gegenüber ist. Das müsste für das Verständnis mit besonderer Evidenz verbunden sein; in der Korrelation des Blicks zeigt sich mit zwei, mindestens zwei Menschen das Menschenwesen und also ‚der Mensch‘.

Man könnte, Husserls Überlegung folgend, seine Beschreibungen aufnehmend, variierend und weiterführend, diese Korrelation genauer beschreiben. Dabei würden dann die *Asymmetrien* in der Korrelation deutlich werden. So würde man verstehen, dass der andere Mensch, der mir im Blick steht, ganz und gar sichtbar ist, während man sich selbst immer nur unvollständig sieht. Ebenso würde deutlich, dass man das leibhafte Verhalten eines anderen – seine Bewegungen, seine Gesten, seine Mimik, die Sätze, die sie oder er artikuliert, verstehen kann, während es für einen selbst am eigenen Verhalten, sofern es vollzogen wird, nichts zu verstehen gibt. Was man tut oder sagt, ist grundsätzlich verständlich, aber man selbst muss und kann es nicht verstehen, weil man nicht auf es bezogen ist. Verstehen muss und kann es immer nur jemand anders, so wie man

¹² Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*, Husserliana XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973, 481.

selbst die anderen verstehen muss und meist, in welchem Grad auch immer, verstehen kann.

Was gerade nur angedeutet wurde, lässt sich in Konzentration auf den wichtigsten Punkt allgemein fassen. Dadurch, dass andere wahrnehmbar und verständlich und in ihrer Wahrnehmbarkeit und Verständlichkeit *gegenüber* sind, wird der Wahrnehmungs- und Bedeutungszusammenhang, den man selbst nur lebend verwirklichen kann, aus der Immanenz des eigenen Lebens herausgestellt. Er wird mit dem anderen dort als der Bedeutungszusammenhang *seines* Verhaltens *äußerlich*. Aber diese Äußerlichkeit ist nicht jenseits der Immanenz des eigenen Lebens. Sobald sie da ist, versteht man auch, dass der leibhafte Vollzug des eigenen Lebens, aus dem man nicht herauskann, als solcher immer schon äußerlich ist. Man ist außen – nicht nur für die anderen, sondern derart, dass man mit den anderen dieselbe Äußerlichkeit teilt: den *Freiraum* des einander Wahrnehmens und Verstehens, in dem man sein Leben, in diesem verbleibend und also immanent, vollziehen und zugleich das menschliche Leben im Gegenüber der anderen Menschen wahrnehmen und verstehen kann.

Ohne dass dieser Freiraum berücksichtigt wird, lässt sich das menschliche Leben in seiner Wahrnehmbarkeit und Verständlichkeit wie auch in seinem Wahrnehmen und Verstehen nicht angemessen beschreiben. Menschen erfahren einander und allein so auch sich selbst im Freiraum ihrer asymmetrischen Korrelationen. Sie sind, was sie sind, in diesem Freiraum und von diesem Freiraum her. So gesehen ist die Aufgabe der Anthropologie die Beschreibung dieses Freiraums.

Das ist keine Beschreibung, die auf etwas bezogen ist, mit dem sie selbst nichts zu tun hat. Die anthropologische Beschreibung ist ja selbst nur im Freiraum des Wahrnehmens und Verstehens möglich, der zugleich der Freiraum der Wahrnehmbarkeit und der Verständlichkeit ist. Also kann sie diesen Freiraum nicht wie etwas ihr objektiv Vorgegebenes fassen und zugleich nicht wie etwas allein zu ihr selbst Gehöriges reflektieren. Sie schöpft den Freiraum nicht aus, und sie verfügt nicht über ihn. Sie gehört ihm zu und kann ihn nur in dieser Zugehörigkeit zu ihm beschreiben.

Nun lässt sich auf die Frage nach der Theorie zurückkommen. Diese war un- ausgesprochen bereits wieder im Spiel, seit von der Anthropologie die Rede war, vorausgesetzt, dass die Anthropologie Theorie ist. Aber nun erst, nachdem der Begriff der Anthropologie mit Husserl entwickelt wurde, zeigt sich, dass die Theorie nicht demjenigen, der sie praktiziert, zugeschrieben werden kann. Sie ist, schematisch gesagt, kein subjektives Tun, sondern mit dem, worauf sie bezogen ist, wesentlich verbunden. Damit ist sie ermöglicht in der Möglichkeit dieser Verbindung selbst. Theorie, so ließe sich das zusammenfassen, ist Wahrnehmung des Freiraums, in dem sie möglich ist und damit, mehr oder weniger ausgeprägt, immer auch die Reflexion dieser Möglichkeit, also des Freiraums.

Was das heißt, ist ansatzweise an der anthropologischen Theorie gezeigt worden. Aber es ließe sich auch zeigen, dass die wechselseitige Verbundenheit von Wahrnehmen und Wahrnehmbarem, von Verstehen und Verstehbaren nicht nur für die Anthropologie, sondern ebenso für andere Ausprägungen der Theorie gilt. Beschreibung und Gegenstand gehören immer in einem Freiraum zusammen, der nicht auf Beschreibung und Gegenstand, auch nicht auf die denkbare Menge aller Beschreibungen und aller Gegenstände reduziert werden kann. Die Theorie geht in der Anthropologie nicht auf; Anthropologie ist ein theoretischer Sonderfall und als solcher keine besondere Abteilung der Theorie, sondern in deren allgemeine, nicht auf die Betrachtung des Menschen beschränkte Ausprägung gebunden. Außerdem lebt die Theorie von etwas, das nur anzeigender Weise ‚etwas‘ genannt werden kann und das allein in einer Beschreibung des Menschen, in Anthropologie also, nicht einzuholen ist – von ihrem Freiraum, der ihre Möglichkeit ist. Die Theorie in ihrer Möglichkeit reicht also zwiefach über den Menschen und damit auch über die Anthropologie hinaus. So bleibt die Spannung von Anthropologie und Theorie offen.

Literatur

Primärliteratur

- Aristotelis, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894.
- Heidegger, Martin, „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919–1921)“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, 1–44.
- Heidegger, Martin, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnachsemester 1919“, in: *Abt. 2, Vorlesungen*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Frankfurt a. M. 1987, 1–117.
- Heidegger, Martin, „Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)“, in: *Abt. 2, Vorlesungen 1919–1944*, Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt a. M. 1993.
- Husserl, Edmund, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Dritter Band*, Husserliana V, hg. Marly Biemel, Den Haag 1952
- Husserl, Edmund, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hg. v. Karl Schumann, Den Haag 1976.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1960.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*, Husserliana XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973.

Sekundärliteratur

- Marquard, Odo, „Anthropologie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 1, Basel 1971, 362–374.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford 1986.

The freedom of θεωρία and σχολή in Plato

Hélder Telo

Human nature is subject to many limitations, whether we recognize them or not. These limitations confine our perspective, restrain our capacity and force us to accept things which, under different circumstances, we would not choose. But our limitations are not unchangeable. They can vary both in number and degree. We are in fact able to achieve a certain (if not a full) release from them, a certain autonomy and sovereignty, which allow us to either affirm and fulfil our own being or at least come closer to doing it.

As we shall see, Plato is very aware of our human limitations and also of the possibilities of overcoming such limitations. Philosophy – which he understands as a form (indeed the highest form) of θεωρία – constitutes the maximum level of freedom a human being can attain. The freedom of θεωρία is in turn intimately connected with the freedom experienced in σχολή. Not only does one need leisure in order to exercise θεωρία, but θεωρία is also the content of the highest form of σχολή. So we can better understand the freedom of θεωρία if we consider the freedom of σχολή and its opposition to the different forms of ἀσχολία which Plato identifies. But before focussing our attention on the concepts of ἀσχολία and σχολή – and even before considering the main limitations of human nature that make the matter of release and freedom so significant, let us briefly consider Plato’s understanding of θεωρία and how he conceives philosophy as the highest form of θεωρία.

1. The Platonic conception of θεωρία and its cultural antecedents

If we search for the terms “θεωρία” and “θεωρεῖν” in Plato’s works, we find two different meanings. On the one hand, these terms designate the effort of considering or examining something (a problem, a being, a notion, etc.).¹ In order to understand something, we have to focus on it, gaze at it attentively – be it with our bodily eyes or with the eye of our soul. This is a consequence of our “seeing”

¹ See, for instance, Plato *Respublica* 372e8; Plato *Theaetetus* 177e2; Plato *Philebus* 38b2, 42b3.

of beings in the broadest sense (our access to them) not being something simple. We may look at things in different ways and with different states of mind. Our vision may be more or less focussed. It may be either a close inspection and see all the details of something or a remote glance, which has just an overview of its object. It may also pay more or less attention to what is presented. Many aspects may escape our notice and this may even distort our understanding of reality as a whole. In fact, our everyday perspective is in many ways limited. Although we see things, we do not really understand what they are. Because of this, it is very important to gaze attentively at things, from different angles, in order to correct our immediate view of them. This intensive gaze will thus strive to discover the truth about these things.²

However, *θεωρία* and *θεωρεῖν* do not only mean this effort of searching for what beings really are. They also designate what this searching gaze aims at: a pure contemplation or beholding of something.³ This visual metaphor is here an expression of a perfect access to something. Ancient Greek culture is very sensitive to the importance of witnessing something (which is designated as *αὐτοψία*), as opposed to a second-hand knowledge or hearsay. In the act of witnessing (and assuming that the conditions are perfect), an object is before oneself and shows itself as it really is. This is why Plato often refers to the idea of seeing. To know is to see perfectly. So *θεωρία* is a complete and unconcealing access to something.⁴ But Plato does not simply use the term in reference to any kind of being whatsoever; he uses it primarily in reference to the highest kinds of being, the true beings or the things that really are – namely, the *εἶδη*, i. e. the common predications that appear in many different beings and allow us to understand them. To really see or to understand the multiple beings we come into contact with is to see and understand the *εἶδη*. So the most prominent form of seeing is the contemplation of the *εἶδη*. Whatever the many metaphysical problems associated with the notion of *εἶδη*, Plato nevertheless establishes that the contemplation of them is the purpose of philosophy and even tries to describe it.⁵ The descriptions, however,

² *Θεωρία* and *θεωρεῖν* are only two of the terms which Plato uses to express this notion of an intensive and inquiring gaze. Other similar expressions include *σκοπεῖν*, *ἀθρεῖν*, *τηρεῖν*, *θεᾶσθαι*, *θαυμάζειν*, *ὄραν*, *ιδεῖν* and *πρὸς τι βλέπειν*.

³ For this usage of the word, see for instance Plato *Phaedo* 65e2 and 109e6; Plato *Symposium* 210d4; Plato *Phaedrus* 247c1 and d4.

⁴ This usage of a visual model does not necessarily imply that the perfect access is purely intuitive and not logic or discursive. For Plato, dialectics plays a central role in pursuing and reaching truth, but it is not clear if it is a ladder one throws away afterwards (something one does not need anymore after arriving at a contemplation of the *εἶδη*) or not. This is an important question for understanding exactly how *θεωρία* works, but we will leave it aside, in order to avoid all the complex analyses it would require about the nature of the *εἶδη* and our relation to them.

⁵ We find very significant descriptions in Plato *Symposium* 209e5 ff.; Plato *Phaedrus* 246d6 ff.; Plato *Respublica* 515e6 ff. and 532a ff.; Plato *Theaetetus* 173b7 ff. See also Plato *Phaedo* 108d9 ff., which can be understood as a metaphorical description of the contempla-

are problematic. They are normally mythological and it is not clear if Plato actually went through this experience or if someone ever could. In the *Phaedo* he even declares that it is impossible to have a perfect access to the εἶδη while living and being connected with the body. Nevertheless, this does not cancel out the idea of such a contemplation. It remains an ideal and philosophy remains the incessant and unrelenting pursuit of such θεωρία.

This double nature of θεωρία and θεωρεῖν (which may refer both to the inspection and the contemplation of some being) mirrors a fundamental double nature of philosophy itself, which may also refer to both a task and to the ideal fulfilment of it. Both moments belong together and this is what θεωρία expresses. But why does Plato associate the task and the aim of philosophy with this word? What exactly does the term θεωρία entail?

The word θεωρία has very important connotations in Greek culture and these help us understand the Platonic use. The etymology is not clear. It seems to be composed of two elements and the first has been associated both with θέα (which means both the act of spectating and the spectacle) and with θεός. The second element, in turn, refers either to seeing (ὄρᾶν) or to observing, preserving (through the ending -ορός). The fact that the meaning of the word consents these associations is particularly significant. The word has a connection with seeing, but not to just any kind of seeing. What is seen is something extraordinary, a spectacle. There is an element of solemnity and exaltation, perhaps even of epiphany, in the word. This becomes clearer if we consider several important institutions in Ancient Greece that were termed θεωρία.⁶

In general, θεωρία designates an excursion or travel outside the πόλις with a very definite end. This excursion may be a public or private affair, but it often has a religious dimension. A θεωρός is an envoy sent to an oracle or the pilgrim that goes to a religious festival, takes part in rituals, contemplates sacred objects, processions, the games, etc. In this sense, there is even some affinity between the θεωρία as pilgrimage and the sacred Mysteries, in which there was also a ritualistic and ecstatic vision (the ἐποπτεία) of a mystic truth.⁷ This is particularly

tion of εἶδη. Now, the fact that these different presentations do not entirely coincide raises problems of its own and reveals how difficult it is to describe the end station of all philosophical efforts.

⁶ We will limit our consideration only to the most important aspects and their relevance. For a more exhaustive analysis, see for instance: Hermann Koller, "Theoros und Theoria", in: *Glotta* 36 (1958), 273–286; Götz Redlow, *Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966; James Redfield, "Herodotus the Tourist", in: *Classical Philology* 80 (1985), 97–118; James Ker, "Solon's Theōria and the End of the City", in: *Classical Antiquity* 19 (2000), 304–329; Ian Rutherford, "Theoria and Darśan. Pilgrimage and Vision in Greece and India", in: *The Classical Quarterly* 50 (2000), 133–146; Andrea Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge u. a. 2004.

⁷ For a description of the process, see for instance Yulia Ustinova, "To Live in Joy and

important in Plato, given the fact that he often alludes to the Mysteries in his texts – and especially in the passages where he presents the contemplation of true beings.⁸ In both cases, one experiences something extraordinary, which is completely different from daily life and affects one's outlook on life.

But there is also a profane θεωρία, which was somewhat akin to tourism. It had the particular purpose of seeing other lands, other customs, other mentalities or other ways of living. This is symbolized in Ulysses' wandering, which allowed him to know many cities and many different mentalities (νόοι).⁹ Herodotus is an example of this kind of θεωρός and he himself talks about the θεωρία of Solon.¹⁰ In the *Leges*, Plato even includes these journeys among the functions of the state. Some citizens are supposed to get acquainted with other νόμοι and bringing back reports. This knowledge enriches the state and may result in some changes for the better, but it is also something dangerous, in so far as it may introduce harmful practices and threaten the community.

This shows the ambiguity of θεωρία. On the one hand, travel affords new and amazing experiences outside the everyday practices of the πόλις, detaches one from the parochial or narrow-minded perspective and way of living of one's πόλις, enlarges one's horizons and deepens one's understanding of life.¹¹ Yet, this travelling is only a temporary release, one needs to return, and the experience may have changed one so profoundly that one is not able to reintegrate oneself in one's old life.

These theoretic practices are then the basis for new usages of the word. The word comes to designate the physical contemplation of nature and especially of the skies, which are regarded as a wondrous and even divine spectacle. But θεωρία also becomes an important means of understanding and presenting philosophy. In the *Respublica*, a philosopher is contrasted with a lover of visual spectacles (φιλοθεάμων) and a lover of sounds (φιλήκοος). He is a lover of the spectacle of truth, which is not sensitive, cannot be found at the level of the multiple beings (τὰ πολλά), but only in the εἶδη which are in themselves comprehensible and account for what each thing is. A philosopher must therefore abandon our normal perspective and travel to a new perspective. This comparison of philosophy to travel emphasizes the processual character and the difficulty of philosophical research – but it also indicates the great culmination it aspires to: namely,

Die with Hope. *Experiential Aspects of Ancient Greek Mystery Rites*”, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 56 (2013), 105–123, 111–113.

⁸ On the explicit allusions to the Mysteries in Plato's works, see in particular Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin/New York 1987.

⁹ See Homer *Odyssea* I, 3.

¹⁰ See Herodotus *Historiae* 1.29.5 ff.

¹¹ This is particularly clear in the case of religious festivals, which constituted a kind of panhellenic space, outside the borders and the customs of any particular πόλις. A cosmopolitan perspective is also what is expected to ensue from this theoretic tourism.

the contemplation of a different sphere of reality, different from the constantly changing and vanishing one (which is, in this sense, a “mortal” sphere). In this other sphere of reality beings have an essential stability and are therefore divine, immortal, as Plato often says. There is a solemnity and even a holiness in ontological contemplation, which is even compared to a divine procession in the *Phaedrus* or a mystic initiation in the *Symposium*.¹²

So philosophic *θεωρία* is a release from the confinement of our everyday perspective and also from the everyday concerns that correspond to it. *θεωρία* is a space of freedom, where one’s gaze can go beyond everyday objects and actions (beyond the multiplicity of reality) and eventually achieve the unity of the *εἶδος* and the truth of beings (or the true beings, that which really is, in the fullest sense of the word “being”).

This is, however, a very generic description of the freedom that characterizes *θεωρία*. In order to understand it better, we have to consider what characterizes our usual condition.

2. The meaning of *ἄνθρωπος* and the relevance of an anthropology of *θεωρία*

Normally we are not theorizing. In fact, *θεωρία* is a very artificial and difficult act. This is so because we are not pure intellects, only concerned with seeing, examining or contemplating. We are much more than that. But how can we gain perspective over ourselves, how can we define what we are and, more particularly, how does Plato conceive of our essence?

We may gain some insight into these questions if we consider (even if only very briefly) the term that designates what we are. We are human beings – *ἄνθρωποι*. But what is an *ἄνθρωπος*? What are the connotations of this term in Ancient Greek?

An *ἄνθρωπος* is often contrasted with animals and gods. If we consider Homer, human beings are essentially mortals, whereas gods live forever. Human life is brief and afterwards all that is left is a *ψυχή*, a ghost, a shadow or pure smoke, something without substance. Only our bodily existence is concrete and substantial. But even this life may be (and often was) seen as something unsubstantial. Pindar, for instance, describes human beings as “dreams of a shadow”, and in the

¹² Plato even describes the *εἶδη* as an object of wonder or reverence (*θαυμάζειν*), which is actually the feeling the humans experience when gods or god-like beings appear in Homer; see Plato *Symposium* 210e4–5. The contemplation of the *εἶδη* is a deeply emotional experience. In the *Symposium* and the *Phaedrus* it is in fact described as the strongest experience of *ἔρωσ*, as it involves contemplating the most beautiful being – beauty in itself. This contemplation touches one deeply and is also described as an immersion in the high sea; cf. Plato *Symposium* 210d3 ff.

same verse he also characterizes us as ἐπάμεροι.¹³ This does not simply mean “lasting a day”, “that lives a day”, “short-lived”. It also expresses one’s exposition and subjection to what the day brings.¹⁴ Our life may change at any moment. We do not have absolute control over the circumstances of our lives and we do not know how things are going to turn out. Consequently only at its end can a life be considered happy or blessed.¹⁵ But we are not only victims of fortune’s mood swings. Even what appears to be a good situation may reveal itself to be a beauty festering with evils (a κάλλος κακῶν ὑπουλον), just as in the case of Oedipus.¹⁶ We may misunderstand the meaning of a given state and what appears to be a state of happiness may turn out to be absolutely miserable. Our perspective is very limited and is often said to correspond to a domain of mere conjecture, as opposed to the true knowledge the gods possess. This finite perspective is therefore the cause of many errors – as is abundantly demonstrated in the tragedies. And even if we can correct and improve our perspective to the point of creating τέχναι that make our life easy and give us a certain sway over nature, this is not enough to fully control the course of our lives – as Greek tragedies also remind us. We are still fragile, still mortal and still exposed to what the day brings.

So the human condition is essentially characterized by its frailty. We are not αὐτάρκεις, like the gods, we do not have everything we need. Although the Greek concept of divinity changes through the centuries, it is always a projection of all that humans aspire to: increased power, invulnerability and later perfect knowledge. So, despite the fact that humans are extremely limited, they already overcome their condition up to a point, through their aspirations and hopes. This simultaneously aggrandizes and endangers us – and Greek culture is very aware of the latter, so much so that it advises us to think mortal thoughts (θνητὰ φρονεῖν), to know ourselves (γνώθι σαυτόν, which originally means to know our limitations or our place) and to avoid excesses (μηδὲν ἄγαν). We are merely human and if we aspire to the privileges of a god, that may very well cause divine ill-will (φθόνος).

This is a very schematic presentation of Greek culture, but it helps in understanding what we find in Plato. In his works, he often stresses the limitations of human beings. Just to give a few examples, he compares our condition to the condition of cavemen watching shadows and also to a puppet.¹⁷ To qualify some-

¹³ Cf. Pindar *Pythia* 8 vv. 95 f.

¹⁴ On this topic, see for instance Hermann Fränkel, “Man’s, Ephemeros’ Nature According to Pindar and Others”, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), 131–145 and Matthew W. Dickie, “On the Meaning of ἐφήμερος”, in: *Illinois Classical Studies* 1 (1975), 7–14.

¹⁵ This is a topos in Greek literature. One of the most famous occurrences of it can be found in Herodotus’ *Historiae* 1.32.7.

¹⁶ For this expression, see Sophocles *Oedipus Tyrannus* v. 1396.

¹⁷ See Plato *Respublica* 514a1 ff. and Plato *Leges* 644d7 ff.

thing as human is to degrade it, in comparison to what is exalted as divine. In the *Apologia Socratis*, Socrates qualifies the awareness of his own ignorance as a human σοφία.¹⁸ In the *Phaedrus*, the everyday endeavours of our life are qualified as human, in contrast with the divine exertions of ἔρως.¹⁹ But human beings are not characterized only by their limitations in knowledge, action and worth. They also aspire to more, much more – indeed, to the best of all, the superlative good. They are intrinsically desiderative, “erotic”. They are defined simultaneously by πενία and πόρος, just like ἔρως in the *Symposium*.²⁰ They are something μεταξύ, halfway – simultaneously defined by their deficiencies and the perfections they pursue.²¹ They lack a lot, but they are already related to it through their longing. This means that they are already more than what they are and they are not yet fulfilled. Indeed, the notion of human being is itself ambiguous, because Plato also uses it to designate the perfect condition we aspire to. In the *Symposium*, Aristophanes says that each of us is a piece (a σύμβολον) of a human being, which means that our natural condition is not the one of limitation and fragmentation, but the wholeness and wholesomeness of possessing all we desire.²² In many other passages, Plato speaks of something divine in the human being (namely, the intellect) and says our true condition is the exercise of this divine part in us – i. e., θεωρία.

This ambiguity of the notion of ἄνθρωπος is also important for defining the goals of philosophical anthropology. If we follow the Greek view, this discipline has to pay attention not only to what we are, our limitations and deficiencies, but also to what we desire. An anthropological perspective considers things from the point of view of a limited being aspiring to much more. In this sense, an anthropology of θεωρία is a perspective over a limited being striving to achieve the freedom of philosophical contemplation. It is not a matter of describing a possibility that is already available or that is independent from the being that exercises it. It has to thematise the factors that inhibit θεωρία, how it can be developed and how far this corresponds to something (and perhaps even to everything) we aspire to.

In the next section, we will mainly focus on the restraints to θεωρία and how θεωρία corresponds to a release from them. In order to do this, we will consider the concepts of ἀσχολία and σχολή in Plato. Ἀσχολία is related to our human limitations and needs, whereas σχολή is intrinsically connected to θεωρία, insofar as its highest form is the theoretic σχολή. But, as we shall see, there are multiple forms of ἀσχολία and σχολή, and what we find in Plato is in fact a scale of ἀσχολία and σχολή, which gives us a map of human limitations and the possible overcoming of these limitations.

¹⁸ Plato *Apologia Socratis* 20d8.

¹⁹ Plato *Phaedrus* 249d1.

²⁰ See Plato *Symposium* 203b1 ff.

²¹ On the notion of μεταξύ, cf. in particular Plato *Symposium* 201e8 ff.

²² See in particular Plato *Symposium* 191d.

3. The scale of ἀσχολία and σχολή

Plato's dialogues present different characters in their leisure moments, discussing problems and examining their points of view. Socrates seems to spend his entire life, as much as possible, in this philosophical σχολή. But for many of the other characters, the dialogues have an interstitial nature. They have other business they must attend to and are not available to pursue the matters to the fullest. They have ἀσχολία and no σχολή – and the latter is a *conditio sine qua non* of philosophical examination. Now, σχολή and ἀσχολία are not absolute alternatives, in such a way that we either have one or the other. There are several intermediate degrees and, as we said, the *corpus platonicum* presents a scale of ἀσχολία and σχολή – a scale that goes from the maximum of occupation and unavailability (which prevents any examination and any θεωρία from starting) to the opposite extreme, often represented by Socrates, of the maximum freedom within human reach to indulge in θεωρία. The different characters occupy various positions in this scale, but besides this dramatic illustration of the different degrees, we also find several passages in which the different forms of ἀσχολία and σχολή are thematized. We will now consider these passages and systematize the essential aspects we find in them.

But before doing this, we will have to consider the meaning of the terms σχολή and ἀσχολία. Σχολή designates primarily the experience of ease, of not being tied or troubled by any pressing matter, being free to do something, having time to spare and being in charge of oneself. It may also designate the content of this freedom or free time, the way one employs it. As for ἀσχολία, it denominates the state of being busy or occupied with something, hastening or hurrying, troubled and anxious, with a lot to do and not enough time. When in ἀσχολία, one is just like the rabbit in *Alice's Adventures in Wonderland*, who says to itself: "Oh dear! Oh dear! I shall be too late."²³ Ἀσχολία designates likewise the occupations or pressing matters one has to deal with. Both σχολή and ἀσχολία may have an emotional connotation. Σχολή is a form of relaxation, tranquillity or peace, and in this sense comes close to terms like ήσυχία, ειρήνη, γαλήνη. As for ἀσχολία, it is a state of agitation or disturbance, of pressure and concern. In each case, the experience of oneself, of time and even of life in general is different.

However, σχολή and ἀσχολία are relative terms and, as was said, they do not exclude each other. Freedom in relation to certain occupations may be filled with other occupations or ἀσχολία. But these occupations are already a manifestation of a certain freedom. One is not fully bound to a certain necessity, one is not completely imprisoned or enslaved, one is at least up to a point freed or manumitted. The concept of prison or slavery at issue here expresses the necessity of doing something not desired in itself in order to achieve something else. In the

²³ Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, London 1867, 2.

freedom of σχολή, one is already exempt from some basic needs – but one may still need to engage in something else, even if only in the acquisition of the capability to do what one wants. Then one is able to be fully free, to do something desirable in itself and not need anything besides it. This corresponds to the ideal of self-sufficiency (αὐτάρκεια), of absolute autonomy – and it is also the supreme form of σχολή. The value and range of one's activity is an essential factor. One may talk of σχολή in a merely negative sense, as a state in which one has nothing to do (i. e., a state of ἀργία and ἀπραγμοσύνη) – but the word also has a positive and exalted sense, characterized by an openness to a vast and rich range of possibilities enabling one to make the most of life. As for the term ἀσχολία, it also has two senses: a more neutral one, of being engaged in something, and a more pejorative one, of being absolutely concerned with the most basic needs, which do not correspond to our most intimate longings, but have to be satisfied, if we ever want to have a chance of achieving what we really want.

This is precisely the first level of the scale that we find in Plato's works – the level of physical needs (drinking, eating, sleeping, protecting from diseases, etc.) or, as Plato calls it in the *Respublica*, the necessary desires or pleasures (those which we cannot avoid and which benefit us).²⁴ Satisfying these needs is a matter of survival. And as Hesiod says, the gods have hidden the means of sustenance (the βίος) and the fire (which represents the τέχναι which allow us to obtain them) from mortals.²⁵ The things we need are not guaranteed; they require much effort and knowledge. According to Plato, this basic situation of need is actually the ultimate reason for the establishment of a πόλις and, in fact, a small πόλις (α πολίχνιον), in which people can help and assist each other.²⁶ Life is easier if there is a division of labour. Each one can focus on one job or task, learn it better and do it properly, at the right time. These tasks correspond to specialized forms of practical knowledge or τέχναι.²⁷ They require effort and dedication, even hard work or toil (πόνος). So this constitutes the basic level of ἀσχολία. We need to survive and we perhaps even require a minimum of comfort. We have these necessary desires and we have to satisfy them. We are prisoners or slaves of them and it is not up to us to serve them or not. This is the fundamental limitation of our being – and it is in a sense a permanent limitation. We can satisfy these desires, but only temporarily. One has to return to work or at least use others to ensure one's survival. If one has servants, one's basic needs may be easily satisfied, but this does not mean that one is absolutely indifferent to their satisfaction – it only means that one does not need to concern oneself with the matter as one would

²⁴ For the definition of these, see Plato *Respublica* 558d8 ff.

²⁵ Cf. Hesiod *Works and Days* vv. 42 ff.

²⁶ Plato *Respublica* 371a1 ff.

²⁷ In the myth of Plato's *Protagoras*, these τέχναι were given by Prometheus to human beings so that they could have the means to survive and protect themselves from the natural threats around them.

normally have to. One's needs are no cause of ἀσχολία. One is free (at least for now) from these chains.

However, this is not all, because survival is not the only matter to which we are sensitive. This is shown, for instance, in the comparison in the *Phaedrus* between the σχολή of slaves and the σχολή of men who dedicate themselves to the Muses and their domains of activity.²⁸ The first kind of σχολή is defined solely by its relation with work. Slaves employ the moments in which they do not have to work in resting and sleeping. They are like sheep (προβάτια). Their σχολή is negative, empty, without a positive content. Faced with the beautiful song of the cicadas, their mind is characterized by inactivity (ἀργία). They are not capable of contemplating beauty. The cicadas' song charms them, they forget themselves and are lulled to sleep. In contrast, human beings who are able to contemplate the cicadas' song are, according to Socrates, like those men of old who, overwhelmed by pleasure in hearing the recently invented song of the muses, neglected food and drink (i. e., the basic needs, the necessary desires), and died without noticing it. Socrates then identifies philosophical discussions as a form (and indeed the most beautiful form) of song. But whether that is the case or not, the concern with beauty in general shows that human beings are not only tied to their survival (ζῆν), but also aspire to a good life (εὖ ζῆν) – a life that is καλόν or possesses κάλλος (not only in the sense of physical beauty, but also beauty of actions, of life, of thoughts). One needs something with intrinsic value that makes life worth living (βιωτός). Because of this, survival is never enough.²⁹

But when we are concerned with the acquisition of a good life, is that still to be considered ἀσχολία in a pejorative sense? Are we still occupied with something that is not really meaningful in itself that is not what we really desire? Is not the task of survival (and all it requires) the only kind of slavery we are subjected to? Even if there are different forms of pursuing a good, are these not all forms σχολή? In a sense, they are – namely, in comparison to the absolute ἀσχολία of survival. But there are different ways of pursuing the good (three in particular, according to Plato's categorisation: the pursuit of pleasure or personal gain, the pursuit of honour or victory and the pursuit of knowledge) – and two of them bind us to things that are less important and not meaningful in themselves.³⁰

²⁸ Cf. Plato *Phaedrus* 258e6 ff.

²⁹ We find something similar in the *Respublica*, when Socrates mentions the case of Herodicus; cf. Plato *Respublica* 406a7 ff. The latter had a disease and developed a course of treatment depriving him of all his σχολή and preventing him from caring about anything else. Socrates then refers to Phocylides (Plato *Respublica* 407a7 f.) and his saying that one who already has the means for survival (βίος) should practise excellence (ἀρετὴ ἀσκεῖν). The term ἀρετή has a broad meaning here, pointing confusingly to one's task in the πόλις, the government of one's household, the military function, public offices and even philosophy. In any case, the important thing is that life is not only about staying alive, but one also needs the life one leads to be a good life, a life worth living.

³⁰ For this three tendencies of the human soul, see for instance Plato *Respublica* 580d3 ff.

They are not what really matters in life. Although they appear to be intrinsically meaningful and the truest expansion of our being, they restrict and confine us, preventing us from pursuing that which is most meaningful and corresponds to our soul's deepest longing: namely, philosophical contemplation. The other pursuits keep us away from the philosophical or contemplative σχολή and the corresponding freedom. In this sense, they are also a form of ἀσχολία in a negative sense.³¹

The first level in the pursuit of a good life (and the second level of ἀσχολία keeping us from philosophical θεωρία) corresponds to the domain of the non-necessary pleasures – those which could be restrained, but to which one often gives free reign. Socrates describes in the *Phaedo* the way attention to the body (with its desires, passions, fears, etc.) requires great efforts.³² One needs to acquire many goods and this can even lead to one of the greatest forms of ἀσχολία possible: war. In the *Respublica*, on the other hand, after describing the original πόλις, confined to the necessary desires, Socrates is forced to go beyond the “limit of the necessary” (ὁ τῶν ἀναγκαίων ὄρος)³³. He describes a fevered πόλις, stuffed full, prone to luxuries, to which the necessary is not good enough. This is a consequence of the first πόλις being deemed insufficient by Glaucon. He calls it “a πόλις of pigs”, because its only concern is survival. Now one introduces refined gastronomy, courtesans, fine arts – in sum, a plethora of pleasure and entertaining. This requires, in turn, more possessions and leads to war. Moreover, if hitherto a small πόλις (α πολίχνηιον) was enough, now one requires a much larger πόλις. The spatial domain of this ἀσχολία is much larger. But one's concern is centred on one's own body, on its feelings and its pleasures. One is confined to this immediate sphere of manifestation and all concern with others and with truth in itself is merely instrumental and therefore restricted to the utility these domains may have for one's sensations.

As Socrates stresses in the *Phaedo*, a concern for the domain of one's body prevents one from having any σχολή for philosophy. One is restricted to the domain of one's body or, as Socrates himself says, one is a slave to one's body, and this restrains one's attention and one's mind. This does not mean that one only has σχολή for caring for one's body. Yet, even when one's bodily desires are satisfied and one finally has some time for something beyond this domain (and according to Socrates our being always aspires to more than this), there is still a strong dis-

³¹ All these claims (and in particular the claim that philosophical contemplation is what we really aspire to) are important to fully understand the principle behind the scale of σχολή forms. However, for brevity's sake, we will only consider the way in which non-philosophical pursuits limit and confine us and how θεωρία corresponds to an expansion of our activity – an expansion that is able to give some fulfilment to our longings.

³² See in particular Plato *Phaedo* 66b7 ff.

³³ This expression appears in Plato *Respublica* 373d10. The description of a fevered πόλις begins in Plato *Respublica* 372d4.

turbance caused by one's main interest. One's point of view is tied to one's usual concerns and cannot free itself from them. We cannot achieve an objective point of view because we have not trained ourselves for it, we have not purified our desires. And even when it seems we might enjoy more elevated pleasures, pleasures unconnected with the body (pleasures like the cicadas' song, art, beautiful discourse), this is still for the sake of the sensation one has and not for the sake of something altogether different, like a genuine interest in examining a matter and ascertaining the truth about it.³⁴

The two other levels in the search for a good life are presented in the *Theaetetus*, in the so-called excursus.³⁵ Here Plato contrasts a form of ἀσχολία which prevents philosophical examination with the philosophical σχολή, and he describes the way of life that corresponds to each of them. The first is characterized by being brought up in socio-political activities, represented mainly by the courts.³⁶ This determines how this first way of life relates to λόγος. The orators in the courts are subjected to rules about talking and they have to persuade their listeners, so they cannot use their λόγοι to pursue the truth of the matter at hand. They are servers of their own λόγοι and they have a limited time to talk. This shapes the way they relate to the contents of their speeches and the way they present them. Such orators distort matters and the truth, whilst all the while also distorting their own personalities or their souls. They face grave dangers and have to fight for their place in the πόλις. This increases their attention to the relevant details in this fight. Their point of view is essentially determined by the fight and this finds expression in the fact that they have a very good knowledge of the ways of the πόλις and where all the important places are. Their body and soul lie in the πόλις and in its affairs. This is the domain of their action and it is also the domain where they can achieve what they aspire to. Although it is not made explicit in the *Theaetetus*, we could say that what they want to achieve in this domain is victory over others and a good reputation (which constitutes, according to Plato, one of the constitutive aspirations of the human soul). They wish to become the object

³⁴ This is the case with the φιλήκοοι and the φιλοθεάμονες mentioned in the *Respublica* (see Plato *Respublica* 475c6 ff.), who are only concerned with pleasant spectacles and not with truth itself. It is also (at least to a certain point) what we find illustrated in the character of Phaedrus as presented in *Symposium* and *Phaedrus*: someone only concerned with the pleasure of hearing different λόγοι. These examples appear connected with something “theoretical”, but are nevertheless a perversion of it. Another example of a philosophomatic semblance of philosophy is what the young boys that follow Socrates do, according to him: they enjoy imitating him and refuting others, but are not truly concerned with the matters at hand. They only want to triumph over others in an eristic discussion.

³⁵ See Plato *Theaetetus* 173d5–177c5.

³⁶ The importance of the courts in Athenian public life and the litigious character of the Athenians is well-known. We find a comical expression of this in Aristophanes' *Nubes*, when a student of Socrates shows Strepsiades a map of the whole earth and points to Athens. Strepsiades says that that cannot be their city, for on the map he cannot see any judges sitting; Aristophanes *Nubes* vv. 207 f.

of admiration. They are not only concerned with their sensations, but also with the view others have of them and how they are seen by them. Because of this, they know what lies at their feet or is before their eyes, they know what happens to their neighbours, they know the genealogies of the different families, they know who is who in the πόλις. They strive for power, possessions and dominion over the πόλις. They know how to handle themselves in certain discussions (as for instance a discussion about someone acting contrary to justice), but they are out of their element and feel dizzy if they are faced with philosophical questions like “what is justice?”³⁷.

Socrates himself says that these persons are educated like slaves. They are prisoners of the regard of others and the role they play in the πόλις. Their perspective is restricted to this. They have a very limited perception of space, because they focus on the πόλις and its ways. Even if this is an enlarged body, it is in any case a confined domain that limits our being. In a sense, the πόλις is a kind of cave. It constitutes an outlook on life as a whole, on what matters, on what things are – and it also has an outside which is more real than that which can be seen within its shadowy domain. The analogy between the πόλις and a cave is even stronger if we recall that in the *Respublica* the bottom of the cave is also a place with its own honours, commendations and judicial conflicts.³⁸ As regards one’s perspective, the πόλις is an inferior place (a κάτω). Public men’s attention is confined to what lies beforehand (to what is most immediate in a practical sense) and to particular circumstances. Their experience of time is also restricted. They are dependent upon pre-determined time periods. And even their knowledge of their forefathers is limited to a few generations.

As opposed to this form of life, Socrates presents the σχολή corresponding to a life dedicated to philosophy. According to him, whoever grows up this way is brought up as a free human being. One has time for λόγοι, to discuss matters, and does not have to talk in a hurry, without straying from one’s topic. One is not controlled by the λόγοι, but rather served by them. As for one’s experience of space, it seems somewhat paradoxical. In Socrates’ description, one does not know the ways of the πόλις, where the most important places lie. In truth, one

³⁷ Although knowledge is very relevant to their philotimic goals, they are not concerned with knowledge *per se*, but only insofar it can help them achieve these goals. For this reason, they are not concerned with the contemplation of εἶδη. This is the condition in which we find characters like Callicles in *Gorgias* or Alcibiades in *Symposium* and *Alcibiades I*. Even if they are able to apply themselves to the theoretical consideration of some matter, their concerns are of a different sort and they conceive of philosophy only as a tool or a mechanism for achieving the admiration of others. Their real focus is always the πόλις as a system of forces and reputations.

³⁸ See Plato *Respublica* 514a ff. Likewise, confinement in the domain of the body is also a kind of cave: a very limited view of life and the role things play therein. So, both the ἀσχολία of the body and the ἀσχολία of the πόλις limit our perspective and as such limit our possibilities of being.

does not even know what is before one's feet – so much so that one is liable to fall into a well just like Thales. One does not know one's neighbours or the ancestors of the most important families. As Callicles says in the *Gorgias*, a philosopher spends his whole time in a corner, discussing with young people.³⁹ One's life domain seems to be very confined. Yet Socrates argues that precisely the opposite is the case. He invokes a popular image of the intellectual: the star-gazer, the μετεωρολόγος, who contemplates celestial phenomena. This character here represents the philosopher in general. As Socrates says, it is only the body of the philosopher that is present in the πόλις. His mind is way beyond it, flies into the sky and sees everything from above.⁴⁰ He therefore has a much broader perspective and everything that is important and great in the πόλις seems very small to him (possessions, the number of noble ancestors, etc.). His openness is simultaneously spatial, temporal and conceptual. He is not concerned with the particular instances of justice, happiness or humanity, but rather with what justice, happiness and a human being are. His gaze is always directed towards the totality (τὸ πᾶν). In other words, he always has a theoretic gaze. Because of this, Socrates says that a philosopher is brought up in freedom and σχολή. His relation with life is very different from the ones described above, in which there was always some kind of slavery. His soul is not in any way servile. His perspective can turn (and is in fact almost always turned) towards the consideration of important matters. He enjoys the freedom of θεωρία.

4. The limitations and problems of theoretic σχολή

With the consideration of ἀσχολία and σχολή we have reached a better understanding of what θεωρία frees us from. But the description of theoretic σχολή also raises some issues, which are all the more complicated considering the already mentioned fact that Plato's description of the θεωρία is highly idealized and somewhat utopic. It is not clear if we can ever achieve a perfect contemplation of the true beings, the εἶδη. It is also difficult to say what such perfect contemplation would correspond to. And it is not clear if it is something that can only be attained in the afterlife, when we are purified from our bodily restraints (sensations, desires, affections, etc.) or if we can see the truth (or at least catch a glimpse of it) while living. Plato is vague.

One thing is clear, though. When we start examining things and asking philosophical questions, we have no immediate access to truth. Philosophical enquiry is a very long journey and requires a lot of effort. In this sense, even though it re-

³⁹ Plato *Gorgias* 485d.

⁴⁰ This reminds of Socrates in Aristophanes' *Nubes* hanging from a kind of flying basket, to watch the sun more closely; Aristophanes *Nubes* vv. 218 ff.

quires σχολή and is in fact a form of σχολή, it also assumes the form of άσכולία. One is occupied by considering problems, asking questions, and this takes all the time one has. This is Socrates' situation. In the *Apologia Socratis* he describes his own life as a life of άσכולία – even though he is not concerned with the basic needs, the needs of the body or even his reputation in the πόλις. A philosophical life is not necessarily a life of philosophical contemplation. It may be a life of strenuous pursuit of such contemplation. This means that the highest form of σχολή can only be achieved at the end of the examination process, when one has clarified all questions and understood what things really are. This highest form of σχολή is also the highest form of θεωρία, in which one is not only considering problems, but contemplating the εΐδη.

But is such a contemplative state something completely introspective? In other words, is it purely theoretical, or is there also a practical dimension to it? Plato's vagueness does not help. Sometimes he seems to be describing a kind of purely theoretical experience. But at least many of the contents of philosophical contemplation have a practical nature. One contemplates the good, the beautiful, the just, etc. Furthermore, even if this contemplation is not practical and does not immediately translate into action, Plato seems to emphasize the need to return from this experience and act according to what one sees. In the *Phaedrus*, the souls have to return to the κόσμος and care for it. In the *Phaedo*, it seems to be a fact that one must always have some concern for one's body. One must satisfy one's basic needs, in order to keep living. In the *Respublica*, the philosopher has to return to the ideal πόλις and govern it, because his knowledge is required to ensure the good order of that πόλις. This is a highly problematic imperative, because it requires the philosopher to sacrifice his or her own personal happiness. Plato justifies this as a debt of gratitude. The regime of the ideal πόλις allows the philosopher to reach the beatitude of θεωρία. But even in a non-ideal πόλις the philosopher seems to need the others to help satisfy his basic needs. There seems to be always a certain degree of debt. On the other hand, it also seems very selfish and perhaps inhumane not to share one's beatitude with others, especially if one is deeply convinced that the unexamined life is not worth living. Socrates, for one, assumes directing the others to philosophy and contemplation as his life's mission. This requires one to act, to have contact with others, to assume a place in the πόλις – and it also carries risks, as Socrates found out and Plato often emphasizes.

In any case, all seems to depend on the assumption that θεωρία is the most meaningful possibility available to us and that an unexamined life (a life with no access to truth – or at the most with a very pale and distorted access) is always an inferior kind of life, a life one would never accept if one were fully aware of its limitations and of one's innermost longings. But what is the value and the desirability of life that is still examining, still searching for truth, considering what beings are? In such a life, one can become profoundly disquiet or restless. One

loses the (at least apparent) stability of the unexamined life and its occupations. However, by knowing that one normally has no access to what beings really are and by desiring to gain such access, one establishes for the first time an explicit relation to truth itself. Truth is already somehow present, even if only as that which is absent, and this *praesentia in absentia* is, as such, a great deepening of our perspective and our experience. It frees us from the shackles of our everyday δόξαι and reminds us of what we really long for and what we always thought (at least tacitly) that we already had: the true beings. These true beings are precisely what philosophy tries to gain access to, and such access constitutes the highest fulfilment of our being. As far as possible all limitations are removed and one becomes truly free.⁴¹

Works Cited

- Ancient Greek authors and works are cited according to Luci Berkowitz/Karl A. Squitier: *Thesaurus linguae Graecae. Canon of greek authors and works*, 3rd ed. New York 1990.
- Aristophanes, *Nubes*, ed. N.G. Wilson, *Aristophanis Fabulae*. Oxford 2007, 137–202.
- Herodotus, *Historiae*, ed. Philippe-Ernest Legrand, *Hérodote. Histoires*, vol. 3, Paris 1939 (repr. 1967), 37–185.
- Homerus, *Odyssea*, ed. Peter von der Muehll, *Homeri Odyssea*, Basel 1962, 1–456.
- Pindar *Pythia*, ed. H. Maehler (post B. Snell), *Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th ed. Leipzig 1971, 59–64, 66–91, 93–121.
- Plato, *Apologia Socratis*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Plato, *Gorgias*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 3, Oxford 1903 (repr. 1968).
- Plato, *Leges*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 5, Oxford 1907 (repr. 1967).
- Plato, *Phaedo*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Plato, *Phaedrus*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Plato, *Philebus*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Plato, *Respublica*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 4, Oxford 1902 (repr. 1968).
- Plato, *Symposium*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Plato, *Theaetetus*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, ed. H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*. Oxford 1990, 120–180.
- Carroll, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland*, London 1867.
- Dickie, Matthew W., “On the Meaning of ἐφήμερος”, in: *Illinois Classical Studies* 1 (1975), 7–14.
- Fränkel, Hermann, “Man’s ‘Ephemeros’ Nature According to Pindar and Others”, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), 131–145.
- Ker, James, “Solon’s *Theôria* and the End of the City”, in: *Classical Antiquity* 19 (2000), 304–329.
- Koller, Hermann, “Theoros und Theoria”, in: *Glotta* 36 (1958), 273–286.

⁴¹ I would like to thank the SFB 1015 “Muße” (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) for the research grant awarded to me in 2014, which made this research possible.

- Nightingale, Andrea Wilson, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge u. a. 2004.
- Redfield, James, “Herodotus the Tourist”, in: *Classical Philology* 80 (1985), 97–118.
- Redlow, Götz, *Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966.
- Riedweg, Christoph, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria*, Berlin/New York 1987.
- Rutherford, Ian, “Theoria and Darśan. Pilgrimage and Vision in Greece and India”, in: *The Classical Quarterly* 50 (2000), 133–146.
- Ustinova, Yulia, “To Live in Joy and Die With Hope. Experiential Aspects of Ancient Greek Mystery Rites”, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 56 (2013), 105–123.

Antike politische Anthropologie

Lebensform, Muße und Theorie bei Aristoteles

Simon Varga

Einführung*

Die aristotelische politische Anthropologie, wie sie anhand der *Nikomachischen Ethik* (EN) und der *Politik* (Pol.) nachvollzogen werden kann, ist eng mit der Frage nach der besten Lebensform rund um die Überlegungen zum *bios praktikos* und zum *bios theôrêtikos* verbunden.¹ Diese Verknüpfung von „Menschenbild“ und „Lebensweise“ wird insbesondere anhand der beiden Bücher *Politik* VII und VIII deutlich erkennbar, wo Aristoteles über das erstrebenswerteste Leben des Einzelnen innerhalb von politischer Gemeinschaft, im Staat nach bestem Ermessen, spricht. Diese beiden Texte machen deutlich, dass die aristotelischen Gedanken zur politischen Anthropologie im Kontext mit den Überlegungen zu den Lebensformen, konstitutive Motive seiner praktischen bzw. politischen Philosophie sind, die er in der – in vielen, aber nicht in allen Belangen – unumgänglichen Verbindung von Ethik und Politik zuweilen auch die „philosophische Untersuchung über die menschlichen Dinge“ nennt.² Um die politische Anthropologie und die Frage nach der Lebensform anhand von *Politik* VII/VIII ange-

* In meiner Dissertation [Simon Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, Boston/Berlin 2014 (Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*)] habe ich das spezifische *scholê*-Verständnis aus Pol. VII/VIII im Kontext mit der aristotelischen praktisch-politischen Philosophie bearbeitet. Dieser vorliegende Beitrag widmet sich nun dem Verhältnis von (politischer) Anthropologie und Lebensform, dabei insbesondere dem Bezug von Muße und Theorie in dem Entwurf des besten Staates bei Aristoteles. Unweigerlich müssen dafür einige andere wichtige Aspekte des Staatsentwurfs aus Pol. VII/VIII an dieser Stelle unbearbeitet bleiben, wie z. B. die Untersuchungen zur Gesellschaftsstruktur der Polis (Beispiel Nichtbürger-Bürger, Unfreie-Freie), die Abhandlung zur Erziehung der angehenden Bürger (Beispiel Erziehungsplan, Gemeinschaftsdienst), o.ä.

¹ „Wer über Politik spricht, spricht darüber, was es für einen Menschen bedeutet, Mensch zu sein. Deswegen ist politische Orientierung nach Aristoteles notwendigerweise verbunden mit der Perspektive auf die Lebensweise, die einem Menschen eigentümlich ist“; Clemens Kauffmann, „Kampf, Krieg und Vernunft in Aristoteles' Konzeption des besten Regimes“, in: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die „Politik“ des Aristoteles*, 2. Aufl., Baden-Baden 2014, 177–192, 178 (Kauffmann, „Kampf, Krieg und Vernunft“).

² EN X 10, 1181b15; vgl. Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 16–21.

messen verstehen zu können, ist es erforderlich, sich an den Überlegungen zur Muße (*scholê*) zu orientieren und dabei weiters der Frage nachzugehen, welcher Stellenwert der Theorie (*theoria*) in dieser Konzeption zukommt. Auf diesem Wege wird ersichtlich, dass beide Begriffe für ein umfassendes Verständnis der aristotelischen politischen Anthropologie in Verbindung mit *Politik* VII/VIII unverzichtbar sind.

In diesem Beitrag werden anhand dieses Ansatzes folgende Perspektiven erörtert: (1) Erstens wird der philosophische Zugang zu *Politik* VII/VIII besprochen, zumal sich bereits anhand der Einleitung zu diesen Texten zeigen lässt, dass die Frage nach der Lebensform nicht nur ethisches, sondern auch politisches Thema ist. Hinzu kommt, dass Aristoteles in den letzten beiden Büchern der *Politik* im Vergleich zur *Nikomachischen Ethik* über das erstrebenswerteste Leben spricht, das er in der Verbindung von Praxis und Theorie ausmacht. (2) Zweitens wird in die aristotelische politische Anthropologie eingeführt, deren Grundlage für die *Nikomachische Ethik*, aber auch für die *Politik* in vielen Facetten prägend ist. (3) Drittens steht der Begriff der Muße im Fokus, zumal in *Politik* VII/VIII die mit Abstand häufigste Thematisierung der *scholê* innerhalb der aristotelischen Philosophie vorliegt. Schon allein diese Tatsache lässt vermuten, dass die Bestimmungen zur Muße eng mit den Überlegungen zum Staat nach bestem Ermessen, und somit auch mit der politischen Anthropologie und der Frage nach der Lebensform, in Verbindung stehen müssen. (4) Viertens wird nach dem Verhältnis von Philosophie und Theorie in *Politik* VII/VIII gefragt. Es lässt sich argumentieren, wenn auch schwerlich belegen, dass der theoretisch-betrachtenden Tätigkeit im besten Staat ein Philosophie-Begriff im breiteren Verständnis zugrunde liegt, der sich nicht ausschließlich auf die *theoria* begrenzen lässt. (5) Fünftens soll auf die individuelle Lebensgestaltung in Zeiten der Muße im aristotelischen Staat nach bestem Ermessen eingegangen werden. Dabei wird der Bezug sowohl zu den politisch-anthropologischen Bestimmungen als auch zu den Überlegungen zu Philosophie und Theorie sichtbar. Abschließend fasse ich die Ergebnisse zusammen.

Meine These ist, dass Aristoteles, unverkennbar nachzuvollziehen in *Politik* VII/VIII, deutlich macht, dass das erstrebenswerteste Leben des Bürgers im Staat nach bestem Ermessen auf der einen Seite ein Leben politischer Partizipation innerhalb der Gemeinschaft und auf der anderen Seite ein Leben der individuellen Sinnerfüllung in Zeiten der autarken Muße ist, wobei die *scholê* keineswegs als Nichtstun, freie Zeit oder Müßiggang verstanden werden darf, sondern als Tätigkeit. Durch diese Lebensform kann der Einzelne innerhalb der politischen Gemeinschaft ein gutes und gelingendes (tugendhaftes) Leben führen, das letztendlich die Glückseligkeit zum Ziel hat. Anhand der Lebensform des erstrebenswertesten Lebens führt Aristoteles u. a. vor Augen, dass sich politische Gemeinschaft und individuelle Freiheit nicht zwingend in allen Belangen ausschließen müssen.

1. Politik VII/VIII und die Frage nach der erstrebenswertesten Lebensform

Aristoteles entwickelt in den beiden letzten Büchern der *Politik* eine „Polis nach Wunsch“³, den Staat nach bestem Ermessen.⁴ Dabei geht es ihm zum einen, wie auch schon in der *Nikomachischen Ethik*⁵, um die Frage nach der besten Lebensform des Einzelnen in Gemeinschaft, sowie zum anderen um die Frage nach der politischen Organisation des für dieses „beste Leben“ erforderliche Gemeinwesen, nach der inneren und äußeren Verfassung des Zusammenlebens innerhalb von politischer Gemeinschaft im Rahmen der Polis. Aristoteles kommt in diesen beiden Büchern der *Politik* auf viele unterschiedliche Themen seiner praktisch-politischen Philosophie zu sprechen, die sich auch an anderen Stellen der *Politik* oder der *Nikomachischen Ethik* finden lassen. Einige Passagen aus *Politik* VII/VIII lesen sich wie komprimierte Zusammenfassungen anderer Stellen der beiden zuvor genannten Werke. Auch wenn die letzten zwei Bücher der *Politik* eine eigene Diskurseinheit, eben jene über die beste Verfassung, bilden⁶, so ist der Bezug zur aristotelischen politischen Philosophie in der Verbindung von Ethik und Politik in seiner Gesamtheit dennoch in vielen Facetten omnipräsent.

Politik VII wird mit einem zentralen Satz eröffnet, der – im Grunde genommen – das gesamte Programm der beiden Bücher über den besten Staat vorankündigt, und dabei auch den aristotelischen Zugang zu den Themen rund um das „erstrebenswerteste Leben“ im „Staat nach bestem Ermessen“ kompakt vor Augen führt:

³ Vgl. Pol. VII 4, 1325b36; VII 5, 1327a4; VII 10, 1330a26.

⁴ Innerhalb der Forschung wurden die Texte aus Pol. VII/VIII immer wieder konträr charakterisiert, und dabei u. a. als Polisfiktion, Idealstaat oder als Utopie bezeichnet. Diese Bestimmungen erscheinen jedoch bei einer genaueren Betrachtung als gänzlich unpassend; vgl. Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 36–39. „Ein Verständnis dieser Bücher als Entwurf eines „Idealstaats“ im Sinne von Utopie verkennt die aristotelischen Intentionen“; Eckart Schütrumpf, *Aristoteles Politik VII/VIII. Über die beste Verfassung*, Berlin 2005, 20 (Schütrumpf, *Aristoteles*). Clemens Kauffmann übertitelt die beiden Bücher – meiner Einschätzung nach untreffend – als das „praktisch beste Regime“; Kauffmann, „Kampf, Krieg und Vernunft“, 177–192. Treffend erscheint mir hingegen die Beurteilung zu sein, dass Aristoteles in Pol. VII/VIII nicht bloß über eine staatliche Verfassung aus rechtlicher Perspektive, sondern im Prinzip über die grundsätzliche Lebensweise der Gemeinschaft handelt; Kauffmann, „Kampf, Krieg und Vernunft“, 183–184.

⁵ Vgl. EN I 3; X 6–9.

⁶ Vgl. Ada Neschke-Hentschke, „Die uneingeschränkt beste Polisordnung (VII–VIII)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, 2. Aufl., Berlin 2006, 169–186, 173 (Neschke-Hentschke, „Polisordnung“); Hellmut Flashar, „Aristoteles“, in: Friedrich Ueberweg (Bg.)/Helmut Holzhey (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, 2. Aufl., Basel 2004, 167–492, 310 (Flashar, „Aristoteles“); Schütrumpf, *Aristoteles*, 87.

Wer über die beste Verfassung (*aristê politeia*) die Untersuchung in sachgemäßer Weise anstellen will, der muss notwendig zuerst bestimmen, welches das erstrebenswerteste Leben (*hairesôtatos bios*) ist. Denn solange dies noch im unklaren ist, muss notwendig auch die beste Staatsverfassung im unklaren bleiben.⁷

Aristoteles eröffnet mit diesem ersten Satz aus *Politik* VII 1 zwei Perspektiven, die in den darauffolgenden Überlegungen leitend sind. Zum einen geht es ihm um eine Untersuchung der besten staatlichen Verfassung seiner Polis nach Wunsch, sowie zum anderen jedoch auch – und dabei insbesondere – um die Beantwortung der Frage, welches Leben das erstrebenswerteste ist. Denn vor einer Bestimmung des besten Staates, so Aristoteles, ist es erforderlich, darüber Klarheit zu schaffen, welche Lebensform als die erstrebenswerteste angesehen werden kann. D. h. die Entwicklung bzw. die Suche nach der besten staatlichen Verfassung ist nicht ausschließlich eine politische Frage, sondern in grundlegender Art und Weise vorab eigentlich eine ethische Frage nach dem erstrebenswertesten Leben des Einzelnen. Es geht Aristoteles daher in *Politik* VII/VIII nicht nur um die Gesellschaftsstruktur der Polis, um die institutionelle Verfassung und um die politischen Ämter der Bürger, sondern auch um den ethisch-politischen Zugang für das gute und gelingende Leben (*eu zên*), zumal der aristotelischen Argumentation zufolge die Antwort auf die Frage nach der erstrebenswertesten Lebensform Ausgangspunkt der Grundlegung der besten staatlichen Verfassung sein muss. Diese beste Staatsverfassung soll sich an der besten Lebensform orientieren, und nicht umgekehrt – nicht die Lebensform nach der Verfassung der Polis.

Die aristotelische Diskussion der unterschiedlichen Lebensformen ist eigentlich primär aus der *Nikomachischen Ethik* heraus bekannt und weniger aus der *Politik*. In die engere Auswahl jener Lebensformen, von denen Aristoteles der Ansicht ist, dass sie ein gutes und gelingendes Leben mit dem Ziel der Glückseligkeit am ehesten möglich machen, gelangen der *Nikomachischen Ethik* zufolge der *bios praktikos* und der *bios theôrêtikos*. Über den Vorzug des theoretisch-betrachtenden Lebens gegenüber dem praktisch-politischen Leben in Bezug auf die Glückseligkeit, spricht die *Nikomachische Ethik* alleine betrachtet einen relativ deutliche Sprache, zumal sich nach Aristoteles unterschiedliche Gründe dafür anführen lassen, warum diese Lebensform den Vorzug verdient.⁸ Die umfassende Glückseligkeit scheint der *Nikomachischen Ethik* nach insbesondere in der theoretisch-betrachtenden Tätigkeit zu liegen, und nur sekundär in der praktisch-politischen Tätigkeit.⁹ Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass bei einer genaueren Betrachtung der *Nikomachischen Ethik* das Ergebnis naheliegt, dass Aristoteles dem *bios theôrêtikos* gegenüber dem *bios praktikos* grundsätzlich den Vorzug in Bezug auf die Verwirklichung der Glückseligkeit (*eudaimonia*) gibt.

⁷ Pol. VII 1, 1323a14–18.

⁸ Vgl. EN X 7, 1177a11–b15.

⁹ Vgl. Otfried Höffe, *Aristoteles*, 3. Aufl., München 2006, 234.

Auch in *Politik* VII/VIII kommt Aristoteles auf die Frage nach der Lebensform zu sprechen und führt – wie gesagt – bereits einleitend an, dass die Definition des erstrebenswertesten Lebens Auswirkungen auf die Verfassung des Staates haben bzw. dafür leitend sein muss. Im Vergleich zur *Nikomachischen Ethik* gelangt er jedoch in *Politik* VII zu einem anderen Ergebnis. Denn für das Leben innerhalb des besten Staates empfiehlt Aristoteles die Verbindung von *bios praktikos kai politikos* und des *bios theôrêtikos*, und subsumiert beide unter dem *hairetôtatos bios*, dem erstrebenswertesten Leben.¹⁰ Diese Lebensform impliziert daher kein „entweder-oder“, sondern vielmehr ein „und“ im Sinne einer notwendigen Wechselwirkung zwischen der praktisch-politischen und der theoretisch-betrachtenden Tätigkeit im Laufe des Lebens als Bürger. Das erstrebenswerteste Leben im Staat nach bestem Ermessen bedarf der Kompetenzen im praktisch-politischen und im theoretisch-betrachtenden Bereich.

Da das gute und gelingende Leben, das die Glückseligkeit zum Ziel hat, auch in *Politik* VII 1 der aristotelischen Argumentation nach ein tugendhaftes Leben sein muss – wie u. a. auch in EN I 6; 10; 13; X 6 ausgeführt –, bedarf es für das erstrebenswerteste Leben Kompetenzen im Bereich beiderlei Tugenden, also der ethischen als auch der dianoetischen. Aristoteles deutet in *Politik* VII 1–3 an, dass das beste Leben des Bürgers im besten Staat nicht ein ausschließlich praktisches oder ein ausschließlich theoretisches Leben ist, sondern situationsspezifisch praktisch oder theoretisch orientiert sein muss. Anhand *Politik* VII 1–3 lässt sich somit zeigen, dass Aristoteles – und das im Gegensatz zur *Nikomachischen Ethik* – an dem Nachweis einer Verbindung von praktisch-politischer und theoretisch-betrachtender Lebensform gearbeitet hat.¹¹

2. Aristotelische Anthropologie und das *ergon*-Argument

Aristoteles hat keine Schrift mit dem Titel „Anthropologie“ verfasst. Dennoch vermitteln seine Werke, u. a. im Bereich der praktischen Philosophie, immer wieder auch Ansätze und Überlegungen zur Anthropologie. In der *Nikomachischen Ethik* und in der *Politik* ebenso zu einer politischen Anthropologie, die nach den spezifischen Charakteristika des Menschen aufgrund des Lebens des Einzelnen innerhalb von Gemeinschaft fragt. Die beiden aristotelischen anthropologischen Grundkonstanten, der Mensch als *zôon logon echon*, als ver-

¹⁰ Vgl. Pol. VII 1–3; Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 21–35.

¹¹ Vgl. Flashar, „Aristoteles“, 313; weiteres dazu auch bei Neschke-Hentschke, „Polisordnung“, 180; Wolfgang Kullmann, „Theoretische und politische Lebensform“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, 2. Aufl., Berlin 2006, 253–276, 259 (Kullmann, „Lebensform“).

nunft- und sprachbegabtes Lebewesen¹², und der Mensch als *zôon politikon*, als Individuum, das sein Leben von Natur aus innerhalb von Gemeinschaft führt¹³, sind fachübergreifend immer wieder diskutiert worden.¹⁴ Beide Ansätze bilden das anthropologische Fundament bei Aristoteles, auf dem sich seine weiteren ethisch-politischen Argumente (u. a. zu den Themen „Herrschaft“, „Sklassen“, etc.) nachvollziehen lassen.

Ein weiterer, markanter Bestandteil der aristotelischen (politischen) Anthropologie ist dessen Tugendlehre. Aristoteles ist davon überzeugt, dass das gute und gelingende Leben, das *eu zên*, das zur umfassenden Glückseligkeit, der *eudaimonia*, führen kann, ein tugendhaftes und ein an den Tugenden orientiertes Leben sein muss.¹⁵ Zur Begründung dieser Überlegung entwickelt Aristoteles das (innerhalb der Forschung sogenannte) *ergon*-Argument, u. a. in der *Nikomachischen Ethik*, wo er einleitend dazu festhält, dass die umfassende Glückseligkeit jenes Gut ist, wonach jeder Mensch strebt.¹⁶ In *Nikomachische Ethik* I 6 wird jedoch gleich zu Beginn ausgeführt, dass diese Bestimmung zur *eudaimonia* eigentlich bei einer genaueren Betrachtung trivial erscheint, und nach einer genaueren Erklärung sowie nach einer Begründung verlangt. Deshalb fragt Aristoteles in diesem Text nach dem *ergon* des Menschen, also nach dessen spezifischer Funktion bzw. nach dessen Aufgabe, die dem Menschen allein aufgrund der Natur des Menschseins zukomme. Aristoteles ist darum bemüht, diese Frage anhand einer Analogie zu rechtfertigen:

Sollten also wirklich Schreiner und Schuster bestimmte Funktionen und Tätigkeiten haben, der Mensch hingegen keine, sondern von Natur aus ohne Funktion sein? Oder kann man, ebenso wie offensichtlich das Auge, die Hand, der Fuß, allgemein jeder Körperteil eine bestimmte Funktion besitzt, so auch für den Menschen eine bestimmte Funktion neben all diesen Funktionen ansetzen?¹⁷

¹² Vgl. Pol. I 2, 1253a8–18.

¹³ Vgl. Pol. I 2, 1253a1–7. Insbesondere die aristotelische Definition des Menschen als *zôon politikon* wurde immer wieder in unterschiedlicher Art und Weise ausgelegt. Einer der vielleicht wichtigsten Aspekte dieser Bestimmung ist, dass Aristoteles das Adjektiv „politisch“ nicht alleine auf den Menschen bezieht. Denn in *Tierkunde* I 1 unterscheidet er das Leben als Einzelgänger von dem Leben in Gemeinschaft. Andere „politisch lebende Tiere“ sind seiner Ansicht und seinen Beobachtungen nach neben den Menschen die Bienen, die Wespen, die Kraniche und die Ameisen. Die Bestimmung des Menschen als *zôon politikon* ist also grundsätzlich eine biologische Aussage, die Aristoteles offensichtlich in seine praktische Philosophie übernommen hat. Das menschliche Alleinstellungsmerkmal ist daher nicht das „politische Leben“, sondern vielmehr die Bestimmung des Menschen als *zôon logon echon*, als vernunft- und sprachbegabtes Lebewesen. Denn Vernunft und Sprache in ausgeprägtem Maße kommen nach Aristoteles allein dem Menschen zu (Pol. I 2).

¹⁴ Vgl. Varga, Vom erstrebenswertesten Leben, 68–72.

¹⁵ Vgl. EN I 6, 1098a16–18; I 10, 1099b25–27; I 13, 1102a5–8; Pol. VII 1, 1323b40–1324a2; VII 2, 1324a26–29; VII 3, 1325a17–23.

¹⁶ Vgl. EN I 5, 1097b1–8; 1097b20.

¹⁷ EN I 6, 1097b28–34.

Aristoteles lotet diese Funktion des Menschen am Ende von *Nikomachische Ethik* I 6 aus. Das *ergon* des Menschen ist eine bestimmte Lebensweise, die sich als Tätigkeit der Seele im Sinne der Gutheit, als eine vortreffliche Leistung, verstehen lässt, anders formuliert als ein tugendhaftes Leben des Menschen, und das über einen längeren Zeitraum hinweg, idealer Weise durch ein ganzes Leben hindurch.¹⁸ In der Verwirklichung dieses Lebens erfüllt der Mensch sein *ergon*, also seine spezifisch menschliche Leistung. Das Erbringen dieser Vortrefflichkeit ist mit der Definition des Menschen als *zôon logon echon* verbunden. Denn das *ergon* des Menschen entspricht der Betätigung der Vernunft (*logos*) gemäß der *aretê*, der Tugenden, also der „menschlichen Vorzüglichkeit“¹⁹ bzw. des „Gutseins“²⁰. Somit lässt sich hier an dieser Stelle auch eine weitere Verbindung von Ethik und Politik bei Aristoteles nachweisen, nämlich anhand der politisch-anthropologischen Sichtweise des Menschen als *zôon logon echon*²¹ und des *ergon*-Arguments²². In der Anwendung der Vernunft- und Sprachbegabtheit des Menschen in Bezug auf die Tugenden liegt die spezifische, nur dem Menschen zuzusprechende Funktion bzw. Leistung. Das Gutsein in Verbindung mit Sprache und Vernunft kann daher als das Alleinstellungsmerkmal des Menschen innerhalb der Natur verstanden werden.²³

Aufgrund dieses Befundes rund um das *ergon*-Argument ist es für Aristoteles notwendig, sich dem Thema der Tugenden in der *Nikomachischen Ethik* umfassend zuzuwenden. Dabei differenziert er den Begriff der *aretê* weiter aus. Gemäß der Seelenlehre²⁴ gibt es nach Aristoteles in Bezug auf den Menschen zwei unterschiedliche Arten der Tugenden, zum einen die Tugenden des Charakters – die ethischen Tugenden –, wie z. B. Tapferkeit, Mäßigkeit oder Großzügigkeit, und zum anderen die Tugenden des Denkens – die dianoetischen Tugenden, wie z. B.

¹⁸ Vgl. EN I 6, 1098a16–19.

¹⁹ Eckart Schütrumpf, „Die Themen der Politik“, in: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die „Politik“ des Aristoteles*, 2. Aufl., Baden-Baden 2014, 15–33, 19.

²⁰ Vgl. Friedemann Buddensiek, „Gegenstand und Verfahren von Aristoteles’ praktischer Philosophie“, in: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die „Politik“ des Aristoteles*, 2. Aufl., Baden-Baden 2014, 56–71, 65 (Buddensiek, „Gegenstand und Verfahren“).

²¹ Vgl. Pol. I 2.

²² Vgl. EN I 6.

²³ Das *ergon*-Argument ist in seiner Entwicklung und in seiner Darstellung bei Aristoteles innerhalb der Forschung nicht unumstritten. „Die Plausibilisierung wie auch das Argument selbst werden üblicherweise als ganz unbefriedigend angesehen“; Buddensiek, „Gegenstand und Verfahren“, 64. Häufig wurde Aristoteles zum einen vorgeworfen, dass er in EN I 6 einen naturalistischen Fehlschluss begehe, und zum anderen wurde kritisiert, dass ein analytischer Zusammenhang zwischen *aretê* und *eudaimonia* fehle; zu diesen Kritiken vgl. Ursula Wolf, *Aristoteles’ Nikomachische Ethik*, 3. Aufl., Darmstadt 2013, 40–45. Tatsache ist, dass Aristoteles offensichtlich die These formuliert, dass das gute und gelingende Leben ein an den Tugenden bzw. am Gutsein orientiertes Leben sein muss, zumal diese Tätigkeit in diesem (möglichen) Ausmaß in Verbindung mit Sprache und Vernunft nur dem Menschen zukomme.

²⁴ Vgl. EN I 6.

Verständigkeit, Klugheit oder Weisheit. Die Tugendhaftigkeit ist allerdings nicht nur in der *Nikomachischen Ethik* Thema, sondern auch in der *Politik* und dabei ebenso in den Büchern VII/VIII, was eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Muße deutlich macht.

3. Muße

Aristoteles spricht in Bezug auf den *hairesôtatos bios*, das erstrebenswerteste Leben im besten Staat, in *Politik* VII 1–3 eine Wechselbeziehung von praktisch-politischer und theoretisch-betrachtender Tätigkeit an. Durch diese Verknüpfung wird deutlich, dass auch beide Arten der Tugenden, die ethischen als auch die dianoetischen, zu dieser Lebensform dazugehören. Um die Vorstellungen dazu besser einordnen zu können, ist ein Blick auf den aristotelischen *scholê*-Begriff unverzichtbar, zumal sich anhand des Verständnisses der Muße die erstrebenswerteste Lebensform des Einzelnen innerhalb der politischen Gemeinschaft des besten Staates besser verstehen lässt. Aristoteles hält in *Politik* VII 14 fest:

Ferner aber zerfällt das ganze Menschenleben in Arbeit (*ascholia*) und Muße (*scholê*), Krieg (*polemos*) und Frieden (*eirênê*) und die Gegenstände unserer Tätigkeit in notwendige und an sich gute, und bei diesem allen muss notwendig dieselbe Wertschätzung stattfinden wie bei den Teilen der Seele und ihren Tätigkeiten: der Krieg ist nur um des Friedens willen da, die Arbeit um der Muße, das bloß Notwendige und Nützliche um des Guten willen.²⁵

Drei Begriffspaare stehen in dieser Textstelle im Vordergrund. Erstens *scholê* und *ascholia*, zweitens Krieg und Frieden sowie drittens „notwendige“ und „an sich gute“ Tätigkeiten. Das ganze Leben, so Aristoteles, lässt sich anhand dieser Lebensbereiche ausdifferenzieren. Dafür ist bereits das erste Begriffspaar leitend, nämlich *scholê* und *ascholia*. Letzterer Begriff sollte anstelle von „Arbeit“ treffender schlichtweg als „Nichtmuße“ übersetzt werden, zumal der Begriff der Erwerbsarbeit in diesem Kontext nicht gemeint ist, sondern Beschäftigung (bzw. auch Ablenkung) in einem weiteren Sinne, die jede Tätigkeit impliziert, die nicht der Muße zuzuordnen ist. Zweitens führt Aristoteles Krieg und Frieden an, die die Bereiche von Nichtmuße und Muße verdeutlichen und eine politische Dimension aufweisen, zumal Krieg und Frieden nicht ausschließlich Sache des Einzelnen ist, sondern ebenso der politischen Gemeinschaft als Ganzes. Drittens kommen die notwendigen und die an sich guten Tätigkeiten hinzu, die sich wiederum den Bereichen von *ascholia* und *scholê* zuordnen lassen. Die notwendigen Tätigkeiten beziehen sich auf die Zeit der Nichtmuße, die an sich guten Tätigkeiten hingegen auf die Zeit der Muße.²⁶ Ähnlich dazu findet sich auch eine Stelle

²⁵ Pol. VII 14, 1333a30–37.

²⁶ Vgl. Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 124–128.

in der *Nikomachischen Ethik*, die einen Bezug von *scholé* und *eudaimonia* herstellt: „Weiter nimmt man an, dass das Glück (*eudaimonia*) in der Muße (*scholé*) besteht. Denn wir sind geschäftig (*ascholazein*), um Muße zu haben, und führen Krieg, um in Frieden zu leben.“²⁷

Aristoteles misst der zuvor in der *Politik* genannten Auflistung an dieser Stelle noch wenig Wertigkeit bei. Vielmehr deutet er darauf hin, dass jeder dieser Bereiche, Nichtmuße und Muße, Krieg und Frieden, notwendige und an sich gute Tätigkeiten, jeweils seine spezifische Zeit zu haben scheint. Hinzu kommt, dass jedem dieser Bereiche, so Aristoteles, zumindest grundsätzlich dieselbe Wertschätzung entgegenzubringen sei, auch wenn die Zeiten der Muße, des Friedens und der an sich guten Tätigkeiten in Bezug auf die *eudaimonia* den Vorzug verdienen, wie es auch die zuletzt zitierte Stelle aus der *Nikomachischen Ethik* verdeutlicht.

Das erstrebenswerteste Leben im besten Staat ist demnach nicht ausschließlich ein Leben der Muße, sondern umfasst auch die Zeiten der Nichtmuße, des Krieges und der schlichtweg notwendigen Tätigkeiten in Bezug auf individuelle Existenzhaltung und gemeinschaftliche (politische) Autarkie. Deutlich wird dieser Zugang in *Politik* VII/VIII insbesondere in dem Diskurs über die Erziehung (*paideia*). Der Gesetzgeber müsse sich eindringlich dahingehend bemühen, und

[...] dahin streben, dass die Staatsbürger imstande sind, der Arbeit zu obliegen und Krieg zu führen, aber noch mehr, ihre Muße richtig zu benützen und den Frieden zu erhalten, ferner das Notwendige und Nützliche zu tun, aber noch mehr das Gute, und auf dies Ziel hin muss man sie erziehen, sowohl die Kinder als auch die übrigen Lebensalter, soweit dieselben noch der Erziehung bedürfen.²⁸

Anhand dieser Textstelle lässt sich deutlich zeigen, dass der Staatsbürger im besten Staat nicht ausschließlich ein Leben der Muße führt oder führen kann, sondern sich auch in Zeiten der Nichtmuße zurechtfinden und notwendige Tätigkeiten leisten bzw. erbringen muss. Wenn der Bürger, so Aristoteles weiter, temporär ein Leben in Muße führen will, muss dieser die Zeiten der Nichtmuße, des Krieges und der notwendigen Tätigkeiten gekonnt und gewusst wie meistern bzw. für sich selbst minimieren (oder zumindest optimieren), und dafür bedarf es eben auch der ethischen Tugenden und nicht ausschließlich der dianoetischen Tugenden. Diesen Ansatz führt eine Stelle aus *Politik* VII 15 deutlich vor Augen:

Nur sind freilich für die Muße und das freie Leben (*diagôgê*) nicht nur diejenigen Tugenden vonnöten, die ihren Wirkungskreis in der Muße, sondern auch solche, die ihn in der Arbeit haben, denn es muss schon viel Notwendiges vorhanden sein, damit man sich der Muße hingeben könne.²⁹

²⁷ EN X 7, 1177b5–7.

²⁸ Pol. VII 14, 1333a43–b5.

²⁹ Pol. VII 15, 1334a17–19.

Wenn Aristoteles sagt, dass viel Notwendiges bereits vorhanden sein muss, damit der Bürger Muße hat, dann kann dieser Satz gewissermaßen als ein empirischer Befund gelesen werden. Denn in der *Metaphysik* steht in ähnlicher Art und Weise wie in *Politik* VII 15: „Als daher schon alles Derartige geordnet war, da wurden die Wissenschaften gefunden, die sich weder auf die notwendigen Bedürfnisse noch auf das Vergnügen des Lebens beziehen, und zwar zuerst in den Gegenden, wo man Muße hatte.“³⁰

Muße setzt also vorab die Erfüllung notwendiger Tätigkeiten voraus. Erst an die Deckung des Bedarfs der Lebensnotwendigkeiten, also äußerer, körperlicher und seelischer Güter³¹, sowie der Erlangung (politischer) Autarkie in allen ihren Facetten, die bei Aristoteles nicht Isolation, sondern geordnete, funktionstüchtige Gemeinschaft bedeutet³², ist das Mußehaben temporär möglich. Die Bücher *Politik* VII/VIII vermitteln im Gesamten betrachtet zwei primäre notwendige Tätigkeiten des Bürgers. Erstens geht es – wie bereits festgehalten – um die individuelle als auch um die gemeinschaftliche Existenzsicherung vor allem – aber nicht nur – aus ökonomischer Perspektive. Zweitens verlangt das Bürgerleben allerdings politische Partizipation und das Engagement für die politische Gemeinschaft der Polis. Die Abdeckung beider Bereiche zusammen eröffnet dem Bürger Zeit und Raum der Muße.³³

Aristoteles hat ausgeführt, dass das erstrebenswerteste Leben im Staat nach bestem Ermessen ein Leben in der Wechselwirkung von praktisch-politischer und theoretisch-betrachtender Tätigkeit ist, das beiderlei Arten von Tugenden, die ethischen als auch die dianoetischen, erfordert. Das ganze Leben in diesem besten Staat teilt sich *Politik* VII/VIII zufolge in Nichtmuße und in Muße, in notwendige Tätigkeiten und in an sich gute Tätigkeiten. Auf die Frage, welche Tugenden denn für das Leben in Nichtmuße oder in Muße erforderlich sind, antwortet Aristoteles allerdings nur mit einem knappen Hinweis. „Man bedarf

³⁰ Met. I 1, 981b20–23.

³¹ Vgl. EN I 8; X; Pol. VII 1, 1323a25–27.

³² Vgl. Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 58–88.

³³ Die aristotelische Struktur des Staats nach bestem Ermessen in Pol. VII/VIII umfassend und insbesondere in allen seinen Facetten gerecht zu diskutieren, würde nach einer eigenen Abhandlung verlangen, die freilich auch die Gesellschaftsstruktur hinterfragt, dabei insbesondere die strittige Differenzierung zwischen Bürgern und Nichtbürgern der Polis, zwischen Freien und Unfreien. Ähnlich kontrovers wie die Charakterisierungsdebatte (vgl. Anm. 4) wird auch die gesamtpolitische Ausrichtung von Pol. VII/VIII diskutiert. Bemerkenswert dabei ist, dass die Ergebnisse letzterer Debatte von einem Extrem bis in das andere Extrem reichen. Ist der aristotelische Staat nach bestem Ermessen „liberal“ oder „totalitär“ orientiert? Ist das aristotelische Denken in diesem Bereich „individualistisch“ oder „kommunitaristisch“? Alle diese gegensätzlichen Ansätze wurden und werden vertreten; vgl. Eckart Schütrumpf, „Erziehung durch den Staat. Beschränkung und Befreiung der Individualität in Aristoteles' bestem Staat“, in: Christof Rapp/Tim Wagner (Hg.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart 2006, 239–254 (Schütrumpf, „Erziehung durch den Staat“); Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben*, 50–57, 177–183.

also der Tapferkeit (*andreia*) und der Ausdauer (*karteria*) zur Arbeit (*ascholia*), der Philosophie zur Muße (*scholê*), der Enthaltbarkeit (*sôphrosynê*) und der Gerechtigkeit (*dikaïosynê*) aber zu beiden Zeiten, und besonders im Frieden und in der Muße.³⁴

Aristoteles führt in *Politik* VII/VIII an mehreren Stellen aus, dass das Muße-haben kein Selbstläufer ist. Vielmehr muss der angehende Bürger als Kind bereits im Rahmen seiner Erziehung auf den richtigen Gebrauch der Muße vorbereitet werden. Das ist mit ein Grund dafür, warum Aristoteles in diesen beiden letzten Büchern der *Politik* auch so umfassend über die Erziehung spricht. Besonders das Leben in Zeiten der Muße verlangt nach Enthaltbarkeit und Gerechtigkeit, zumal Aristoteles weiß, dass das Leben im Genuss des Glücks und die Muße des Friedens träge bzw. übermütig machen kann.³⁵

Die genannten Tugenden in *Politik* VII 15 werden in den restlichen Texten von *Politik* VII/VIII allerdings nicht näher untersucht. Anhand der *Nikomachischen Ethik* lassen sich die Tugenden in Zeiten der Nichtmuße, also Tapferkeit, Ausdauer und die Tugenden die in Zeiten der Nichtmuße und in Zeiten der Muße laut Aristoteles erforderlich sind, also Enthaltbarkeit und Gerechtigkeit, ansatzweise bestimmen. Der Fokus dieser vorliegenden Untersuchung soll jedoch nicht auf die zuvor genannten Tugenden gerichtet werden. Denn offen bleibt auf einen ersten Blick an dieser Stelle aus *Politik* VII 15 vor allem die Frage, was Aristoteles unter dem Hinweis auf die Bedeutung der Philosophie für die Zeiten der Muße versteht?

4. Philosophie und Theorie im „besten Leben“ im „besten Staat“

Wenn Aristoteles in *Politik* VII 15 anführt, dass es zur Zeit der Muße der Philosophie bedarf, wird klar, dass die *scholê* des Bürgers eine spezifische Tätigkeit beinhaltet, und kein Nichtstun, bloße Freizeit, Trägheit oder Müßiggang impliziert. Tatsache ist allerdings, dass Aristoteles auf diesen Philosophie-Begriff nicht genauer zu sprechen kommt. Vielmehr belässt er es dabei, dem Bürger im Staat nach bestem Ermessen für die Zeit der Muße eine Beschäftigung mit der Philosophie grundsätzlich zu empfehlen, ohne weitere Bestimmungen dazu zu geben.

³⁴ Pol. VII 15, 1334a23–25.

³⁵ Vgl. Pol. VII 15, 1334a27–28; „Denn die meisten Staaten von der beschriebenen Art erhalten sich, solange sie Krieg führen, wenn sie aber die Herrschaft erlangt haben, gehen sie zugrunde, indem sie wie das Eisen ihre Schneide verlieren, sobald sie im Frieden leben. Und daran ist ihr Gesetzgeber schuld, indem er sie nicht dazu erzogen hat, dass sie der Muße zu leben verstehen“, Pol. VII 14, 1334a6–10. (Diese Textstelle kann u. a. auch als weiterer Beleg für den „Empiriker Aristoteles“ gelesen werden, ähnlich wie die bereits vorab zitierte Stelle aus der *Met.*)

In der *Nikomachischen Ethik* sagt Aristoteles, dass das Glück (*eudaimonia*) in der Muße (*scholê*) besteht³⁶, und er führt weiter aus, dass das vollkommene Leben ein Leben der Betrachtung (*theoria*) ist.³⁷ Hinzu kommt, dass Aristoteles in *Nikomachische Ethik* X 7 weiters festhält, dass der Tätigkeit des Politikers grundsätzlich, aufgrund seiner Beschäftigungen und seiner Aufgaben, die Muße fehle³⁸, womit die Lebensform des *bios praktikos kai politikos* unweigerlich in Bezug auf die umfassende Glückseligkeit – und in Konkurrenz mit dem *bios theôrêtikos* – als sekundäre Lebensform positioniert wird.³⁹ Anhand dieses Befunds liegt es eigentlich nahe, für die Zeit der Muße dem Bürger im Staat nach bestem Ermessen den *bios theôrêtikos* zu empfehlen, und die betrachtenden Tätigkeiten, die die *Metaphysik* mit Mathematik, Physik und Theologie benennt⁴⁰, als Haupttätigkeiten bzw. -beschäftigungen in der Zeit der Muße anzusehen.

Festgehalten werden kann jedoch bereits an dieser Stelle, dass innerhalb der Bürgerschaft des besten Staates niemand dazu angeleitet bzw. privilegiert wird, sich ausschließlich der Betrachtung bzw. der Theorie zu widmen, und sozusagen im engeren Sinne unpolitisch zu leben.⁴¹ Ein solch unpolitisches Leben innerhalb der Gemeinschaft ist für Aristoteles, insbesondere als Bürger im Staat nach bestem Ermessen, nicht denkbar. Die Gründe dafür liegen vor allem in der aristotelischen politischen Anthropologie. Zum einen ist der Mensch – wie bereits angesprochen – ein *zôon politikon*, zum anderen, so Aristoteles in *Politik* VIII 3, liege es in der Natur des Menschen in der Wechselwirkung von *ascholia* und *scholê* zu leben

[...], weil die menschliche Natur, wie mehrfach bemerkt, selbst dahin strebt, dass man nicht bloß auf rechte Weise der Arbeit (*ascholia*) obzuliegen, sondern auch die Muße (*scholê*) auf die rechte Weise auszufüllen versteht. Ja, dies ist sogar, um es noch einmal zu sagen, das Grundprinzip (*archê*) von allem.⁴²

³⁶ Vgl. EN X 7, 1177b5.

³⁷ Vgl. EN X 7, 1177a16–18

³⁸ Vgl. EN X 7, 1177b12.

³⁹ Vgl. Kap. 1.

⁴⁰ Vgl. Met. VI 1, 1026a18.

⁴¹ In diesem Zusammenhang erscheint die Interpretation von Wolfgang Kullmann gänzlich unverständlich, der es als „bemerkenswert“ ansieht, dass im aristotelischen Staat nach bestem Ermessen die Möglichkeit bestehe, „sich vom politischen Leben zurückzuziehen und sozusagen ‚unpolitisch‘ zu leben“. Kullmann sieht dabei keine Verpflichtung des Bürgers „zur Beteiligung an der Politik wegen der genossenen Erziehung“. Davon sei, so Kullmann weiter, „auch nicht andeutungsweise die Rede“; Kullmann, „Lebensform“, 270. Anhand des *scholê*-Begriffs lässt sich allerdings zeigen, dass der Bürger im besten Staat durchaus dazu verpflichtet ist, politisch zu partizipieren und für den Wohlstand und für die politische Autarkie der Gemeinschaft Verantwortung zu übernehmen hat. Ähnlich sieht das Eckart Schütrumpf: „Die Möglichkeit ein Leben der Theorie zu führen, existiert nur innerhalb dieses Rahmens der ethischen Verpflichtungen für die Bürger. [...] – von der Verpflichtung, ‚Notwendiges‘ zu tun, sind auch die Philosophen nicht ausgenommen“; Schütrumpf, *Aristoteles*, 131–132.

⁴² Pol. VIII 3, 1337b30–33.

Ein ausschließlich theoretisch-betrachtendes Leben innerhalb des Staatsentwurfs in *Politik* VII/VIII ist also keineswegs das aristotelische Anliegen, denn die politische Partizipation aller Bürger mit dem Fokus auf das gute und gelingende Zusammenleben innerhalb der Gemeinschaft der Polis, die auch die Nichtbürger prinzipiell miteinschließt, ist eine konstitutive Perspektive im besten Staat. Auch wenn sich der Philosophie-Begriff in Bezug auf die *scholê*, die Muße des Bürgers, nicht restlos klären lässt, liegt dennoch die Vermutung überaus nahe, dass es sich hierbei um einen breiter gefassten Begriff handelt und nicht ausschließlich um einen spezifisch wissenschaftlich orientierten Begriff, wie er u. a. aus der *Metaphysik* heraus abgeleitet werden kann. Die *scholê* ist zwar auch für den *bios theôrêtikos* und die *theoria* unverzichtbar, allerdings ist im Kontext mit dem Staat nach bestem Ermessen nicht anzunehmen, dass Aristoteles eine Bürgerschaft bestimmen wollte, die sich ausschließlich den theoretischen Wissenschaften zuwendet.

Eine Vorstellung davon, wie ein solches breiteres Philosophie-Verständnis ausgesehen haben kann, vermittelt der aristotelische *Protreptikos* (Protr.), auch wenn dieser nur fragmentarisch überliefert ist. In diesem Text wird die Philosophie an mehreren Stellen als unmittelbar nützlich und als unverzichtbar für eine gelingende Lebensführung des Menschen angesehen: „Wir müssen Philosophen werden, wenn wir den Staatsangelegenheiten richtig nachgehen und unser Privatleben auf eine nützliche Weise gestalten wollen.“⁴³ Beide Lebensbereiche, die allgemeine politische Partizipation und die individuelle Zeit der Muße, bedürfen der Philosophie zur umsichtigen und richtigen Einschätzung der Dinge. Dafür scheint für Aristoteles die Philosophie in einem breiteren Sinne das wichtigste Mittel bzw. die wichtigste Tätigkeit zu sein. Philosophischer Diskurs, philosophische Reflexion und Philosophie verstanden als eine umfassende Geistesbildung könnten u. a. hier jene Bereiche sein, an die Aristoteles in Bezug auf einen breiteren Philosophie-Begriff gedacht haben könnte. Ob diese Ansicht aus dem *Protreptikos* auch für den Staat nach bestem Ermessen aus der *Politik* Bedeutung hat, bleibt freilich ungeklärt. Eine zumindest partielle Übereinstimmung kann jedoch durchaus angenommen werden, zumal Aristoteles in dem zitierten Fragment aus dem *Protreptikos* beide Lebensbereiche des Bürgers im besten Staat anspricht, die er auch in *Politik* VII/VIII bearbeitet: das politische Leben als auch das individuelle Leben.

Die aristotelische Empfehlung an den Bürger im Staat nach bestem Ermessen, sich in Zeiten der Muße der Philosophie zuzuwenden, kann als Anleitung zur einer umfassenden „Geistesbildung“ verstanden werden, die in Zeiten des Friedens den Einzelnen als auch die politische Gemeinschaft im Ganzen davor bewahren soll, den „vulgären Versuchungen der Muße zu erliegen“⁴⁴, und kann

⁴³ Protr. B 8.

⁴⁴ Eckart Schütrumpf bezieht sich dabei inhaltlich u. a. auf die zuvor bereits zitierten

nicht ausschließlich als „philosophisch-theoretisches Bemühen“⁴⁵ verstanden werden. Aristoteles scheint hier vielmehr an einem allgemeinen philosophischen Bildungsbegriff Interesse zu haben, der jedem Bürger aufgrund der zuvor erhaltenen (tugendhaften und musischen) Erziehung innerhalb der Gemeinschaft dazu anleitet, die Zeiten der Muße sinnerfüllend gestalten zu können.

Diese Interpretation schließt allerdings die theoretische Betrachtung einiger Bürger im eventuell mathematischen, physikalischen oder theologischen Bereich nicht aus, engt jedoch nicht die ganze Bürgerschaft des besten Staates auf diese speziellen Tätigkeiten ein. In *Politik* VII 14 hält Aristoteles ähnlich wie in der *Nikomachischen Ethik* fest:

Die Vernunft zerfällt ferner nach unserer Einteilung in die praktische und die theoretische, [...] [...], und es müssen die des von Natur besseren Teiles erstrebenswerter sein (*hairesôteras einai*) für diejenigen, welche überhaupt die beider zu erreichen befähigt sind, denn allemal ist für einen jeden das das Erstrebenswerteste (*hairesôtaton*), was das Höchste ist, das er überall zu erreichen vermag.⁴⁶

Auch auf dieser Grundlage empfiehlt Aristoteles für den Großteil der Bürger im Staat nach bestem Ermessen die Philosophie in Zeiten der Muße in einem umfassenden Sinne, da er weiß, dass zur theoretischen Betrachtung – und das durchaus auch in einem wissenschaftlichen Sinne – nicht alle in gleicher Art und Weise in der Lage dazu sind. Daher, so kann angenommen werden, ist es Aristoteles wichtiger, die Philosophie in einem breiteren Verständnis für die Zeit der Muße zu positionieren. Der Fokus liegt dabei darauf, dass der Bürger durch die philosophische Tätigkeit zum einen zu einem tugendhaften Leben im doppelten Sinne angeleitet werden kann, das vorrangiges Thema im Rahmen der Erziehung ist, und zum anderen dazu in der Lage ist, die Zeit der Muße sinnerfüllend gestalten und leben zu können.

Stellen *Pol.* VII 14, 1334a6–10 und VII 15, 1334a27–28, wo Aristoteles darauf zu sprechen kommt, dass er die – allgemein formuliert – wirkliche Herausforderung für das Leben des Bürgers im Staat nach bestem Ermessen nicht im Leben der notwendigen Tätigkeiten, der *ascholia*, sondern im Leben des an sich guten Tätigkeiten, der *scholê*, sieht. Denn insbesondere in Zeiten des Friedens und des (materiellen) Wohlstands komme es darauf an, ein tugendhaftes Leben zu leben, zumal eine hedonistische Lebensweise vor allem in diesen Zeiten einladend erscheint.

⁴⁵ Schütrumpf, *Aristoteles*, 134.

⁴⁶ *Pol.* VII 14, 1333a25–30.

5. Individuelle Lebensgestaltung in Zeiten der Muße in Aristoteles' bestem Staat

Die Muße dagegen scheint den Genuss, die Glückseligkeit und das selige Leben in sich selbst zu tragen. Denn dies wird uns nicht in der Arbeit, sondern nur in der Muße zuteil, weil der Arbeitende ja eben durch seine Arbeit einen Zweck erst zu erreichen sucht und nicht also sich schon im Besitz desselben befindet, während die Glückseligkeit selber Endziel ist und jedermann sich dieselbe nicht mit Unlust, sondern mit Genuss verbunden denkt.⁴⁷

Die zentrale Frage nach dem „erstrebenswertesten Leben“ des Bürgers im Staat nach bestem Ermessen ist wohl jene nach der konkreten Lebensgestaltung bzw. nach der Lebensform in der Zeit der Muße, wofür Aristoteles den Begriff der *diagôgê* verwendet.⁴⁸ Henning Ottmann bezeichnet das Ziel der Erziehung in *Politik* VII/VIII, das zweifelsfrei auf die spätere Lebensform des angehenden Bürgers hin ausgerichtet ist, als das Bemühen, einen sinnvollen Vollzug eines kultivierten Lebens zu ermöglichen.⁴⁹ Eckart Schütrumpf überträgt die *diagôgê* mit dem „sinnerfüllten Lebensstil von Freien“.⁵⁰

Das erstrebenswerteste Leben aus *Politik* VII/VIII ist in erster Linie ein gebildetes Leben in Zeiten der Muße, das im weiteren Sinne als umfassend kultiviert betrachtet werden kann, wobei die Philosophie Hilfestellung im Bereich des tugendhaften Lebens stellt, aber auch als Tätigkeit bzw. Beschäftigung in Zeiten der Muße anzusehen ist. Aristoteles kann diesen Bereich nicht weiter benennen bzw. ausführen, zumal hierzu die eigenen Interessen und eventuell auch die individuellen Begabungen des einzelnen Bürgers leitend sind. Dieser Lebensbereich der individuellen Sinnerfüllung in Zeiten der Muße beinhaltet allerdings keine egoistische Selbstverwirklichung ohne Rücksicht auf die politische Gemeinschaft. Vielmehr geht Aristoteles davon aus, dass die Bürgerschaft sich vorab darauf verständigt hat, welches Leben das erstrebenswerteste tugendhafte Leben der Gemeinschaft ist und nun auch danach handelt bzw. lebt. Auf dieser Basis hat der Einzelne in zweiter Linie eben auch politische Verantwortung für das Gemeinwesen zu übernehmen. Erst im Anschluss an diese notwendigen Tätigkeiten erschließt sich der individuelle Raum der Muße, der jedem Bürger die Möglichkeit der selbstbestimmten Beschäftigung bzw. Tätigkeit gibt. In diesem Bereich ist der Bürger letztendlich in der Tat ein sich selbstverantworteter, ein mündiger Bürger⁵¹, der sein Leben in diesem Bereich selbst gestaltet und darin

⁴⁷ Pol. VIII 3, 1338a1–7.

⁴⁸ Vgl. Pol. VII 15, 1334a17; VIII 3, 1338a10; 22.

⁴⁹ Vgl. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Band 1: Die Griechen. Teilband 2: Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart 2001, 211.

⁵⁰ Schütrumpf, *Aristoteles*, 134.

⁵¹ Vgl. Schütrumpf, „Erziehung durch den Staat“, 248.

Genuss und Glückseligkeit finden kann, da die *eudaimonia* – wie Aristoteles in *Politik* VIII 3 sagt – in der Muße liegt.

Wenn Aristoteles, wie zuvor zitiert in *Politik* VIII 3 und an anderen Stellen wie z. B. auch in der *Nikomachischen Ethik*, ausführt, dass die Glückseligkeit im Leben der Muße liegt, so wird die Bedeutung dieses *scholê*-Begriffs mindestens für die Konzeption des Staats nach bestem Ermessen in *Politik* VII/VIII überaus deutlich. (Demnach muss eine Interpretation dieser beiden letzten Bücher der *Politik* das aristotelische Verständnis der Muße im Zusammenhang mit dem besten Staat in jedem Fall mitberücksichtigen. – Anderenfalls lässt sich dieser Staatsentwurf im Grunde genommen gar nicht verstehen.) Wenn nun die Glückseligkeit in der Tätigkeit in Zeiten der Muße liegt, dann wird deutlich, dass die *eudaimonia* zu einem guten Teil individuell zu erlangen ist und zumindest temporär von der politischen Gemeinschaft enthoben ist, wenngleich die *politikê koinonia* der unverzichtbare Rahmen zur potentiellen Verwirklichung der Glückseligkeit ist.⁵²

Schlussbemerkungen

In den Texten aus *Politik* VII/VIII lassen sich eine Vielzahl an praktisch-politisch-philosophischen Positionen in komprimierter Art und Weise ausfindig machen, die Aristoteles an anderen Stellen der *Politik* oder der *Nikomachischen Ethik* ebenso zum Thema macht. Dennoch können anhand des Staats nach bestem Ermessen auch andere Dimensionen des Politischen aufgezeigt werden, die auf einen ersten Blick eventuell nicht als klassisch-aristotelisch erscheinen mögen. Insbesondere durch den *scholê*-Begriff in *Politik* VII/VIII, in Kombination mit der Frage nach der besten bzw. erstrebenswertesten Lebensform, eröffnen sich politische Perspektiven, die durchaus eine nähere Betrachtung Wert sind.⁵³ Aus meiner Auseinandersetzung mit der aristotelischen politischen Anthro-

⁵² Eckart Schütrumpf sieht darin den Verlust der Grundlage für die Hauptthesen von Alasdair MacInyre und dessen Versuch, Aristoteles als Kommunitaristen darzustellen; Schütrumpf, „Erziehung durch den Staat“, 250. Die Glückseligkeit des einzelnen Bürgers im Staat nach bestem Ermessen ist „ein eminent privates Glück“, zumal Aristoteles der Ansicht ist, dass die Verwirklichung der *eudaimonia* in der Zeit der Muße liegt, die allerdings nicht in direkter Verbindung mit der politischen Gemeinschaft der Polis steht, gleichwohl die *zôon politikon*-Anthropologie gewissermaßen Voraussetzung, ebenso wie die politische Partizipation des Bürgers eine unverzichtbare Notwendigkeit ist.

⁵³ Viele der Untersuchungen zu Pol. VII/VIII fokussieren zumeist die Gesellschaftsstruktur oder die Diskussion der Verfassungsform des Staatsentwurfs. Dabei wird der Begriff der *scholê* – wenn überhaupt – nur am Rande erwähnt. Ich bin allerdings der Ansicht, dass das aristotelische Verständnis der Muße des Bürgers einer der wichtigsten Diskurse in Pol. VII/VIII überhaupt darstellt, und in vielen Bereichen des Staatsentwurfs von Belangen bzw. unmittelbarer Bezugspunkt ist.

logie in Verbindung mit der Frage nach der Lebensform und den Konnotationen zu Muße und Theorie ziehe ich folgende Schlüsse:

(1) Muße ist das Verweilen in der freien Zeit, anschließend an die Deckung des Bedarfs der Lebensnotwendigkeiten und dem ethisch-tugendhaften Einsatz für Errichtung und Erhaltung der politischen Autarkie der Gemeinschaft, die das Engagement des Bürgers, also umfassende politische Partizipation, erfordert. Daran anschließend kann der einzelne Bürger ein Verweilen in der Muße leben, wofür Aristoteles zum einen ein tugendhaftes Leben, also die weitere Erfüllung des spezifisch menschlichen *ergon*, und zum anderen einen Umgang mit der Philosophie in einem breiteren Sinne empfiehlt, die jedoch weder anthropologisch noch politisch determiniert, sondern im weiteren Sinne frei ist. D. h. der Bürger lebt in diesem Raum der Muße ein individuelles Leben, und, – so sind zumindest die aristotelischen Erwartungen an einen tugendhaften Menschen – er lebt dieses Leben in einer kultivierten bzw. tugendhaften Art und Weise. Die „Sinnggebung“ innerhalb dieser Zeit im Detail unterliegt der Selbstverantwortung des Bürgers. Denn darauf wurde er bereits im Rahmen seiner Erziehung umfassend vorbereitet und in den Tugenden geschult.

(2) Der hier angesprochene breitere Philosophie-Begriff ist – wie gezeigt – nicht auf die *theoria* alleine zu beschränken bzw. ausschließlich auf die *theoria* zu fokussieren, auch wenn konkret theoretisch-betrachtende (wissenschaftliche) Tätigkeiten einzelner Bürger im Staat nach bestem Ermessen nicht ausgeschlossen sind. Aristoteles scheint allerdings Realist genug zu sein, um die *theoria* nicht von allen Bürgern der Polis einzufordern, sondern sie einigen wenigen prinzipiell zu ermöglichen bzw. zuzusprechen. (Dieser Zuspruch beinhaltet jedoch keine Freistellung von der politischen Partizipation.) Der breitere Philosophie-Begriff aus *Politik* VII/VIII kann hingegen im Allgemeinen als das aristotelische Anliegen gelesen werden, eine Form von Bildungsbürgertum einzurichten bzw. zu empfehlen, das tugendhaft im ethischen und im dianoetischen Sinne lebt und sich in Zeiten des Friedens dazu in der Lage sieht, an sich guten Tätigkeiten nachzugehen und die Muße auf eine – wie Aristoteles sagt – sinnvolle Art und Weise zu nützen bzw. zu gestalten. Denn darin, so *Politik* VII/VIII, liegt das Grundprinzip (*archê*) von allem: der Bürger muss instande dazu sein, in Zeiten der Nichtmuße den notwendigen Tätigkeiten, aber auch – und noch mehr – in Zeiten der Muße den an sich guten Tätigkeiten nachzugehen.

(3) Wichtig zu beachten ist die Gesamtperspektive, die Aristoteles in den beiden letzten Büchern der *Politik* entwickelt. Er spricht von einer Bürgerschaft, die sich vor dem Leben in Gemeinschaft in ihrer politischen Praxis darauf geeinigt hat, welches Leben das erstrebenswerteste Leben ist und allen Bürgern ein glückseliges Leben zumindest grundsätzlich möglich machen kann. Auf dieser Einigkeit gründet sich das Zusammenleben innerhalb dieser Polis. Jeder Bürger hat für Errichtung und Erhalt des politischen Gemeinwesens an der Politik zu partizipieren und muss dabei auch Gemeinschaftsdienst leisten. Ein apolitisches Le-

ben des Bürgers ist in *Politik* VII/VIII nicht vorgesehen. Erst daran anschließend kann der Bürger auch ein „privates Leben“ führen, das zwar die Grundsätze des Zusammenlebens nicht gefährden bzw. beeinträchtigen darf (und auf dem zuvor getroffenen Konsens über ein gutes und gelingendes Leben beruht), das in seiner Ausrichtung aber dennoch individuell bestimmt wird und in der individuellen Lebensgestaltung zumindest in einigen Belangen als überaus autonom erscheint. Deshalb kann Aristoteles auch in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Politik* sagen, dass die umfassende Glückseligkeit letztendlich in der Muße liegt.

(4) Jene Ansätze, die hier in den unterschiedlichen Überlegungen entwickelt wurden, stehen und fallen gewissermaßen mit dem Zusammenhalt der *politikê koinonia*, der politischen Gemeinschaft im Staat nach bestem Ermessen. Diese Ausführungen sind ein erneuter Beleg für die konstitutive aristotelische politische Anthropologie, allen voran mit den Bestimmungen des Menschen als *zôon logon echon*, dem *zôon politikon* und dem sogenannten *ergon*-Argument. So verwunderlich es vielleicht auf einen ersten Blick aus heutiger Perspektive wirken mag, die individuelle, autarke und autonome Muße des einzelnen Bürgers ist im Grunde genommen eng an die Funktionstüchtigkeit der politischen Gemeinschaft der Polis gebunden, deren Grundlage Aristoteles aus seiner politischen Anthropologie heraus ableitet. Demnach ist die Muße des Einzelnen zumindest in *Politik* VII/VIII in ihrem Ansatz als Leistung der ganzen politischen Gemeinschaft, dabei der Nichtbürger und der Bürger, zu verstehen, auch wenn sie letztendlich eine individuelle Tätigkeit ist, die der Sinnerfüllung des Lebens dient und ausschließlich dem Bürger zugesprochen wird.

(5) Wichtiger Bestandteil zum Verständnis von *Politik* VII/VIII ist die Bedeutung der umfassenden Erziehung der angehenden Bürger im besten Staat. Die *paideia* soll dazu anleiten, dass der zukünftige Bürger zum einen der bevorstehenden politischen Verantwortung gerecht werden kann, und zum anderen in der individuellen und selbstbestimmten Zeit der Muße tugendhaft (im doppelten Sinne) lebt. Diese Form einer „verantworteten Freiheit“, die die politische Verantwortung auf der einen Seite und die Freiheiten des Bürgers in Zeiten der Muße auf der anderen Seite umfasst, führt vor Augen, dass es im Staat nach bestem Ermessen nicht Gemeinschaft oder Freiheit, sondern Gemeinschaft und Freiheit heißen kann. Diese Form der Verantwortung ist dabei in zweifacher Art und Weise zu verstehen: erstens die Verantwortung des Bürgers gegenüber der Gemeinschaft und zweitens die Verantwortung des Bürgers gegenüber sich selbst in Bezug auf die Verwirklichung der umfassenden Glückseligkeit. Dafür braucht der Einzelne nicht nur sich und seine individuellen Begabungen und Interessen, sondern ebenso die politische Gemeinschaft als Ganzes.

Literatur

Primärliteratur

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater (Oxford Classical Text), Oxford 1894.
- Aristoteles, *Metaphysica*, hg. v. Werner Jaeger (Oxford Classical Text), Oxford 1963.
- Aristoteles, *Politica*, hg. v. William D. Ross (Oxford Classical Text), Oxford 1957.
- Aristoteles, *Metaphysik*, übers. v. Hermann Bonitz, 4. Aufl., Hamburg 2005.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. v. Ursula Wolf, Hamburg 2006.
- Aristoteles, *Politik*, übers. v. Franz Susemihl, 2. Aufl., Hamburg 2003.
- Aristoteles, *Protreptikos*, übers. v. Ingemar Düring, Frankfurt 1969.
- Aristoteles, *Tierkunde*, übers. v. Paul Gohlke, Paderborn 1949.

Sekundärliteratur

- Buddensiek, Friedemann, „Gegenstand und Verfahren von Aristoteles' praktischer Philosophie“, in: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die „Politik“ des Aristoteles*, 2. Aufl., Baden-Baden 2014, 56–71.
- Flashar, Hellmut, „Aristoteles“, in: Friedrich Ueberweg (Bg.)/Helmut Holzhey (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, 2. Aufl., Basel 2004, 167–492.
- Höffe, Otfried, *Aristoteles*, 3. Aufl. München 2006.
- Kauffmann, Clemens, „Kampf, Krieg und Vernunft in Aristoteles' Konzeption des besten Regimes“, in: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die „Politik“ des Aristoteles*, 2. Aufl., Baden-Baden 2014, 177–192.
- Kullmann, Wolfgang, „Theoretische und politische Lebensform“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, 2. Aufl., Berlin 2006, 253–276.
- Neschke-Hentschke, Ada, „Die uneingeschränkt beste Polisordnung (VII-VIII)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, 2. Aufl., Berlin 2006, 169–186.
- Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens. Band 1: Die Griechen. Teilband 2: Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart 2001.
- Schürumpf, Eckart, *Aristoteles. Politik VII/VIII. Über die beste Verfassung*, Berlin 2005.
- Schürumpf, Eckart, „Erziehung durch den Staat. Beschränkung und Befreiung der Individualität in Aristoteles' bestem Staat“, in: Christof Rapp/Tim Wagner (Hg.), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart 2006, 239–254.
- Schürumpf, Eckart, „Die Themen der Politik“, in: Barbara Zehnpfennig (Hg.), *Die „Politik“ des Aristoteles*, 2. Aufl., Baden-Baden 2014, 15–33.
- Varga, Simon, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, Boston/Berlin 2014.
- Wolf, Ursula, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, 3. Aufl., Darmstadt 2013.

Zur Anthropologie der Theorie im patristischen Zeitalter

Gregor von Nyssa und die Einrichtung des Menschen

Michael Vollstädt

Theorie und Anthropologie

Die 2012 erschienene Monographie von Kurt Bayertz *Der aufrechte Gang*¹ hat einen zentralen Punkt der Anthropologie ins Zentrum des Interesses gerückt: die Bedeutung des aufrechten Ganges für die menschliche Entwicklung und damit zusammenhängend auch für die Frage nach einer *Theorie der Anthropologie*. Er konstatiert in Bezug auf die anthropologische Forschung, spezifisch die philosophisch-theologischen Disziplinen, eine Bagatellisierung der Bedeutung des aufrechten Ganges für die Anthropologie, die er folgendermaßen erklärt:

Dies mag damit zusammenhängen, dass der aufrechte Gang stets *ein* Thema des anthropologischen Denkens war, aber nur selten in seinem Mittelpunkt stand. Dominiert wurde es in nahezu allen Phasen seiner Geschichte von dem Kontrast zwischen Leib und Seele beziehungsweise Körper und Geist.²

Der aufrechte Gang des Menschen als *ein* Thema unter anderen oder vielmehr als ein Thema *neben* anderen, wirkmächtigeren Themen, scheint auch der Eindruck bei anderen anthropologisch ausgerichteten, philosophisch-theologischen Untersuchungen zu sein, in denen der aufrechte Gang eher eine Nebenrolle spielt.³ Bei kurzen Hinweisen, die auf die Bedeutung des aufrechten Ganges verweisen, findet sich meist recht zentral ein Hinweis auf den kappadokischen Bischof und orthodoxen Kirchenvater Gregor von Nyssa (335–395).⁴ Sieht man sich allerdings die Forschungsliteratur, welche sich zum Teil oder zentral mit der Anthropologie

¹ Kurt Bayertz, *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2012 (Bayertz, *Der aufrechte Gang*).

² Ebd., 7. Hervorhebungen innerhalb von Zitaten stammen von den jeweiligen Autoren, sofern sie nicht anders gekennzeichnet wurden. Die Übersetzungen der griechischen Texte stammen alle vom Verfasser.

³ Vgl. bspw. Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M. 2007, 10–18.

⁴ So bei Bayertz, *Der aufrechte Gang*, 120 f.; 276–279; 283; 314; 341 f., vgl. Personenregister ebd., 406.

Gregors beschäftigt, genauer an, so fällt auf, dass sich dort kaum ausführlichere Hinweise oder Abhandlungen zum aufrechten Gang finden lassen.⁵ Dabei bietet aber gerade der Nyssener aufgrund seiner enormen Bedeutung für die spätere Theologiegeschichte, aber auch für die abendländische Geistesgeschichte einen zentralen Referenzpunkt für die Frage nach der Bedeutung des aufrechten Ganges des Menschen, die er in seiner Schrift *De hominis opificio*⁶ entwickelt hat. Dabei steht diese Frage jedoch nicht isoliert für sich, sondern es lässt sich ein klarer Bezug zur *Anthropologie* und *Theorie* herausarbeiten. Dabei liegt aber der Schwerpunkt der Verhältnisbestimmung nicht in der Darlegung einer *Theorie der Anthropologie*, sondern vielmehr in der Begründung einer *Anthropologie der Theoria*⁷. Diesem Gedankengang des Kappadokiers soll dieser Beitrag nachgehen und die anthropologische Begründung der *Theoria* herausarbeiten.

1. Mensch und Schöpfung

Grundlage für die Frage nach dem Menschen und damit auch nach einer Anthropologie bildet für Gregor der biblische Schöpfungsbericht (*Gen* 1–2), da dort das Fundament für die Relation von Schöpfer und Schöpfung gelegt wird. Der Mensch nimmt innerhalb dieser Schöpfung einen zentralen Platz ein, in-

⁵ Vgl. bspw. Sandra Leuenberger-Wenger, *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 49), Tübingen 2008, 241 f. Anm. 32, die den Gedankengang aus *De Opificio hominis* 8 nur sehr verkürzt und ohne Stellenbeleg angibt und zur Kommentierung lediglich auf die Quellenverweise bei Grégoire de Nyse, *La création de l'homme*, Introduction et traduction par Jean Laplace. Notes par Jean Daniélou (Sources chretiennes 6), Paris 2002 (Laplace/Daniélou, *Grégoire de Nyse*) hinweist. Dies soll jedoch keineswegs gegen die Qualität der Arbeit sprechen, sondern lediglich die Nebensächlichkeit der Frage nach der aufrechten Haltung des Menschen verdeutlichen.

⁶ Der griechische Titel ΠΕΡΙ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ würde zwar die Wiedergabe *De opificio hominis* fordern, der Text wird aber in der Forschungsliteratur und auch in der lateinischen Übersetzung mit *De hominis opificio* wiedergegeben. Gregor ist allerdings nicht der Erste, der sich mit diesem Thema auseinandersetzt. Von besonderer Bedeutung ist die Schrift Philos von Alexandrien, *De opificio mundi*, die einen großen Einfluss auf Gregor ausgeübt hat. Zum Einfluss Philos auf Gregor vgl. Jean Daniélou, „Philon et Grégoire de Nyse“, in: *Philon d'Alexandrie* (Actes du Colloque National sur Philon d'Alexandrie Lyon, 11–15 septembre 1966), Paris 1967, 333–345; David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum Sect. 3, Vol. 3), Assen 1993, 243–261.

⁷ Die Schreibweise *Theoria* wird im Folgenden gewählt, um den griechischen Terminus der θεωρία wiederzugeben. Damit soll hervorgehoben werden, dass das griechische Wort θεωρία („Theoria“) zwar einige Bedeutungsübereinstimmungen mit dem deutschen „Theorie“ besitzt, die Differenzen aber deutlich sind, wenn man bedenkt, dass einerseits θεωρία erstlich „Sehen“ bedeutet, was „Theorie“ nicht beinhaltet und andererseits der Gegensatz von „Theorie“ und „Praxis“, der innerhalb der deutschen Sprache besteht, dem griechischen θεωρία nicht inhärent ist.

sofern der Mensch das Zentrum und die Krone der Schöpfung ist.⁸ Mehr noch, die gesamte Schöpfung scheint auf den Menschen ausgerichtet⁹, insofern sich in ihm der Grund der Schöpfung offenbart, die Liebe Gottes zu den Menschen (φιλανθρωπία), die sich vor allem in der ununterbrochenen Sorge (*creatio continua*) Gottes für den Menschen offenbart:

So erscheint uns Gott vor allen Gütern (ἀγαθὰς) und philanthropischen Taten (πράξεις) selbst als derjenige, der (alles) selbst betreibt (αὐτουργῶν). Die Schöpfung der Erde, die Ausgestaltung des Himmels, die wechselweise Taktung der Stunden, die Wärme der Sonne, das Kaltwerden des Eises; jedes dieser Dinge hat Gott nicht um seinetwillen (οὐκ αὐτὸς ἑαυτῶ) – denn er ist all dieser (Dinge) unbedürftig –, sondern um unserer willen (ὑπὲρ ἡμῶν) ununterbrochen bewirkt, er, der unsichtbare Bauer der menschlichen Nahrung, der pünktliche Sämann und verständige Bewässerter.¹⁰

Diese herausgehobene Stellung des Menschen wird einerseits aus der Reihenfolge der Schöpfungswerke ersichtlich, als deren Spitze der Mensch am sechsten Tag der Schöpfung eingeführt wird¹¹, was der biblischen Argumentation entspricht. Andererseits begründet Gregor diese Vorrangstellung auch philosophisch, insofern der Schöpfungsbericht einen stufenweisen Aufstieg darstellt, welcher der paganen Tradition der *Dreiteilung der Seele*¹² entspricht und so ein Fortschreiten von der vegetativen (αὐξητική) über die sensitive (αἰσθητική) bis hin zur rationalen Seele (λογική ψυχή) darstellt:

Einen bestimmten Weg (ὁδῶ τιμι) und eine geordnete Reihenfolge (τάξεως ἀκολουδία) hin zur Erschaffung des Menschen (ἀνθρωποποιία) will das göttliche Wort aufzeigen. Denn das Ganze gehört zusammen (συνέστη)¹³, wie die Schrift (ἡ ἱστορία) sagt, denn

⁸ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 8 (PG 44, 148B); *In Sanctum Pascha* (GNO IX, p. 253,19–22); *De eos qui castigationes aegre ferunt* (GNO X 2, p. 323,15–22). Die Zählung vor der Klammer folgt, soweit vorhanden, den jeweiligen Ausgaben der Sources Chretiennes, um die Überprüfbarkeit der Stellen zu erleichtern.

⁹ Vgl. Gregor von Nyssa, *In Ecclesiastes homiliae* IV 1, 67–69 (GNO V, p. 337,5–7).

¹⁰ Vgl. Gregor von Nyssa, *De beneficentia* (GNO IX, p. 100,20–101,3): οὕτω τοι πρὸ πάντων τὰς ἀγαθὰς καὶ φιλανθρώπους πράξεις αὐτὸς ὁ θεὸς ἡμῖν αὐτουργῶν ἀναφαίνεται· τὴν γὰρ κτίσιν τῆς γῆς καὶ τὴν τοῦ οὐρανοῦ διακόσμησιν καὶ τὴν εὐτακτον ἐναλλαγὴν τῶν ὥρων καὶ ἡλίου θερμότητα καὶ κρυστάλλου γένεσιν ψύχουσαν καὶ πάντα τὰ καθ' ἕκαστον οὐκ αὐτὸς ἑαυτῶ ὁ θεὸς (ἀπροσδεὴς γὰρ τῶν τοιούτων ἐκεῖνος), ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν διηνεκῶς ἐνεργεῖ, γεωργὸς ἀόρατος τῆς τῶν ἀνθρώπων τροφῆς, σπορευὸς εὐκαιρὸς καὶ ὀχρητῆρὸς ἐπιστήμων.

¹¹ Vgl. Gen 1,26–31.

¹² Vgl. Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 8 (PG 44, 144D–145A); *De Vita Moysis* II 96 (GNO VII 1, p. 62,9–12); II 123 (GNO VII 1, p. 71,17–19); *Epistula canonica* (GNO III 5, p. 2,4–3,23). Dazu John P. Cavarinos, „The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa“, in: Heinrich Dörrie/Margarete Altenburger/Uta Schramm (Hg.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.–23. September 1972), Leiden 1976, 61–78, 70–74 (Cavarinos, *The Relation of Body and Soul*).

¹³ Zur Zusammengehörigkeit (σύμπτωια) der Schöpfung vgl. Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 53–58.

nicht sofort entstand der Mensch auf der Erde, sondern diesem ging die unvernünftige Natur (ἀλόγων φύσις) voran, und dieser die Pflanzen. Dadurch zeigt das Wort (λόγος), wie ich meine, dass die lebendige Kraft (ζωτική δύναμις) der körperlichen Natur eine bestimmte Reihenfolge (ἀκολουθία τινί) beibringt, zuerst beginnend mit den Unsinnlichen (ἀναισθητοίς), dann zum Sinnlichen (αἰσθητικόν) voranschreitend, um endlich zum Vernünftigen (νοερόν) und Rationellen (λογιστικόν) aufzusteigen (ἀναβαίνουσα).¹⁴

Der rationale Seelenteil kommt dabei allein dem Menschen zu¹⁵, der damit den Höhepunkt dieses Aufstieges darstellt.¹⁶ Damit verbindet Gregor biblisches und pagan-philosophisches Traditionsgut zu einer Synthese, wobei die Heilige Schrift philosophisch gelesen wird und diese damit letztlich den Rahmen der Auslegung bildet.¹⁷

Genauer noch als der Rekurs auf den biblischen Schöpfungsbericht zeigt sich die Vorrangstellung des Menschen in seiner göttlichen Einrichtung (κατασκευή). Dabei handelt es sich um eine zweifache Einrichtung (κατασκευή), insofern der Mensch zusammengesetzt ist aus einer Seele (ψυχή) und einem Körper (σῶμα), die als Gegensätze erscheinen.¹⁸ Entscheidend ist hierbei, dass das Körperliche aber nicht nur als negativer Ausdruck der Sündigkeit des Menschen beschrieben wird, sondern dass der Körper als Gabe Gottes die Möglichkeit zur Rückkehr in den Urzustand für den sündigen Menschen darstellt¹⁹, wenn dieser sich auf die

¹⁴ Gregor von Nyssa, *De Anima et resurrectione* (GNO III 3, p. 40,7–15): ὁδῶ τινι καὶ τάξεως ἀκολουθία πρὸς τὴν ἀνθρωποποιᾶν ὁρμησαὶ τὸ θεῖον διηγεῖται ὁ λόγος· ἐπειδὴ γὰρ συνέστη τὸ πᾶν, καθὼς ἡ ἱστορία φησὶν, οὐκ εὐθὺς ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ γῆ γίνεται, ἀλλὰ τοῦτου μὲν ἢ τῶν ἀλόγων προηγήσατο φύσις, ἐκείνων δὲ τὰ βλαστήματα. δείκνυσιν, οἶμαι, διὰ τούτων ὁ λόγος, ὅτι ἡ ζωτικὴ δύναμις ἀκολουθία τινὶ τῇ σωματικῇ καταμίγνυται φύσει πρῶτον μὲν τοῖς ἀναισθητοῖς ἐνδύουσα, μετὰ τοῦτο δὲ ἐπὶ τὸ αἰσθητικὸν προιοῦσα, εἰθ' οὕτως πρὸς τὸ νοερόν καὶ λογιστικὸν ἀναβαίνουσα. Vgl. desw. Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 8 (PG 44, 145B–C.148B–C).

¹⁵ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 8 (PG 44, 145C); 16 (PG 44, 185C–D); *De Virginitate* XII 2, 1 (GNO VIII 1, p. 297,24); *In Sanctum Pascha* (GNO IX, p. 257,27–258,7); *De eos qui castigationes aegre ferunt* (GNO X 2, p. 323,3–10).

¹⁶ Vgl. Gregor von Nyssa, *Anima et resurrectione* (GNO III 3, p. 41,3–6.10f.).

¹⁷ Die Frage des Verhältnisses von paganer Philosophie und biblischer Lehre bei Gregor von Nyssa wurde immer wieder kontrovers diskutiert. Meines Erachtens weist die Arbeit von Salvatore Lilla den besten Weg, insofern sie nicht eine „christliche Umformung“ der paganen Philosophie, sondern vielmehr einen philosophischen Zugang zum biblischen Zeugnis bei Gregor präferiert, ohne dass dabei der christliche Rahmen paganisiert würde, vgl. Salvatore R. C. Lilla, *Neuplatonisches Gedankengut in den Homilien über die Seligpreisungen Gregors von Nyssa* (Supplements to Vigiliae Christianae 68), Leiden/Boston 2004, 168 f. (Lilla, *Neuplatonisches Gedankengut*).

¹⁸ Vgl. Gregor von Nyssa, *In Ecclesiastes homiliae* I 5, 5–16 (GNO V, p. 284,1–16); VI 10, 18–24 (GNO V, p. 389,8–12); VIII 2, 49–64 (GNO V, p. 419,9–23). Zum Menschen als Compositum aus Seele und Körper vgl. zudem Gregor von Nyssa, *In psalmodum inscriptiones* II/VI 38, 10–20 (GNO V, p. 88,5–15); *De perfectione et qualem oporteat esse Christianum* 6 (GNO VIII 1, p. 190,19–23); *In diem luminum* (GNO IX, p. 225,3–8); *In Sanctum Pascha* (GNO IX, p. 266,20–23).

¹⁹ Vgl. dazu Reinhard Jakob Kees, *Die Lehre von der OIKONOMIA Gottes in der Oratio*

Seele hin ausrichtet und so, statt eines Gegensatzes, ein harmonisches Ganzes ergibt.²⁰ Dazu ist der menschliche Körper derart gestaltet, dass seine körperliche Beschaffenheit eine natürliche Inklination zum Göttlichen aufweist, weil sich der Mensch im Unterschied zu allen anderen Lebewesen durch seine aufrechte Haltung (ὄρθιον σχῆμα) auszeichnet:

Aufrecht ist des Menschen Haltung und zum Himmel hinaufgestreckt (ἀνατείνεται) und nach oben blickt er (βλέπει). Herrschaftlich (ἀρχικά) ist dies und bezeichnet (seine) königliche Würde (ἀξία). Denn unter allen Dingen (οὔσι) kommt diese (aufrechte Haltung) allein dem Menschen zu, die anderen aber alle neigen mit dem Körper nach unten.²¹ Deutlich (σαφῶς) zeigt sich (damit) der Unterschied der Würde (ἀξία) zwischen den sich vor der Herrschaft Krümmenden (ὑποκυπτόντων) und der über ihnen stehenden Macht (ἐξουσία).²²

Diese Lehre, nach der der Mensch das einzig aufrechte Lebewesen sei, ist bereits in der paganen Philosophie gut belegt.²³ Aus dieser spezifischen Differenz des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen ergeben sich zwei körperliche Folgen für den Menschen, die beide für die *Theoria* (θεωρία) von fundamentaler

catechetica Gregors von Nyssa (Supplements to *Vigiliae Christianae* 30), Leiden u. a. 1995, 220–236.

²⁰ Vgl. Gregor von Nyssa, *Perf 7* (GNO VIII 1, p. 193,8–194,3). Zum ambivalenten Verhältnis zum Körperlichen bei Gregor vgl. Cavarnos, *The Relation of Body and Soul*; Peter C. Bouteneff, „Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St Gregory of Nyssa“, in: Hubertus R. Drobner/Albert Viciano (Hg.), *Gregory of Nyssa. Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa Paderborn, 14–18 September 1998* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 52), Leiden u. a. 2000, 409–419.

²¹ Aber auch der Mensch kann durch Krankheit (ἀρρωστία) gebeugt werden, so dass er nicht mehr aufrecht zum Himmel erhoben, sondern vierbeinig zur Erde gebeugt ist, vgl. Gregor von Nyssa, *Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* (GNO IX, p. 114,13–21). Damit ist der Mensch eigentlich nicht mehr als Mensch erkennbar, sondern erscheint tierisch, ohne ein Tier zu sein, vgl. Gregor von Nyssa, *Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* (GNO IX, p. 116,8–17).

²² Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 8 (PG 44, 144A–B): Ὅρθιον δὲ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ σχῆμα, καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀνατείνεται, καὶ ἄνω βλέπει. Ἀρχικά καὶ ταῦτα, καὶ τὴν βασιλικὴν ἀξίαν ἐπισημαίνονται. Τὸ γὰρ μόνον ἐν τοῖς οὔσι τοιοῦτον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασι πρὸς τὸ κάτω νενευκέναι τὰ σώματα, σαφῶς δείκνυσι τὴν τῆς ἀξίας διαφορὰν, τῶν τε ὑποκυπτόντων τῇ δυναστείᾳ, καὶ τῆς ὑπερανεστῶσης αὐτῶν ἐξουσίας. Dazu Andreas Bedke, *Anthropologie als Mosaik. Die Aufnahme antiker Philosophie durch Gregor von Nyssa in seine Schrift De hominis opificio* (Orbis antiquus 45), Münster 2012, 71–74.

²³ Vgl. dazu Sherwood Owen Dickerman, *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis*, Halle 1909. Bedeutsam dürfte für Gregor vor allem sein älterer Bruder Basilius gewesen sein, der ebenfalls auf die aufrechte Haltung des Menschen als einer Auszeichnung und einem Alleinstellungsmerkmal hingewiesen hat, vgl. Basilius von Caesarea, *Hom. in illud: Attende tibi ipsi* 8 (p. 36,8–12 ed. Rudberg/PG 31, 216C); *Homiliae in Hexaemeron* IX 2 (p. 148,23–149,3 ed. Mendieta/Rudberg); (Ps.) Basilius, *De structura hominis* II 15,1–24.

Bedeutung sind:²⁴ Die bereits im zitierten Text genannte Möglichkeit, den Blick nach oben zum Himmel zu richten und die Ausbildung der Hände. Beide „Folgen“ des aufrechten Ganges sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

2.1. Der Blick nach oben

Die Möglichkeit des Aufblickens zum Himmel ist gerade für die griechische Philosophie von unumstrittener Bedeutung und wird auch vom Christentum rezipiert, nun aber unter veränderten Vorzeichen. Die Betrachtung (θεωρία) der Welt in ihrer Wohlordnung (ἀρμονία) lässt auf einen einheitlichen Ursprung schließen²⁵, der in seiner Korrelation mit der Welt vermittelt der biblischen Grundlage als Schöpfer eben *seiner* Schöpfung erscheint. Dieser Zusammenhang von Schöpfer und Schöpfung ist korrelativ, so dass aus der Schöpfung heraus Rückschlüsse auf deren Schöpfer gezogen werden können.²⁶ Dabei zeigt sich die Welt als topologisch klar gegliedert in ein Unten und Oben, wobei sich diese topologische Differenzierung ebenso in einer qualitativen Unterscheidung niederschlägt; das Niedere erscheint folglich als schlecht und das Obere als gut, wie dies auch die aufrechte Haltung des Menschen bezeugt, die explizit von den niederen Kreaturen abgesetzt ist. Diese Unterscheidung wirkt auch im Menschen weiter, so dass das Untere mit dem Körperlich-Fleischlichen und das Obere mit dem Seelisch-Geistigen identifiziert und entsprechend qualifiziert werden.²⁷ Damit wird das Aufblicken nach oben hin zum Himmel und damit zu Gott positiv konnotiert, insofern der Mensch seinem Wesen entsprechend sich dem Geistigen zuwendet. Der Blick hinab, auf das Körperliche hin, wird hingegen mit ei-

²⁴ Zur θεωρία bei Gregor von Nyssa vgl. „θεωρία“, in: *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, bearb. v. Friedhelm Mann, Bd. 4, Leiden/Boston/Köln 2002, 351–367; Giulio Maspero, Art. „θεωρία“, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, hg. v. Lucas Francisco Mateo-Seco u. Giulio Maspero (Supplements to Vigiliae Christianae 99), Leiden u. a. 2010, 736–738; Daniélou, *L'Être et les temps*, 1–17; Thomas Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg: philosophische Implikationen zu „De vita Moysis“ von Gregor von Nyssa* (Supplements to Vigiliae Christianae 35), Leiden 1996, v. a. 70–79 (Böhm, *Theoria*).

²⁵ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Anima et resurrectione* (GNO III 3, p. 12,1–13,5; 14,7–10); *In hexaëmeron* 13 (GNO IV 1, p. 23,18–24,3).

²⁶ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Anima et resurrectione* (GNO III 3, p. 11,12–17); *De Opificio hominis* 2 (PG 44, 133A); *Orationes de beatitudinibus* VI (GNO VII 2, p. 141,2–10); *In Sanctum Pascha* (GNO IX, p. 257,4–7). Zur philosophischen und theologischen Tradition dieses Gedankens, die auf Gregor gewirkt haben vgl. Laplace/Daniélou, *Grégoire de Nysse*, 91, Anm. 1; Lilla, *Neuplatonisches Gedankengut*, 117–136.

²⁷ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 18 (PG 44, 193C); *De Virginitate* V 1–10 (GNO VIII 1, p. 277,7–16). Diese Topologie ist zwar platonisch vorgeprägt, wird aber bei Gregor von Nyssa auch biblisch begründet, vgl. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Michel Aubineau (Sources chretiennes 119), Paris 1966, 319, Anm. 4.

nem tierischen Verhalten in Verbindung gebracht²⁸, so dass sich der Mensch seines eigenen göttlichen Anspruches entledigt. Demgegenüber führt das Aufsehen zum Himmel gerade zu der geistigen Wahrnehmung der Wunder (θαύματα) des Himmels, welche die wahre Heimstadt des Menschen nicht im Irdischen, sondern im Himmlischen erblicken lässt.²⁹

Gerade die Zugangsweise zur Welt, wie sie anhand der Blickrichtung beschrieben wird, unterscheidet die Menschen: auf der einen Seite steht der „weltliche Mensch“ (κοσμικός ἀνὴρ), auf der anderen „derjenige, der auf das obere Leben blickt“³⁰ (ὁ δὲ πρὸς τὸν ἄνω βίον βλέπων). Aus der topologischen Unterscheidung ist auch klar ersichtlich, dass der Letztere die richtige Weltwahrnehmung besitzt, weil die sinnliche Welt lediglich in ihrem Verweischarakter auf das Unsichtbare hin nützlich und zu gebrauchen ist.³¹ Und genau dies lehrt auch das Buch Genesis, laut Gregor:

Denn als eine Einführung zur Gotteserkenntnis (θεογνωσία) hat der Prophet das Buch der Genesis verfasst und das Ziel (σκοπός) ist es für Mose, diejenigen, die der Sinnlichkeit (αἰσθησις) gedient haben, vermittels der Erscheinungen zu den (Dingen) zu weisen, die sich jenseits der sinnlichen Wahrnehmung befinden.³²

Die Schrift selbst bietet damit einen klaren Hinweis darauf, wie die Welt zu lesen ist. Notwendig ist diese Anweisung, weil sich die Menschen in ihrer Zuwendung zum Irdischen zu sehr in das Sinnliche verstricken ließen: „Die Fähigkeit der Liebe (ἀγάπη) fiel von den geistigen (Dingen) ab, weil sie sich über das Maß (πέρα τοῦ μέτρου) des Genusses (ἀπόλαυσις) der sinnlichen (Dinge) hinaus in das Materielle (verstrickte) [...]“³³ Gerade aber diese Verstrickung in das Materielle entspricht dem Blick hinab auf das leibliche Wohlergehen und wendet sich damit vom Geistigen-Verständigen ab, so dass der Mensch zum Tier dege-

²⁸ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Virginitate* IV 5, 1–7 (GNO VIII 1, p. 272,15–20).

²⁹ Vgl. Gregor von Nyssa, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 5, 25–34 (GNO X 1, p. 5,16–24).

³⁰ Gregor von Nyssa, *De vita Gregorii Thaumaturgi* 6, 4–13 (GNO X 1, p. 6,6–13).

³¹ Vgl. Gregor von Nyssa, *De S. Theodoro* (GNO X 1, p. 64,5–14).

³² Gregor von Nyssa, *In hexaëmeron* 8 (GNO IV 1, p. 17,2–6): ἐπειδὴ γὰρ εἰσαγωγικὸν πρὸς θεογνωσίαν τὸ τῆς Γενέσεως βιβλίον ὁ προφήτης πεποιήται καὶ σκοπός ἐστι τῷ Μωϋσῆ τὸς τῆ αἰσθήσει δεδουλωμένους χειραγωγῆσαι διὰ τῶν φαινομένων πρὸς τὰ ὑπερκείμενα τῆς αἰσθητικῆς καταλήψεως [...].

³³ Gregor von Nyssa, *De Anima et resurrectione* (GNO III 3, p. 45,10f.): ἡ τε τῆς ἀγάπης δύναμις τῶν νοητῶν ἀπέστη περὶ τὴν τῶν αἰσθητῶν ἀπόλαυσιν πέρα τοῦ μέτρου ὑλομανήσασα [...]. Die Wiedergabe mit „in das Materielle (verstricken)“ zeigt dabei nur andeutungsweise die Deutlichkeit des griechischen Originals „ὑλομανήσασα“ (vgl. die Textumstellung in GNO zu ὑλομανήσασα gegenüber der bisherigen Textform in PG: ὁ λομανήσασα), das man eigentlich mit „verholzen“ wiedergeben müsste. Gemeint ist damit, dass der Mensch wieder zur unverarbeiteten Natur wird, also ganz und gar verroht. Besonders deutlich ist dies, wenn man sich vergegenwärtigt, dass im Griechischen ὕλη unbearbeitetes, naturwüchsiges Holz bezeichnet – im Unterschied zu ξύλον, das zur Bezeichnung von (anfänglich oder fortgeschritten) bearbeitetem Holz Verwendung findet.

neriert³⁴, wodurch er dem Schöpfungsbefehl des Buches Genesis widerspricht. Denn für Gregor besagt der biblische Schöpfungsbefehl, wonach dem Menschen die Herrschaft über die Schöpfung zukommt, nichts anderes als die Herrschaft des Verstandes über die Leidenschaften des Körpers.³⁵ Kommt der Mensch dieser Ausrichtung nicht nach, so unterscheidet ihn auch nichts mehr von den Tieren, die sich nur ihrer sinnlichen Seele entsprechend verhalten können. Dem Menschen sind aber in der Schöpfung andere Genüsse in Aussicht gestellt, nämlich dann, wenn er sich seiner Konstitution entsprechend verhält und den Blick nach oben hin richtet:

Denn am meisten frei und ausgelassen ist die Seele, wenn sie zur göttlichen und seligen Freude (ἡδονή) aufblickt (ἀναβλέπει). Zu nichts Irdischem wird sie sich hinwenden noch an den dem gemeinsamen Leben entsprechenden Freuden anteilnehmen, sondern (ihre) anziehende Fähigkeit (ἔρωτικὴ δύναμις) weg von den körperlichen (Dingen) hin zur geistigen und immateriellen Betrachtung (θεωρία) des Schönen (τοῦ καλοῦ) umstellen.³⁶

Die *Theoria* des Schönen (τοῦ καλοῦ) ist es also, die dem nach oben hin Blickenden in Aussicht gestellt wird. Damit ist aber nichts anderes gemeint als eben Gott, der als *das* Gute und Schöne verstanden wird.³⁷ Und schön ist auch der Mensch, wenn er ganz er selbst ist³⁸, indem er sich vom Bösen abwendet, um sich dem Schönen zuzuwenden.³⁹ Diese Bewegung weg vom Irdischen/Unteren hin zum Himmlischen/Oberen liegt in der aufrechten Haltung des Menschen begründet und gibt ihm die Möglichkeit, sich vom Körperlichen frei zu machen und zum Geistigen aufzusteigen, wenn er seinen Blick dem Guten und Schönen zuwendet.⁴⁰

³⁴ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Anima et resurrectione* (GNO III 3, p. 43,12–16).

³⁵ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Anima et resurrectione* (GNO III 3, p. 42,13–16).

³⁶ Gregor von Nyssa, *De Virginitate* V 15–21 (GNO VIII 1, p. 277,21–278,1): Ὡς ἂν οὖν μάλιστα ἡμῖν ἐλευθέρα καὶ ἄνετος ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν θείαν τε καὶ μακαρίαν ἡδονὴν ἀναβλέπει, πρὸς οὐδὲν τῶν γηίνων ἐαυτὴν ἐπιστρέφει οὐδὲ τῶν νενομισμένων κατὰ τὴν τοῦ κοινοῦ βίου συγχώρησιν ἡδονῶν μεταλήψεται, ἀλλὰ μεταθήσει τὴν ἐρωτικὴν δύναμιν ἀπὸ τῶν σωματικῶν ἐπὶ τὴν νοητὴν τε καὶ αἴδιον τοῦ καλοῦ θεωρίαν.

³⁷ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 12 (PG 44, 161C); *De Vita Moysis* I 7 (GNO VII 1, p. 4,5–7); *In Sanctum Pascha* (GNO IX, p. 254,6).

³⁸ Vgl. Gregor von Nyssa, *In hexaëmeron* 31 (GNO IV 1, p. 44,20–45,1); dazu Gregor von Nyssa, *Über das Sechstageswerk. Verteidigungsschrift an seinen Bruder Petrus*, Eingeleitet, übers. u. komm. von Franz Xaver Risch (Bibliothek der griechischen Literatur 49: Abt. Patristik), Stuttgart 1999, 200, Anm. 255 (Risch, *Gregor von Nyssa*).

³⁹ Vgl. Gregor von Nyssa, *In Ecclesiastes homiliae* VII 4, 38–41 (GNO V, p. 399,13–15).

⁴⁰ Auf die Frage nach dem Aufstieg zu Gott, der einen ganz zentralen Punkt der Theologie des Nyssenens darstellt kann in dieser Arbeit nicht eigens eingegangen werden, weshalb aber auch auf bloße Stellenbelege verzichtet werden soll. Auch die Frage der Willensfreiheit für die Lebenswahl kann hier nicht eigens Beachtung finden.

2.2. Die Ausbildung der Hände

Neben der Fähigkeit zum Aufblicken ergab sich aus der aufrechten Haltung des Menschen aber noch ein weiterer wichtiger Aspekt, nämlich derjenige der Ausbildung der Hände:

Bei allen anderen (Lebewesen) sind die Vorderglieder des Körpers Füße, weil das Gekrümmte (κεκυφός) der Unterstützung bedurfte. Bei der Einrichtung (κατασκευή) des Menschen aber wurden die (Vorder)glieder (zu) Händen. Denn der aufrechten Haltung genügte eine Basis, die durch die beiden Füße für einen sicheren Stand sorgte. Desweiteren ist dem Gebrauch des Wortes (λόγος) die Mitarbeit der Hände hilfreich. Und wenn jemand sagt, dass der Dienst der Hände der rationalen Natur (λογικῆς φύσεως) eigen ist, wird er nicht ganz fehlgehen, nicht nur (im Hinblick) auf das Gemeinsame und Naheliegende, dass mit dem Gedanken seinen Ausgang nimmt, dass wir das Wort (λόγος) mit Buchstaben durch die Wohlgestalt (εὐφυΐα) der Hände einzeichnen.⁴¹

Auch damit schreibt sich Gregor in eine Tradition ein⁴², da die Ausbildung der Hände schon Aristoteles als Zweckursache der aufrechten Haltung des Menschen beschrieben hat⁴³, folglich nicht die Hände die Voraussetzung der menschlichen Verständigkeit (φρόνησις⁴⁴), sondern die Folge derselben darstellen. Die weit wahrscheinlichere Quelle dürfte für den Nyssener allerdings Galen mit seiner Schrift *De usu partium* darstellen.⁴⁵ Dort geht er sehr ausführlich auf die Hände ein und rekurriert auch auf Aristoteles:

⁴¹ Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 8 (PG 44, 144B–C): Τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις ἅπασι τὰ ἔμπροσθεν κῶλα τοῦ σώματος πόδες εἰσὶ, διότι τὸ κεκυφὸς ἐδέϊτο πάντως τοῦ ὑπερείδοντος· ἐπὶ δὲ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς χεῖρες τὰ κῶλα ἐγένοντο. Τοῦ γὰρ ὀρθίου σχήματος αὐτάρκης ἦν πρὸς τὴν χρειάν μία βᾶσις, διπλοῖς ποσὶν ἐν ἀσφαλείᾳ τὴν στάσιν ἐρείδουσα. Ἄλλως δὲ καὶ τῆ τοῦ λόγου χρειά συνεργός ἐστιν ἡ τῶν χειρῶν ὑπουργία. Καὶ τις ἴδιον τῆς λογικῆς φύσεως τὴν τῶν χειρῶν ὑπηρεσίαν εἰπὼν, οὐ τοῦ παντός ἀμαρτήσεται, οὐ μόνον πρὸς τὸ κοινὸν τοῦτο καὶ πρόχειρον ἀποτρέχων τῆ διανοίᾳ, ὅτι γράμμασι τὸν λόγον διὰ τῆς τῶν χειρῶν εὐφυΐας ἐνησημαίνόμεθα [...].

⁴² Vgl. dazu Karl Gross, „Lob der Hand im klassischen und christlichen Altertum“, in: *Gymnasium* 83 (1976), 423–440 (Gross, „Lob der Hand“).

⁴³ Vgl. Aristoteles, *De partibus animalium* IV 686a25–b5.687a2–23.

⁴⁴ Aristoteles bezeichnet den Menschen genauerhin mit dem Superlativ φρονιμώτατος (Aristoteles, *part. an.* 687a18), um den Menschen von den anderen Lebewesen deutlich abzuheben, was im Deutschen allerdings nur schwer wiederzugeben ist.

⁴⁵ Zum Einfluss des galenischen Werkes auf Gregors *De Opificio hominis* vgl. Bio Ieraci, „Gregorio di Nissa (*De hominis opificio* 30) e la fisiologia galenica *De usu partium*“, in: *La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa (I–V sec.)*. XXXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4–6 maggio 2006 (Studia ephemeridis Augustinianum 101), Rom 2007, 489–512; spezifisch zum Gedanken der Ausbildung der Hände vgl. Jose Janini Cu-esta, *La antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1946, 62–65; Amneris Roselli, „Il volto e le mani. Materiali per un commento a Greg. Nyssa. *De hominis opificio*, cap. 8 (PG 44, pp. 144–149)“, in: *L'homme grec. Face à la nature et face à lui-même en hommage à Antoine Thivel* (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, N.S. 60.), Nizza 2000, 323–340.

So wie der Mensch das weiseste (σοφώτατον) der Lebewesen ist, so (hat) er auch Hände, Instrumente die dem weisen Lebewesen (ζῷον σοφῶ) entsprechen. Nicht weil er Hände hat ist er das weiseste (Lebewesen), wie Anaxagoras spricht, sondern weil er das weiseste (Lebewesen) ist, deswegen hat er Hände, wie Aristoteles sagt, der dies ganz richtig erkennt. Nicht die Hände haben dem Menschen die Künste gelehrt, sondern das Wort (λόγος). Die Hände sind (lediglich) ein Instrument wie die Lyra für die Musik und die Feuerzange für das Erz.⁴⁶

In diesem Text von Galen klingt bereits der Großteil der Themen an, die für Gregor im Hinblick auf die Ausbildung der Hände von Bedeutung sind. In einem Punkt handelt es sich aber wirklich lediglich um einen Anklang, nämlich in der Bedeutung des Wortes (λόγος). Was hier bei Galen lediglich zur Bestätigung des Aristoteles angeführt wird, um die Hände als Zweck- und nicht als Kausalsache der Vernünftigkeit des Menschen zu verstehen, wird für Gregor zum zentralen Punkt seiner Deutung der menschlichen Hände. Dabei bedient er sich des dem Griechischen eigenen Bedeutungsspektrums des Wortes λόγος.⁴⁷ Anders als Galen, der damit auf die Vernünftigkeit des Menschen abhebt, geht es Gregor spezifisch um die Sprachfähigkeit des Menschen⁴⁸, die eine Folge seiner Vernünftigkeit darstellt:

Da nun der Mensch ein vernünftiges Lebewesen (λογικόν τι ζῷον) ist, musste das Instrument des Körpers dem Bedürfnis des Wortes (λόγος) entsprechend eingerichtet werden (κατασκευασθῆναι). Wie man (das) auch bei den Musikern sehen kann, dass sie nach der Art (ihrer) Instrumente die Musik anfertigen und weder mit den Saiteninstrumenten Flöte spielen noch auf den Flöten Kithara spielen, auf dieselbe Weise muss auch dem Wort (λόγος) die Ausstattung (κατασκευή) der Instrumente entsprechen, damit es, dem Bedürfnis der Wörter (ῥημάτων) entsprechend, von den Stimmorganen geprägt, naturgemäß töne. Deswegen wurden die Hände dem Körper angefügt.⁴⁹

⁴⁶ Galen, *De usu partium corporis humani* I 3 (p. 3,25–4,7 ed. Helmreich): Οὕτω μὲν σοφώτατον τῶν ζῴων ἄνθρωπος, οὕτω δὲ καὶ χεῖρες ὄργανα πρέποντα ζῷον σοφῶ. οὐ γὰρ ὅτι χεῖρας ἔσχε, διὰ τοῦτο σοφώτατον, ὡς Ἀναξαγόρας ἔλεγεν, ἀλλ' ὅτι σοφώτατον ἦν, διὰ τοῦτο χεῖρας ἔσχεν, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶν ὀρθότατα γινώσκων. οὐ γὰρ αἱ χεῖρες ἄνθρωπον ἐδίδαξαν τὰς τέχνας, ἀλλ' ὁ λόγος αἱ χεῖρες δ' ὄργανον, ὡς λύρα μουσικοῦ καὶ πυράγρα χαλκῆως. Vgl. desw. Galen, *De usu partium corporis humani* III 1 (p. 123,9–12, ed. Helmreich).

⁴⁷ Zum allgemein griechischen Sprachgebrauch vgl. „λόγος“, in: *A Greek-English Lexicon*, hg. v. Henry George Liddel/Robert Scott/Henry Stuart Jones, Oxford 1996, 1057–1059; speziell zu den Kirchenvätern vgl. „λόγος“, in: *A Patristic Greek Lexicon*, hg. v. Geoffrey W. Lampe, Oxford 1961, 807–811; spezifisch zu Gregor von Nyssa vgl. „λόγος“, in: *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, bearb. v. Friedhelm Mann, Bd. 6, Leiden/Köln 2007, 107–174.

⁴⁸ Vgl. dazu Gross, „Lob der Hand“, 436.

⁴⁹ Gregor von Nyssa, *De Officio hominis* 8 (PG 44, 148C): Ἐπειδὴ τοίνυν λογικόν τι ζῷον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, κατάλληλον ἔδει τῇ χρεῖα τοῦ λόγου κατασκευασθῆναι τὸ τοῦ σώματος ὄργανον. Καθάπερ τοὺς μουσικοὺς ἐστὶν ἰδεῖν πρὸς τὸ τῶν ὀργάνων εἶδος τὴν μουσικὴν ἐκπονούντας, καὶ οὕτε διὰ βαρβίτων ἀλούοντας, οὕτε ἐν αὐλοῖς κιθαρίζοντας κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἔδει τῷ λόγῳ κατάλληλον εἶναι τὴν τῶν ὀργάνων κατασκευὴν,

Entscheidend für die Sprachfähigkeit des Menschen ist die angemessene Einrichtung des Körpers, wie der Bezug zur Musik, der bereits bei Galen kurz zur Sprache kam, zeigt und der bei Gregor eine wichtige Rolle spielt.⁵⁰ Doch noch ist der Bezug der Hände zur Sprache nicht deutlich herausgestellt worden. Darauf kommt Gregor etwas später zu sprechen:

Da nun so der Verstand (νοῦς) durch die instrumentelle Einrichtung (κατασκευῆς) in uns das Wort (λόγος) musisch hervorbringt, sind wir rational geworden (λογικοὶ γεγόναμεν), (wobei) wir die Gabe des Wortes (λόγος) nicht hätten, wie ich meine, wenn wir das Arbeitsame und Mühevollere der Nahrungsbeschaffung für das Bedürfnis des Körpers mit den Lippen zuführen müssten. Nun aber haben diese (Nahrungs)beschaffung die Hände auf sich genommen und lassen den Mund bereit sein für den Dienst des Wortes (λόγου).⁵¹

Der Vorteil der Hände liegt somit in der Nahrungsaufnahme, die nun nicht mehr nur dem Mund obliegt, sondern die zu einem großen Teil von den Händen übernommen werden kann, so dass der Mund nicht mehr allein dem arbeitsreichen (ἐπίπνον) Lebenserwerb dienen muss, sondern vielmehr befreit ist, so dass dem Mund Muße (σχολή) widerfährt:

Nun aber, weil die Hand am Körper angebracht wurde, hat der Mund Muße (εὐσχολόν) für den Dienst des Wortes (λόγου). Folglich haben sich die Hände als der rationalen Natur (λογικῆς φύσεως) eigen erwiesen, insofern der Bildner (πλάστης) dem Wort (λόγῳ) durch (die Hände) Leichtigkeit (εὐκολία) zubedachte (ἐπινοήσας⁵²).⁵³

Hier zeigt sich nun der Bezug zur *Theoria*: da die Hände den Mund von der praktischen Arbeit der Nahrungsbeschaffung entheben, hat dieser „Muße für den Dienst des Wortes“, also die menschliche Sprache. Gerade die Hände sind

ὡς ἂν προσφῶς ἐνηχοίη πρὸς τὴν τῶν ῥημάτων χρεῖαν ὑπὸ τῶν φωνητικῶν μορίων τυπούμενος. Διὰ τοῦτο συνηρτήθησαν αἱ χεῖρες τῷ σώματι.

⁵⁰ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 12 (PG 44, 161A–B). Dazu Eugenio Corsini, „L’harmonie du monde et l’homme microcosme dans le *Hominis Opificio*“, in: Jaques Fontaine/Charles Kannengiesser (Hg.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 455–462.

⁵¹ Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 10 (PG 44, 152A–B): Οὕτω τοίνυν τοῦ νοῦ διὰ τῆς ὀργανικῆς ταύτης κατασκευῆς ἐν ἡμῖν μουουργοῦντος τὸν λόγον, λογικοὶ γεγόναμεν, οὐκ ἂν, ὡς οἶμαι, ἔχοντες τὴν τοῦ λόγου χάριν, εἰ τὸ βαρὺ τε καὶ ἐπίπνον τῆς κατὰ τὴν βρώσιν λατρείας τοῖς χεῖλεσι πρὸς τὴν χρεῖαν τοῦ σώματος ἐπορίζομεν. Νυνὶ δὲ τὴν τοιαύτην λειτουργίαν αἱ χεῖρες εἰς ἑαυτὰς μετενέγκασαι, εὐθροτον τῇ ὑπηρεσίᾳ τοῦ λόγου τὸ στόμα κατέλιπον.

⁵² Der Begriff der ἐπίνοια ist von zentraler Bedeutung für die Sprachtheorie des Kappadokiers, wobei damit explizit gerade die menschliche Sprache gemeint ist, vgl. Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* II 160 (GNO I, p. 271, 22–29). An dieser Stelle wird dies allerdings von Gott ausgesagt.

⁵³ Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 8 (PG 44, 149A): Νυνὶ δὲ τῆς χειρὸς ἐντεθείσης τῷ σώματι, εὐσχολόν ἐστὶ τὸ στόμα τῇ ὑπηρεσίᾳ τοῦ λόγου. Οὐκοῦν ἴδιον τῆς λογικῆς φύσεως αἱ χεῖρες ἀναπεφῆσαν, οὕτω τοῦ πλάστου διὰ τούτων ἐπινοήσαντος τῷ λόγῳ τὴν εὐκολίαν.

es damit, die den Menschen aus dem *praktischen Leben* herausheben und ihm überhaupt einen Rahmen für ein *theoretisches Leben* bieten. Dabei ist das theoretische Leben aber dem praktischen nicht schlichtweg entgegengesetzt, sondern die körperliche Disposition des Menschen stellt vielmehr die Bedingung der Möglichkeit für die *Theoria* dar. Ebenso ist die Sprache des Menschen zwar der Körperlichkeit des Menschen geschuldet⁵⁴, sie bietet aber gleichwohl einen Weg, sich Gott anzunähern.⁵⁵ Dabei bleibt das Erfassen zwar begrenzt, insofern die Sprache, wie alles menschliche Streben, bei Gott seine Grenze findet⁵⁶, aber es bleibt ein Streben zum Höheren, der *Theoria*.

Ihren spezifischen Ort besitzt die *Theoria* innerhalb des Bereiches der Sprache bei der Auslegung der Heiligen Schrift. Dort wird die *theoretische* der *historischen Bibelauslegung* gegenübergestellt.⁵⁷ Die Allegorie als Ausdruck der *Theoria* wird dabei wichtig, wenn der Nutzen des Textes sich nicht mithilfe der *historischen Auslegung* erschließt, wie bei der „Tötung der Erstgeborenen Ägyptens“⁵⁸ (Ex 12,21–30) oder wenn die Schrift Gott körperliche Attribute zuspricht.⁵⁹ Vermittels der *theoretischen Auslegung* soll somit ein höherer Sinn erschlossen werden,⁶⁰ welcher der *historischen Auslegung* entgeht, da sie am Buchstäblichen, d. h. Körperlichen stehen bleibt.⁶¹ Demgegenüber führt die *Theoria* den Exegeten der

⁵⁴ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Opificio hominis* 9 (PG 44, 149B–C); *Contra Eunomium* II 391 (GNO I, p. 340,21–28).

⁵⁵ Vgl. Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* II 154 (GNO I, p. 270,9–13). Zur Sprachtheorie Gregors vgl. Theo Kobusch, „Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa“, in: Lucas F. Mateo-Seco/Juan L. Bastero (Hg.), *El „Contra Eunomium I“ en la produccion literaria de Gregorio de Nisa* (VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa), Pamplona 1988, 247–268, 254–261; Böhm, *Theoria*, 187–198; Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, 31–48; Grégoire de Nysse, *Contre Eunome II*, Texte grec de W. Jaeger (GNO I, 1). Introduction, traduction, notes et index par Eaymond Winling (Sources chrétiennes 551), Paris 2013, 52–89.

⁵⁶ Vgl. dazu Böhm, *Theoria*, 208; 252–254.

⁵⁷ Zur Bibelauslegung des Kappadokiers vgl. Monique Alexandre, „La théorie de l'exégèse dans le *De hominis opificio* et l'*Hexaemeron*“, in: Marguerite Harl (Hg.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Actes du colloque de Chevetogne, 22–26 septembre 1969), Leiden 1971, 97–110; Manlio Simonetti, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia ephemeridis Augustinianum 23), Rom 1985, 145–156; Böhm, *Theoria*, 212–227; Risch, *Gregor von Nyssa*, 162 f., Anm. 157; Charles Kannengießer, *Handbook of Patristic Exegesis II* (Bible in Ancient Christianity 1, 2), Leiden/Boston 2004, 753–766.

⁵⁸ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Vita Moysis* II 92 (GNO VII 1, p. 61,4–9).

⁵⁹ Ebd., II 223 (GNO VII 1, p. 112,1–6).

⁶⁰ Ebd., II 105 (GNO VII 1, p. 64,25–65,5).

⁶¹ Eine ausführliche Apologie der theoretisch-allegorischen Bibelauslegung bietet Gregor im Prolog zu seinem Hoheliedkommentar, vgl. Gregor von Nyssa, *In Canticum canticorum homiliae* prol. (GNO VI, p. 3,1–13,21). Dazu Guido-Innocenzo Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico* (Orientalia Christiana analecta 216), Rom 1981, 149–167; Ronald E. Heine, „Gregory of Nyssa's Apology for Allegory“, in: *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 360–370.

Heiligen Schrift über das Körperliche zum Geistigen empor. Dies verbleibt aber nicht auf einer rein „theoretischen“ Ebene, sondern die Folgen der *Theoria* müssen sich auch im praktischen Leben bewahrheiten.⁶²

3. Gregor von Nyssas Anthropologie der Theoria

Die *Theoria* hat sich als ein Weg vom Körperlichen hin zum Geistigen erwiesen. Dabei sind zwei Hauptrichtungen der *Theoria* zu erkennen, die zum einen in der *Welt- und Selbstbetrachtung* (*Theoria I*) und zum anderen in der *Auslegung der Heiligen Schrift* (*Theoria II*) bestehen. Beide Richtungen korrelieren mit der körperlichen Einrichtung des Menschen. Obgleich sich die körperliche Beschaffenheit des Menschen immer wieder in ihrem spannungsreichen Verhältnis zwischen negativer und positiver Konnotation zeigt, so ist doch entscheidend, dass die körperliche Einrichtung des Menschen eine Gnade Gottes darstellt, insofern sie die Bedingung für die *Theoria* darstellt und damit einen Weg vom Körperlichen hin zum Geistigen eröffnet. Dabei zeigt sich die göttliche Gnade besonders deutlich in der Einrichtung (κατασκευή) des Menschen, da diese bereits den Menschen auf das Göttliche hinweist, insofern seine aufrechte Haltung seinen Blick nach oben richten lässt und die Ausbildung der Hände dem Mund die Freiheit gibt, sich vermittle der Sprache über das Sinnliche zum Geistigen emporzuheben. Somit bilden beide Eigenschaften des Menschen – der Blick nach oben wie die Ausbildung der Hände –, begründet in der aufrechten Haltung desselben, einen einheitlichen Weg der *Theoria*, die den Menschen zurück zu Gott führen soll. Der Körper erscheint hierbei nicht als sinnvoll um seiner selbst willen, sondern, wie auch die sichtbare Welt, als Verweis und Hinweis auf das Göttliche⁶³, weshalb es durchaus angemessen ist, bei Gregor von Nyssa von einer *Anthropologie der Theoria* zu sprechen.

Literatur

Primärliteratur

Caesarea, Basilius von, *Homilien zum Hexaemeron*, hg. v. Emmanuel Amand de Mendieta und Stig Y. Rudberg (GCS nF 2), Berlin 1997.

⁶² Vgl. Gregor von Nyssa, *In psalmodum inscriptiones* II/III 32, 33–45 (GNO V, p. 75, 29–76, 12); *De professione christiana* 4 (GNO VIII 1, p. 135, 22–136, 6).

⁶³ Dementsprechend wird nicht der Körper „an sich“ als liebenswert (ἀγαπᾶσθαι) bezeichnet, sondern nur der „gereinigte Körper“ (σῶμα δὲ τὸ κεκαθαμένον), vgl. Gregor von Nyssa, *Mort* (GNO IX, p. 62, 5).

- Césarée, Basile de, *Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaéméron)*, introd., texte crit., trad. et notes par Alexis Smets et Michel van Esbroeck (Sources Chretiennes 160), Paris 1970.
- Galenus, *Peri chreias moriōn iz. Ad codicum fidem recensuit Georgius Helmreich*, Leipzig 1907.
- Gregorii Nysseni Opera*. Hg. Werner Jaeger, et al., Leiden u. a. 1952 ff.
- L'Homélie de Basile de Césarée sur le mot „Observe-toi toi-même“*, Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite par Stig Y. Rudberg (Studia Graeca Stockholmensia II), Stockholm u. a. 1962.
- Nyssa, Gregor von, *Über das Sechstageswerk. Verteidigungsschrift an seinen Bruder Petrus*, Eingeleitet, übers. u. komm. von Franz Xaver Risch (Bibliothek der griechischen Literatur 49: Abt. Patristik), Stuttgart 1999.
- Nysse, Grégoire de, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, Introduction et traduction par Jean Daniélou (Sources Chretiennes 1bis), Paris 1955.
- Nysse, Grégoire de, *La création de l'homme*, Introduction et traduction par Jean Laplace. Notes par Jean Daniélou (Sources chretiennes 6), Paris 2002.
- Nysse, Grégoire de, *Traité de la virginité*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Michel Aubineau (Sources Chretiennes 119), Paris 1966.
- Nysse, Grégoire de, *Homélies sur l'Éclésiaste*, Texte grec de l'édition P. Alexander. Introduction, traduction, notes et index par Françoise Vinel (Sources Chretiennes 416), Paris 1996.
- Nysse, Grégoire de, *Sur les titres des Psaumes*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Reynard (Sources Chretiennes 466), Paris 2002.

Sekundärliteratur

- A Greek-English Lexicon*, hg. v. Henry George Liddel/Robert Scott/Henry Stuart Jones, 9. Aufl., Oxford 1996.
- A Patristic Greek Lexicon*, hg. v. Geoffrey W. Lampe, Oxford 1961.
- Alexandre, Monique, „La théorie de l'exégèse dans le *De hominis opificio* et l'*Hexaemeron*“, in: Marguerite Harl (Hg.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse* (Actes du colloque de Chevetogne, 22–26 septembre 1969), Leiden 1971, 97–110.
- Art. „θεωρία“, in: *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, bearb. v. Friedhelm Mann, Bd. 4, Leiden/Boston/Köln 2002, 351–367.
- Bayertz, Kurt, *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2012.
- Bedke, Andreas, *Anthropologie als Mosaik. Die Aufnahme antiker Philosophie durch Gregor von Nyssa in seine Schrift De hominis opificio* (Orbis antiquus 45), Münster 2012.
- Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a. M. 2007.
- Böhm, Thomas, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg: philosophische Implikationen zu „De vita Moysis“ von Gregor von Nyssa* (Supplements to Vigiliae Christianae 35), Leiden 1996.
- Bouteneff, Peter C., „Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St Gregory of Nyssa“, in: Hubertus R. Drobner/Albert Viciano (Hg.), *Gregory of Nyssa. Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Support-*

- ing Studies. *Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa Paderborn, 14–18 September 1998* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 52), Leiden u. a. 2000, 409–419.
- Cavarnos, John P., „The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa“, in: Heinrich Dörrie/Margarete Altenburger/Uta Schramm (Hg.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.–23. September 1972), Leiden 1976, 61–78.
- Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis II* (Bible in Ancient Christianity 1, 2), Leiden/Boston 2004.
- Corsini, Eugenio, „L’harmonie du monde et l’homme microcosme dans le Hominis Opificio“, in: Jaques Fontaine/Charles Kannengiesser (Hg.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 455–462.
- Daniélou, Jean, „Philon et Grégoire de Nysse“, in: *Philon d’Alexandrie* (Actes du Colloque National sur Philon d’Alexandrie Lyon, 11–15 septembre 1966), Paris 1967, 333–345.
- Daniélou, Jean, *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
- Dickerman, Sherwood Owen, *De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis*, Halle 1909.
- Gargano, Guido-Innocenzo, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico* (Orientalia Christiana analecta 216), Rom 1981.
- Gross, Karl, „Lob der Hand im klassischen und christlichen Altertum“, in: *Gymnasium* 83 (1976), 423–440.
- Heine, Ronald E., „Gregory of Nyssa’s Apology for Allegory“, in: *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 360–370.
- Ieraci, Bio, „Gregorio di Nissa (*De hominis opificio* 30) e la fisiologia galenica *De usu partium*“, in: *La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa (I–V sec.)*. XXXV incontro di studiosi dell’antichità cristiana, 4–6 maggio 2006 (*Studia ephemeridis Augustinianum* 101), Rom 2007, 489–512.
- Janini Cuesta, Jose, *La antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1946.
- Kees, Reinhard Jakob, *Die Lehre von der OIKONOMIA Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 30), Leiden u. a. 1995.
- Kobusch, Theo, „Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa“, in: Lucas F. Mateo-Seco/Juan L. Bastero (Hg.), *El „Contra Eunomium I“ en la produccion literaria de Gregorio de Nisa* (VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa), Pamplona 1988, 247–268.
- Leuenberger-Wenger, Sandra, *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 49), Tübingen 2008.
- Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, bearb. v. Friedhelm Mann, Bd. 6, Leiden/Köln 2007.
- Lilla, Salvatore R. C., *Neuplatonisches Gedankengut in den Homilien über die Seligpreisungen Gregors von Nyssa* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 68), Leiden/Boston 2004.
- Maspero, Giulio, Art. „*θεωρία*“, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, hg. v. Lucas Francisco Mateo-Seco u. Giulio Maspero (Supplements to *Vigiliae Christianae* 99), Leiden u. a. 2010, 736–738.

- Roselli, Amneris, „Il volto e le mani. Materiali per un commento a Greg. Nyss. *De hominis officio*, cap. 8 (PG 44, pp. 144–149)“, in: *L'homme grec. Face à la nature et face à lui-même en hommage à Antoine Thivel* (Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, N.S. 60.), Nizza 2000, 323–340.
- Runia, David T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum Sect. 3, Vol. 3), Assen 1993.
- Simonetti, Manlio, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia ephemeridis Augustinianum 23), Rom 1985.

„Alles strebt nach Theorie“

Bemerkungen zu Plotins Konzept der Theoria

Andreas Kirchner

Besieht man sich die Traditionen der Beschäftigung mit der Theoria¹ genauer, wird man schnell erkennen, dass die Zeit der Spätantike² in diesen Traditionen eine zentrale Stellung einnimmt. Die Erörterung der θεωρία, das Nachdenken über ihre Bedeutung für den Menschen und darüber hinaus über ihren Ort im

¹ Ich verwende im Folgenden ausschließlich den griechischen Terminus θεωρία, um so die Differenz in der Bedeutung des Begriffs gegenüber dem gegenwärtigen Theorie-Begriff zu betonen. Selbst der philosophische Theorie-Begriff hat nämlich keineswegs schon mit Aristoteles die Bedeutung des uns auch heute noch geläufigen Begriffs erhalten, wie noch Otfried Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940, 70 (Becker, *Plotin*), meinte, sondern war zu Beginn noch wesentlich abstrakter aufgeladen. Die θεωρία war gerade nicht der Begriff zur Bezeichnung einer dominanten und diskursiv geführten, philosophischen Auseinandersetzung, sondern galt als gleichsam vergöttlichende Tätigkeit des Geistes, der sich auf sich selbst zurückwendet und den Denkenden so vervollkommenet. Die konkreten Bedeutungsfelder werden im Folgenden näher dargelegt. Die sich mit dem θεωρία-Thema befassende Literatur ist umfassend und kann hier nicht einmal annähernd ausführlich genannt werden. Eine zusammenfassende Darstellung wesentlicher Literatur bietet Karl Albert im Kapitel „Theoria und Thaumazein. Über Ursprung und Wesen der Philosophie“ in seinem Werk Karl Albert, *Platon und die Philosophie des Altertums* (Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie 1), Dettelbach 1998, 325–337 (Albert, *Platon und die Philosophie*); Albert eruiert: „Der Begriff der theoria weist auf den Ursprung der Philosophie aus der griechischen Religion hin“, Albert, *Platon und die Philosophie*, 336. Andere kurze Übersichten zum Thema bieten Ernst Kapp, „Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon“, in: *Mnemosyne* 6 (1938), 179–194. Ian C. Rutherford/Franco Volpi, „Theoria (θεωρία)“, in: *Der neue Pauly*, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Bd. 12,1, Stuttgart/Weimar 2002, 398–403; Hannelore Rausch, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (Humanistische Bibliothek 29), München 1982 (Rausch, *Theoria*); Helmut Pulte/Gert König, „Theorie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Bd. 10, Darmstadt 1998, 1128–1154 (Pulte/König, „Theorie“); dort jeweils weitere Literaturangaben. Zur spekulativen Etymologie von θεωρία, siehe auch Becker, *Plotin*, 59 ff. Einen selektiven Abriss zum Thema der θεωρία, der sich allerdings hauptsächlich auf die theologische Konzeption des Gregor von Nyssa stützt, bietet Thomas Böhm, „Facetten eines Theoria-Entwurfes in der Spätantike“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (Linguae & litterae 35), Berlin/Boston 2014, 15–25. Zum Theorie-Begriff der neueren Zeit, Pulte/König, „Theorie“, 1146–1154.

² Zur geschichtswissenschaftlichen Abgrenzung, zur Geschichte und Entwicklung der

ganzen Gefüge des Kosmos wird hier vor allem von Plotin in einer geistigen Erhabenheit geführt, wie sie in der weiteren Tradition der Philosophie sonst kaum zu finden ist. Ohne Zweifel hat diese geistesgeschichtliche Station allerdings ihre Wegbereiter in der vorausgehenden griechischen Philosophie – vor allem der Akademie und des Peripatos, aber eben auch darüber hinaus. Um diese Voraussetzungen wenigstens grundlegend zu würdigen, ist es zunächst notwendig, die Vorgeschichte zu Plotins spätantiker θεωρία-Konzeption exemplarisch-selektiv anzuschauen.

1. Exemplarische Vordenker

Die Konzentration auf die Spätantike erfordert gleichwohl, dass ich mich im Rahmen der vorliegenden Darstellung auf nur wenige Exempla beschränke. Allein der wohl prägendste Vorläufer der neuplatonischen θεωρία-Konzeption soll ein wenig ausführlicher erörtert werden. Diese bedeutende Rolle kommt Aristoteles zu, der mit dem ἔργον-Argument und seinem νοῦς-θεωρία-Konzept die entscheidende Vorlage für die plotinische Gedankenführung entwickelte.³

Glaut man der Tradition, welche von Cicero⁴ und sodann von Diogenes Laertios⁵ wiedergeben wird, dann nimmt die philosophische Bedeutung der θεωρία ihren Anfang wohl bereits im Denken des *Pythagoras*.⁶ In einer von beiden Autoren berichteten Anekdote vergleicht dieser das Leben mit einer (religiösen) Festversammlung, zu der die Menschen mit unterschiedlichen Absichten aufwarten: Einige kämen des Beifalls, der Ehre und des Ruhms wegen, andere um Gewinn zu erhalten – doch nur wenige, und dies seien nach Pythagoras die Besten, kämen, um zu schauen, zu betrachten und zu begreifen. Weiter berichtet Rausch, Pythagoras

soll, gefragt nach dem Wesen der Philosophie, die Antwort gegeben haben, dass der Mensch durch die Geburt in die Welt wie in ein Fest kommt [...] und der Philosoph derjenige ist, der in der θεωρία den Sinn dieses Festes begreift [...]. Im Feiern des göttlichen Festes liegt der Sinn seines freien Erkennens.⁷

Spätantike, vgl. Alexander Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr.* (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 3, Teil 6), 2. Aufl., München 2007.

³ Wie auch Venanz Schubert, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg/München 1973, 88 (Schubert, *Plotin*), gehe ich vor allem von einer Abhängigkeit Plotins von Aristoteles aus und werde daher die Differenz zu ihm näher betrachten.

⁴ Vgl. Cicero *Tusculanae disputationes* V 3,8–9.

⁵ Vgl. Diogenes Laertios *Vitae philosophorum* 8,8.

⁶ Vgl. dazu Walter Mesch, „theôrein/theôria“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn/Christof Rapp, München 2002, 436–437, 436 (Mesch, „theôrein/theôria“). Auch Rausch, *Theoria*, 71. Außerdem Christoph Riedweg, *Pythagoras. Leben – Lehre – Nachwirkung*, 2. Aufl., München 2007, 126–128.

⁷ Rausch, *Theoria*, 71 f.

Die Historizität der Erzählung ist übrigens hier kaum relevant; wesentlich ist dagegen, dass Pythagoras in der philosophischen Tradition gleichsam als der Archetyp des Philosophen und als Verkörperung der philosophischen Lebensweise gilt – ganz besonders auch für die neuplatonischen Philosophen. So schreibt Iamblich in Bezug auf Pythagoras: „Nach den Göttern wollen wir den Stifter, den Vater der göttlichen Philosophie als Leiter vor uns hinstellen.“⁸ Er betont, dass Pythagoras jedem Schulzweifel enthoben und prototypischer Beleg für die eine wahre Philosophie sei, die sich durch ihre Hinwendung auf das Göttliche auszeichnet. Es scheint übrigens, als hätte Plotin die uns von Cicero und Diogenes Laertios berichtete Anekdote gekannt und aufgegriffen.⁹ Auch *Anaxagoras* wird – nach einer Erzählung des Aristoteles – die Herausstellung der *θεωρία* als der eigentliche Sinn der menschlichen Existenz zugesprochen, da der Mensch nur deshalb besser geboren als nicht geboren sei, „um zu betrachten den Himmel und die ganze Weltordnung“¹⁰.

Unabhängig vom kaum festzustellenden Wahrheitsgehalt der Tradition zeigen diese Zuschreibungen doch zumindest die fundamentale Bedeutung der *θεωρία* für die Philosophie und den Menschen und die bis in die früheste Zeit des philosophischen Treibens zurückreichende Rolle des Begriffs, sowie ihre Verbindung mit den zentralen Themen wie der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz, der Erkenntnis, dem Streben nach dem Höchsten usw. Noch bei *Platon* wurde der *θεωρία*-Begriff breiter und gelegentlich philosophisch unspezifisch für Festspiele oder öffentliche Aufzüge gebraucht.¹¹ Ihm eignete also noch keine *exklusive* Signifikanz. Platon erklärt allerdings, obgleich *θεωρία* dort oftmals auch einfach zur Bezeichnung sinnlich-wahrnehmender Ereignisse gebraucht wird¹², erstmals das theoretische Leben zum Ideal, wodurch er zur Betrachtung der ewigen Ideen und des Prinzips zu führen anstrebt.¹³ Das zu schauende Erste Prinzip, nämlich die höchste Idee des Guten wie etwa im Seelenflugmythos¹⁴ beschrieben, gilt ihm zugleich auch als Idee des Schönen, da *καλὸν* hier in einem umfassenden Sinne verwendet wird, was heißt, dass das Schöne im umfassenden Sinne – nicht nur in ästhetischer, sondern auch in praktisch-ethischer Hinsicht –

⁸ Iamblich *De vita Pythagorica* I 2: „μετὰ δὲ θεοῦς ἡγεμόνα ἑαυτῶν προστησόμεθα τὸν ἀρχηγὸν καὶ πατέρα τῆς θείας φιλοσοφίας [...]“

⁹ Vgl. etwa Plotin *Enneade* V 5,11,11 ff.

¹⁰ Aristoteles *EE* 1216a 13 f.: „τοῦ φάναι, θεωρησῆαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.“ Vgl. Mesch, „theôrein/theôria“, 436.

¹¹ Vgl. dazu Mesch, „theôrein/theôria“, 436 mit Verweis auf die Belegstellen Platon *Phaidon* 58b, Platon *Politeia* 556c und Platon *Nomoi* 650a. Ein Überblick über die Vorgeschichte des Begriffs und die Begriffsentwicklung vor allem bei Platon findet sich in diesem Band im Artikel von Hélder Telo. Es wird an dieser Stelle daher darauf verzichtet, Platon ausführlicher zu behandeln.

¹² So die Belegstellen in Anm. 11, Platon *Phaidon* 99d (zur Sonnenfinsternis) und Platon *Politeia* 529b (zu den Augen).

¹³ Vgl. Mesch, „theôrein/theôria“, 436.

¹⁴ Vgl. Platon *Phaidros* 246a ff.

ausgesagt wird. Doch wird θεωρία eben keineswegs dezidiert und *exklusiv* zur Bezeichnung der geistigen Erkenntnis bzw. der Ideenschau verwendet; es werden daneben noch eine Vielzahl weiterer optischer Vokabeln gebraucht.¹⁵

2. Aspekte des aristotelischen θεωρία-Begriffs

Eine spezifische Signifikanz erlangt der Begriff der θεωρία erst mit der konzeptionellen Konsolidierung durch Aristoteles, insofern dieser aus den vielen θεωρία-Begriffen einen einheitlichen formt. Nach Aristoteles verwirklicht sich der Mensch im Treiben von θεωρία. Diese θεωρία ist aber nicht – wie oft angenommen – ein Gegensatz zur Praxis, sondern bildet vielmehr die höchste Verwirklichung (ἐνέργεια) selbst und ist also Praxis.¹⁶ Dem Menschen der Gegenwart, der durch eine Tradition der strikten Trennung, ja Entgegensetzung von Theorie und Praxis geprägt wurde, muss diese Aufhebung des fundamental scheinenden Widerspruchs zunächst paradox anmuten, weshalb sie eingehender betrachtet werden soll.

Für *Aristoteles* ergibt sich zunächst ein diffiziles Bedeutungsgefüge, besieht man sich die verschiedenen Erwähnungen der θεωρία in seinem Werk genauer.¹⁷ Zunächst wird die Unterscheidung zwischen den drei verschiedenen Lebensformen – dem βίος ἀπολαυστικός, dem βίος πρακτικός und dem βίος θεωρητικός – offengelegt.¹⁸ Interessant ist nun ein wesentlicher Grund dieser Unterscheidung,

¹⁵ Eine dezidiert spezifische Verwendung von θεωρία findet sich in Platon *Politeia* 486a 5. Die sonstige begriffliche Unschärfe mag auch als Begleiterscheinung der dialogischen Struktur der sokratisch-platonischen Philosophie gelten.

¹⁶ Zum Verhältnis von Theorie und Praxis bei Aristoteles sowie konkret zur Einsicht in die Nicht-Gegensätzlichkeit beider vgl. Mesch, „theôrein/theôria“, 437; Bernhard Uhe, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie. Bd. I: Von den Anfängen bis Aristoteles*, Wiesbaden 1976, bes. 79–87; Thomas Jürgasch, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin/Boston 2013, 189–194 (Jürgasch, *Theoria versus Praxis*). Für die Antike insgesamt Christoph Horn, „Theorie/Praxis“, in: *Der neue Pauly*, Bd. 15,3, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider/Manfred Landfester, Stuttgart/Weimar 2003, 462–469; Friederike Rese, *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in „Nikomachischer Ethik“*, „Rhetorik“ und „Politik“ (Philosophische Untersuchungen 10), Tübingen 2003, besonders 46–48 (Rese, *Praxis und Logos bei Aristoteles*).

¹⁷ Vgl. dazu und zum Folgenden Stephan Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles* (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 51), Heidelberg 2013 (Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*). Herzberg geht ausführlich auf die anthropologischen Grundlagen der aristotelischen Konzeption ein, vgl. ebd., 51–72. Sodann Alejandro G. Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns* (Symposion 105), Freiburg/München 1996; sowie Jürgasch, *Theoria versus Praxis*.

¹⁸ Vgl. Aristoteles *EN* I 3 1095b 15 ff.: „τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εὐοκασίην ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν

welcher sich nämlich im Kriterium der Sicherheit des der jeweiligen Lebensform eigenen Wissens findet. Während die äußere Praxis dem Wirklichkeitsbereich zugehöre, der keinerlei sicheres Wissen ermögliche¹⁹, sondern allenfalls Wahrscheinlichkeiten erkennen lasse – gar nicht erst zu sprechen vom Genussleben –, wäre die dem Geist (νοῦς) folgende Lebensform der θεωρία für sich diejenige, welche allein ein gesichertes Wissen gebe. Dies insofern, als jene nämlich auf die unveränderlichen, ewigen und notwendigen Prinzipien ausgreife, die nicht im Bereich der äußeren Praxis und also der erscheinenden Welt gegeben seien. Die Erkenntnis in der θεωρία zielt außerdem nicht auf eine Veränderung ab, sondern unternimmt es, das Betrachtete auf einen Begriff zu bringen und es sodann als Begriffenes in seinem Sein zu belassen *wie es ist*. Auch dies mag dem gegenwärtigen Menschen zunächst als defizitär aufstoßen, ja es scheint geradezu der vollkommene Ausdruck dessen zu sein, was das Marx'sche Diktum treffen möchte: ‚Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.‘ Doch bedarf es eines Verständnisses des antiken Ansatzes, wonach eben in diesem theoretischen Begreifen die höchste Schwierigkeit und allein dauerhafter Nutzen liegen kann. Zekl beschreibt dies so:

Erkenntnis darf nicht herunterkommen zu bloßer Verdopplung der Dinge der Welt in Gedanken; solange sie deren Vielheit und Wandel nicht vereinheitlichend auf Regeln reduziert, stiftet sie keinen theoretischen Nutzen. [...] Der unübersehbar reichliche Bestand der Dinge und ihr scheinbar chaotischer Wandel verlangen danach, im Horizont der Erkenntnis synthetisch und regulativ vereinfacht, d. h. verändert zu werden; diese Veränderung durch Wissenschaft ist nicht eine solche im banalen, abgegriffenen Sinn der Utilität der ‚fortschrittlichen Kräfte‘. Sie ist bei Aristoteles wie in jeder Philosophie ein theoretischer Akt der Festmachung und Reduktion. Wenn er dazu beiträgt, sich der Vielheit besser zu versichern, sie wirkungsvoller zu meistern, so erfolgt dies zunächst nur im Interesse der Theorie, einer *theoria* bei Aristoteles, die nicht ‚die Welt verändern‘ will, sondern in ihr werden die Dinge zum Begriff gebracht, um sie nach dieser – verändernden – Arbeit an ihnen wieder so sein zu lassen, wie sie sind. Denn dies Sein wird als ein

βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένοσ καὶ ὁ πολιτικὸσ καὶ τρίτοσ ὁ θεωρητικὸσ.“ („Nimmt man die verschiedenen Lebensweisen in Betracht, so scheint es einmal nicht grundlos, wenn die Menge, die rohen Naturen, das höchste Gut und das wahre Glück in die Lust setzen und darum auch dem Genussleben frönen. Drei Lebensweisen sind es nämlich besonders, die vor den anderen hervortreten: das Leben, das wir eben genannt haben, dann das politische Leben und endlich das Leben der philosophischen Betrachtung.“ Übersetzung nach Eugen Rolfes).

¹⁹ Vgl. Aristoteles *EN* VI 5 1140a. Die Bedeutung der Frage nach dem sicheren Wissen zum Verständnis der Philosophiegeschichte hat – in der Folge von Heribert Boeder – immer wieder Bernhard Uhde betont. Siehe etwa dessen Überblick in Bernhard Uhde, „Christentum – Ein Anachronismus? oder: Zur Freiheit der Theologie“, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 55 (2010), 25–42 (Uhde, „Christentum“), zu Aristoteles Uhde, „Christentum“, 27–29, zu Plotin Uhde, „Christentum“, 29 f. Ausführlicher in Bernhard Uhde, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion* (unveröffentlichte Habilitationsschrift), Freiburg 1982 (Uhde, *Gegenwart und Einheit*).

schönes, geordnetes, bewundernswertes erfahren: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον – alles hat von Natur aus etwas Göttliches an sich! [EN 1153b 32 f.]²⁰

Die erkenntnisorientierte Lebensform, das Streben nach gesichertem Wissen, unterwirft sich keinem praktischen Nutzen, sondern wird allein um ihrer selbst willen gewählt²¹, da sonst das Streben nach dem Prinzip nur mehr einem praktischen Zweck untergeordnet wäre und also nicht selbst theoretisch, sondern stattdessen doch wieder praktisch wäre. Die auf dieser Ebene zunächst ersichtlich wirkende Entgegensetzung von θεωρία und Praxis wird sich sogleich aufklären. Den wissenschaftlichen Vorrang dieses Unternehmens räumt Aristoteles aufgrund des Zieles und der Methode allein der Theologie ein.²² Die eigentliche Kerneinsicht des aristotelischen Konzeptes ist nun aber, dass die θεωρία zugleich eine Form der Praxis ist²³, weil sie als bestes ἔργον des Menschen begreifbar ist. Dies nun deshalb, weil die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) das eigentliche Ziel (τέλος) des Menschen ist. Die εὐδαιμονία ist damit selbst Zweck, niemals aber Mittel für etwas anderes.²⁴ Dieses äußerste und eigentliche Ziel des Menschen wird aber als in der Muße (i.S.v. σχολή) liegend erkannt: „Die Muße scheint Lust, wahres Glück und seliges Leben in sich selbst zu tragen.“²⁵ Und: „Die Glückseligkeit scheint in der Muße zu bestehen.“²⁶

Nicht die äußere Praxis, schon gar nicht die Arbeit oder die Politik vermag nun diese σχολή zu gewähren. Die ihr allein angemessene Tätigkeit ist die θεωρία.

[W]enn die Tätigkeit der Vernunft, die denkende, ebensowohl an Ernst und Würde hervorragt, als sie keinen anderen Zweck hat, als sich selbst, auch eine eigentümliche Lust und Seligkeit in sich schließt, die die Tätigkeit steigert, so sieht man klar, dass in dieser Tätigkeit, soweit es menschenmöglich ist, sich die Genügsamkeit, die Muße, die Freiheit von Ermüdung und alles, was man sonst dem Glückseligen beilegt, finden muss. *Und somit wäre dies die vollendete Glückseligkeit des Menschen* [...].²⁷

²⁰ Hans Günter Zekl, *Topos. Die aristotelische Lehre vom Raum. Eine Interpretation von „Physik“, D 1–5* (Paradeigmata 10), Hamburg 1990, 270. Es ist diese scheinbare Bedeutungslosigkeit als Folge von Verzicht auf Veränderung, die der θεωρία in der Geschichte so heftige Angriffe eingebracht hat.

²¹ Vgl. Aristoteles *Metaphysik* I 2, 982a 4 ff.

²² Vgl. Aristoteles *Metaphysik* VI 1.

²³ Vgl. Mesch, „theōrein/theōria“, 437; Jürgasch, *Theoria versus Praxis*, 189–194.

²⁴ Vgl. Aristoteles *EN* I 5 1097a 33 ff.

²⁵ Aristoteles *Politik* VIII 3 1338a 1 f.: „τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως.“

²⁶ Aristoteles *EN* X 7 1177b 4: „δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι.“

²⁷ Aristoteles *EN* X 7 1177b 19–28: „[...] ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ οὔσα, καὶ παρ’ αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναυξεῖ τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὐτάρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπων, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὲ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου [...].“

Die Glückseligkeit wird so als Ergebnis der θεωρία verstanden, welche selbst als Tätigkeit (ἐνέργεια) und also als eine Form der Praxis, besser: als die *höchste* Form der menschenmöglichen Praxis begriffen wird. In der εὐδαιμονία findet endlich alles sonst nur zweckhafte Tun und also alles Zielstreben des Menschen seine finale Antwort. Dass sie schlechthiniges Ziel (τέλος τελειότατον)²⁸ ist, gründet darin, dass sie als autark²⁹ und über individuelle Partikularziele erhaben begriffen wird. Der Geist (νοῦς) ist die sie zu erreichen vermögende Instanz im Menschen, da er in der θεωρία den gleichsam göttlichen Teil des Menschen hervortreten lässt. „Ist nun der Geist im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muss auch ein Leben nach dem Geistigen im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein.“³⁰

Die Bestimmung des „Göttlichen“ aber kann niemals den beiden anderen Lebensführungen – βίος ἀπολαυστικός (Streben nach Genuss) oder βίος πρακτικός (politisches/praktisches Leben)³¹ – in der Weise eignen, wie sie dem βίος θεωρητικός zuzukommen vermag.

Nach Aristoteles erfüllt das Leben der theôria die Kriterien des Glücks, etwa die Autarkie, in höchstem Maß, weil die theôria, anders als das politische Leben, weder äußerer Güter bedarf noch der Mitbürger und Freunde, gegen die man gerecht, freigebig usf. handelt (EN X 7, 1177a29–32). Außerdem ist die theôria der Bedrohung durch widrige Umstände enthoben. Und als eine Praxis, die um ihrer selbst willen vollzogen wird (Met. I 2, 982b24–28), trägt sie ihre Rechtfertigung in sich.³²

Es ist kritisch angemerkt worden – und ein Blick in die Maslow'sche Bedürfnishierarchie scheint dies gleichwohl zu unterstreichen –, dass „die Freiheit der theôria [...] erst aufgrund eines hohen wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungsstandes möglich“³³ und also als elitäres Phänomen („Aristokratie des Geistes“³⁴) zu werten sei. Das Führen eines solchen Lebens sei nur für wenige Menschen überhaupt – qua Fähigkeit und Möglichkeit – erreichbar und erweise sich, obgleich die θεωρία auf ihre Weise unsterblich mache³⁵, auch für diese we-

²⁸ Vgl. Aristoteles EN I 5 1097a 30.

²⁹ Vgl. Aristoteles EN I 5 1097b 6.

³⁰ Aristoteles EN X 7 1177b 30 f.: „εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.“ Die „Göttlichkeit“ kann hier nicht näher diskutiert werden; vgl. Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, 136–147. Dort eine Verhältnisbestimmung von menschlicher und göttlicher θεωρία.

³¹ Gerade die Absage an den βίος πρακτικός als Ermöglichung vollkommener εὐδαιμονία scheint erklärungsbedürftig. Die bloße Praxis ist zum einen eine Beschäftigung mit dem Ephemeren, sie sieht auf das, das immer auch anders sein könne. Darüber hinaus ist der Mensch aber auch nur dort „am meisten Mensch“, wo er das Überschreiten der ephemeren Erscheinungen qua Logosnatur vollzieht. Vgl. dazu auch Otfried Höffe, *Aristoteles*, 3. Aufl., München 2006, 234–238 (Höffe, *Aristoteles*); Aristoteles EN X 7 1178a 7.

³² Höffe, *Aristoteles*, 235.

³³ Höffe, *Aristoteles*, 236.

³⁴ Höffe, *Aristoteles*, 235.

³⁵ Vgl. Aristoteles EN X 7 1177b 33.

nigen als nur in einem einzelnen Augenblick der Vollkommenheit möglich.³⁶ Die *θεωρία* wird gewissermaßen als Verwirklichung des göttlichen Teils in uns begriffen, über welchen wir als sterbliche und bedingte Menschen nie ganz verfügen. Die Frage nach dem Verständnis der *θεωρία* als Praxis legt zuletzt die Schwierigkeit eines gleichsam doppelten Praxis-Begriffs offen, auf dem sie aufruht.³⁷ Im Sinne von Tätigsein und Verwirklichung (*ἐνέργεια*) sind *θεωρία* und Praxis allerdings zusammengehörig. Die *θεωρία* kann von Aristoteles auch explizit als Praxis begriffen werden³⁸, da beiden eine strukturelle Verwandtschaft eignet, die in der inneren Bewegung gründet.³⁹ Doch sind *θεωρία* und Praxis nicht einfach strukturell verwandt und ist *θεωρία* nicht einfach nur eine beliebige Form der Praxis. Sie ist, wie wir sahen, für Aristoteles deren höchste Form, da sie alle Bestimmungen des Tätigseins in menschenmöglicher Vollkommenheit erfüllt und den Menschen gleichsam über sich erhebt, wodurch dieser zuletzt fast nicht mehr „nur“ ein Mensch, sondern geradezu göttlich ist.⁴⁰

3. Plotins Konzept der *θεωρία*

Plotin scheint nunmehr die eben skizzierte Vorlage des Aristoteles nicht nur zu übernehmen, sondern sie gleichsam im Gefüge des eigenen Konzeptes organisch fortzuschreiben. Die *θεωρία* erhält dadurch ganz wesentliche neue Begriffsaspekte. Die konsistente Verwendung der Terminologie, wie sie uns von Aristoteles her vertraut ist, scheint dabei nicht so sehr im Mittelpunkt zu stehen. Das mag auch der Entstehung und dem Genre der Abhandlungen geschuldet sein, welche als Gelegenheitsschriften anlassbezogene Einzelfragen behandeln, nicht jedoch als eine monolithisch-kompensarische Ausformulierung eines durchkonzeptionalisierten Gesamtwerks fehlgedeutet werden dürfen. Daher finden sich in den Schriften Plotins auch eine Reihe von Termini zur Formulierung des *θεωρία*-Gedankens.⁴¹ Die Schwierigkeiten im Verständnis einiger plotinischer *Enneaden* übertragen sich auch auf die *θεωρία*: Was *en détail* mit diesem dunklen Begriff bei Plotin bezeichnet ist, erschließt sich vollständig erst bei genauer und systemischer Lektüre, da der Begriff doch als „the very heart of the Plotinian

³⁶ Vgl. Aristoteles *Metaphysik* XII 7 1072b 14 ff. Vgl. dazu Höffe, *Aristoteles*, 236.

³⁷ Vgl. bspw. Ralf Elm, „praxis“, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 487–491, 488.

³⁸ Vgl. Aristoteles *EN* X 6 f. sowie Aristoteles *Politik* VII 3.

³⁹ Vgl. dazu Rese, *Praxis und Logos bei Aristoteles*, besonders 46–48.

⁴⁰ Vgl. Aristoteles *Metaphysik* I 2 983a.

⁴¹ Dies lässt sich exemplarisch u. a. an Plotin *Enneade* VI 9 illustrieren, wo etwa *θέαμα*, *θέα* und eine ganze Reihe anderer (vor allem auch optischer) Vokabeln Verwendung finden. Eine noch immer nützliche Hilfe in der terminologischen und begrifflichen Arbeit an den *Enneaden* ist Sleeman, John H./Pollet, Gilbert (Hg.), *Lexicon Plotinianum* (Ancient and medieval philosophy 1,2), Leiden/Leuven 1980.

philosophy⁴² zu verstehen ist: „Indeed, the cardinal point, the key to the structure of the procession of Plotinian metaphysics, was contemplation or *theoria*.“⁴³ An dieser Stelle kann allerdings nur eine schlaglichtartige Auseinandersetzung mit einigen Aspekten des Begriffs im Werk Plotins erfolgen. Viele haben sich an einer Interpretation der *θεωρία* bereits versucht – mit unterschiedlichem Erfolg.⁴⁴ Auch wir möchten im Folgenden einen Versuch unternehmen und beziehen uns dazu vor allem auf die so wesentliche Enneade III 8⁴⁵, welche nach dem Urteil des Porphyrios von Plotin „auf der vollen Höhe der Geisteskraft“⁴⁶ verfasst und von Porphyrios sodann unter anderem mit dem Titel „Περὶ θεωρίας“⁴⁷ ver-

⁴² Algis Uždavinys (Hg.), *The Heart of Plotinus. The Essential Enneads*, Bloomington 2009, 118.

⁴³ Maria Luisa Gatti, „Plotinus. The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism“, in: Lloyd P. Gerson (Hg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge/New York/Melbourne 1996, 10–37, 32. Dort heißt es weiter: „To be more precise, one must emphasize that not only was it one of the three moments of the procession, but that the three moments of the procession were actually three moments of contemplation. Consequently, one can say that in the *Enneads* everything for Plotinus was contemplation and derived from contemplation.“ Diese Aussage wird sich im Folgenden erhellen.

⁴⁴ Hier kann nur eine kleine Auswahl relevanter Studien genannt werden: Arthur Richter, *Die Ethik des Plotin*, Halle 1867 (Neudruck, Aalen 1968), 47–53; Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907 (Neudruck, Aalen 1964), 269–290; Karl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, Halle 1854 (Neudruck: Aalen, 1978), 157–165 (Kirchner, *Philosophie des Plotin*); Christoph Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 34), Berlin/New York 1975, 57–60; A. Hilary Armstrong, „Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of NOÏΣ“, in: Arthur H. Armstrong (Hg.), *Plotinian and Christian Studies* (Variorum collected studies series 102), London 1979, 67–74; Becker, *Plotin*; Götz Redlow, *Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966 – dies ist allerdings eine in jeder Hinsicht unwürdige und deutlich ideologisch verzerrende Fehlinterpretation – nicht nur des plotinischen Ansatzes, wenn gleich ihm auch noch in neuerer Zeit einige Autoren „many significant insights“ (William McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Albany 1999, 263) zusprechen; Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, 2. Aufl., Leipzig 2006; Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004 (Halfwassen, *Plotin*); René Arnou, *ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Rome 1972; Dominic J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford/New York 1993, 72–76 et passim; Alessandro Linguiti, „Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life“, in: Thomas Bénatouïl/Mauro Bonazzi (Hg.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle. Proceedings of a Conference held in May 2009 in Gargnano, Italy* (Philosophia antiqua 131), Leiden 2012, 183–197; Margaret R. Miles, *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome*, Oxford/Malden 1999, 130–161, genauer 145–148.

⁴⁵ Vgl. zu dieser Enneade den Kommentar in Paul Kalligas, *The Enneads of Plotinus. A Commentary*, Bd. 1, übers. v. Elizabeth Key Fowden/Nicolas Pilavachi, Princeton/Oxford 2014, 620–646 (Kalligas, *The Enneads of Plotinus*), der im Folgenden zu beachten ist. Im Übrigen sieht Kalligas – und mit ihm die Mehrzahl der Autoren – Plotin konzeptionell vor allem in der Tradition von Platon, Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 621 f.

⁴⁶ Porphyrios *Vita Plotini* 6,32. Übersetzung nach Richard Harder.

⁴⁷ An anderer Stelle dann „Über die Natur, die Theorie und das Eine“.

sehen wurde. Doch was fällt zunächst ins Auge, betrachtet man den Text etwa vor dem Hintergrund der aristotelischen Ausführungen? Ein erster deutlicher Unterschied ist, dass Plotin nicht länger nur vom Menschen (oder Göttlichen) spricht, wenn er die θεωρία beschreibt. Im Gegenteil: Bei ihm gerät sie zum universalen Grundzug von jeglichem Seienden: „πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι“ – „alles strebt nach Theoria“. Und später: „Schau produziert Schau. Es hat weder die Schau noch das Geschaute eine Begrenzung, und aus diesem Grund (bzw. auch aus diesem Grund) ist es überall.“⁴⁸ Während aber, so Plotin, „bei den einen die θεωρία, d. h. das Erreichen des Ziels“ wahrer von statten geht, ist es bei anderen nur eben „eine Imitation, ein Abbild davon“⁴⁹. Die θεωρία vollzieht sich demgemäß auf je unterschiedliche Weise, abhängig von dem Vermögen des jeweils nach ihr Strebenden. Doch folgt ein jedes seiner natürlichen Weise, gerät es auch an das ihm mögliche Ziel – nur der ihm je eigene Grad an θεωρία kann so verwirklicht werden.

Die Auffassung, wonach alles nach θεωρία strebe, wird auch als *Pankontemplationismus* bezeichnet⁵⁰; sie begegnet uns sogleich zu Beginn der *Enneade*. Insofern die θεωρία nun als Grundzug von allem erkannt wird, betrifft sie gleichwohl neben Göttern und Menschen auch alles in der vielheitlichen Welt Erscheinende und Seiende. Explizit erwähnt Plotin die ohne Bewusstsein seienden Teile der Wirklichkeit und „nicht nur die vernünftigen Lebewesen, sondern auch die irrationalen, die Natur, die sich in den Pflanzen befindet, und die Erde, die diese erzeugt“⁵¹. Als Natur gilt für Plotin hier der beseelte Teil der Körperwelt⁵²; in ihr treten die Ideen durch die Verbindung mit der Materie in die Erscheinung.⁵³ Die Seele, welche auch der spätantiken Vorstellung gemäß das Prinzip der Bewegung bzw. Selbstbewegung ist, muss notwendig vorausgesetzt werden, wenn hier irgendeine Art von Bewegung ausgesagt werden soll. Die Vorstellung jedenfalls, wonach also etwas anscheinend ohne Bewusstsein und Geist Seiendes dennoch eine Bewegung, die auf ein Ziel hin ausgehe, in sich habe, musste schon damals in ihrer Merkwürdigkeit aufgefallen sein. Das sieht auch Plotin selbst, wenn er

⁴⁸ Plotin *Enneade* III 8,5,29–31: „καὶ θεωρία τὴν θεωρίαν ποιεῖ. Καὶ γὰρ οὐκ ἔχει πέρας ἡ θεωρία οὐδὲ τὸ θεώρημα. Διὰ τοῦτο δέ: [ἢ καὶ διὰ τοῦτο] πανταχοῦ.“ Die Übersetzung folgt hier und im Weiteren Christian Tornau, *Plotin. Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2011, und weicht nur vereinzelt davon ab.

⁴⁹ Plotin *Enneade* III 8,1.

⁵⁰ Vgl. dazu Werner Jaeger, „Seinsgewißheit und ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ. Die Griechen und das philosophische Lebensideal“, in: Richard Wisser (Hg.), *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*, Tübingen 1960, 1–19. Weiteres Gert König, „Theorie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Bd. 10, Darmstadt 1998, 1128–1154.

⁵¹ Plotin *Enneade* III 8,1.

⁵² Fritz-Peter Hager, „Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin“, in: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 33 (1973), 85–111, 92 (Hager, „Metaphysik und Menschenbild“).

⁵³ Vgl. Kirchner, *Philosophie des Plotin*, 80.

die Merkwürdigkeit direkt in einer Frage aufgreift: „Wie kann es sein, dass die Natur, die, wie manche sagen, ohne bewusste Vorstellung und ohne rationales Denken ist, trotzdem in sich ein Schauen hat und das, was sie erschafft, wegen des Schauens erschafft, dass sie nicht hat?“⁵⁴

Wenngleich auch alles also nach θεωρία strebe, so können wir uns zunächst doch an den Menschen halten, um trotz der hier erreichten Abstraktionsebene ein erstes Verständnis zu erlangen.

Schließlich machen auch Menschen es so, wenn sie zum Schauen zu schwach sind: Sie suchen sich das Handeln als einen Schatten der Schau und des rationalen Denken aus. Weil ihnen nämlich aufgrund einer Schwäche ihrer Seele das Schauen nicht ausreichend zur Verfügung steht, sind sie nicht in der Lage, den Gegenstand der Schau hinreichend zu erfassen, und werden aus diesem Grund nicht von ihm erfüllt; da sie aber trotzdem danach streben ihn zu erblicken, werden sie zum praktischen Handeln getrieben, um so zu erblicken, was sie mit ihrem Geist nicht sehen konnten.⁵⁵

Diese Stelle ist auch erhellend in Hinsicht auf die Verhältnisbestimmung von πράξις und θεωρία. Es wird hier ausgesagt, dass die äußere πράξις nur eben ein Schatten (σκιὰ) der θεωρία und des λόγος sei. Sie entspringt einem Ungenügen (ἀσθένεια) der Seele, welche zwar auf die θεωρία hin strebt, doch dieser nicht gewachsen ist, da sie den Gegenstand der Schau nicht hinreichend zu ergreifen vermag. Die Diskrepanz zwischen dem Streben nach der θεωρία und dem Vermögen zur Aneignung des ihr eigentümlichen Gegenstandes lenkt das Streben des in seiner Seele Schwachen also in das Außen der πράξις. In dieser vermag er zu wirken und zu schaffen, was er im intelligiblen Innen der θεωρία durch den νοῦς nicht vermochte. Hier manifestiert sich bereits eine Hierarchie der beiden Lebensformen – βίος πρακτικός und βίος θεωρητικός.

Doch ist der Mensch nicht eben nur Beispiel der Veranschaulichung und tritt ansonsten hinter die kosmische Ganzheit zurück. Stattdessen *ist* er in sich in einer bestimmten Weise diese Ganzheit selbst und das Konzept des Plotin mindert den Menschen keineswegs in seiner Bedeutung – im Gegenteil.⁵⁶ Es ist nur

⁵⁴ Plotin *Enneade* III 8,1,22–24: „πῶς ἢ φύσις, ἦν ἀφάνταστόν φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει καὶ ἄ ποιεῖ διὰ θεωρίαν ποιεῖ, ἣν οὐκ ἔχει [...]“

⁵⁵ Plotin *Enneade* III 8,4,31–36: „ἐπεὶ καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν, σκιὰν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πράξιν ποιοῦνται. Ὅτι γὰρ μὴ ἰκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας ὑπ’ ἀσθενείας ψυχῆς, λαβεῖν οὐ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἰκανῶς καὶ διὰ τοῦτο οὐ πληροῦμενοι, ἐφιτέμνοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πράξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν, ὃ μὴ νῶ ἐδύναντο.“ Gerade dieses Beispiel macht die terminologische Varianz in der Beschreibung von Schau deutlich. Auch zu Beginn von Plotin *Enneade* III 8 heißt es unter Verwendung der eher äußerlich-optischen Vokabel: „εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν“.

⁵⁶ Vgl. Matthias Perkams, „Der Kosmos im Menschen. Plotins Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ nach den Enneaden I 1 und VI 7“, in: Ludger Jansen/Christoph Jedan (Hg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike* (Topics in ancient philosophy. Themen der antiken Philosophie 5), Frankfurt u. a. 2010, 341–361 (Perkams, „Der Kosmos im Menschen“).

eben zu fragen, was denn – nach Plotin – der Mensch *eigentlich* (d. h. „der wahre Mensch“) sei. Perkams kommt in seiner Untersuchung zu der angemessenen Feststellung, dass Plotin in seinem Verständnis des Menschen ein „komplexes Verschränkungsverhältnis verschiedener Arten des Mensch- und des Seele-Seins“⁵⁷ formuliere. Er schließt nach seiner Analyse von *Enneade* I 1 sodann mit der Feststellung:

Zum einen ist die Seele eine transzendente, unsterbliche, nicht leidensfähige und ganz unkörperliche Entität, die stets mit dem Geist verbunden ist und von ihrem Liebesstreben bis zu einer mystischen Union mit dem Einen bzw. Guten emporgeführt werden kann; zum anderen ist sie durch ihre Wirkungen ein Lebensprinzip des Körpers und als solches Teil eines insgesamt leidensfähigen Lebewesen. Anders gesagt, ist die Seele der gesamte Kosmos, bzw. der gesamte Kosmos ist in der Seele.⁵⁸

Hieraus wiederum ergibt sich ein spannungsreiches Menschenbild, insofern der Mensch im Sinne der Seele zwischen der materiellen und intelligiblen Welt steht und sich aus dieser Mitte heraus dem Oberen oder dem Unteren zuwenden kann. Diese Zuwendung nun entscheidet über den Grad der Verwirklichung der menschenmöglichen *θεωρία*. In der Wendung auf das intelligible Prinzip, zur je größeren Einheit hin verwirklicht der Mensch die *θεωρία*, in Hinwendung zur materiellen und innerweltlichen, erscheinenden Vielheit hingegen zeigt sich die Seelenschwäche des Menschen, indem diese letzte Hinwendung als *ποιεῖν* und äußere *πράξις* als Surrogat des Mangels an *θεωρία* begriffen wird.

Um den Weg der Darstellung in *Enneade* III 8 im Folgenden besser nachvollziehen und verstehen zu können, hilft es, bereits zu Beginn vor Augen zu haben, woraufhin alles Streben der *θεωρία* für Plotin zielt. Dieses *Woraufhin* aber ist: das Gute. Bereits die Ordnung von III 8 zeigt, dass *τὸ ἀγαθόν* der Zielpunkt von allem ist. Jenes stellt nicht nur inhaltlich den Schlusspunkt dar, zu dem hin der Gedankenweg führen wird, *τὸ ἀγαθόν* ist darüber hinaus tatsächlich auch gleichsam das letzte Wort der gesamten *Enneade*. Porphyrios stellt es auch – seiner anabatischen Anordnung folgend – an den Schluss *aller* *Enneaden*.⁵⁹ Mithin ist III 8 also auch ein Abbild der gesamten *Enneaden*ordnung im Kleinen. Der Aufbau und Fortgang von III 8 ist so insgesamt selbst ein strukturelles Abbild der inhaltlichen Beschreibung – Form und Inhalt entsprechen in ihr einander in auffälliger Deutlichkeit.

Plotin stellte also fest, dass alles in seiner je eigenen Weise nach der *θεωρία* strebe. Die Betonung des *Strebens* nach *θεωρία* allerdings eröffnet die Einsicht, dass nicht auch alles dieses Ziel erreicht. Die genannte Bedingung für das Erreichen der je eigenen Form der *θεωρία* lautet: „solange es in seinem naturge-

⁵⁷ Perkams, „Der Kosmos im Menschen“, 357.

⁵⁸ Perkams, „Der Kosmos im Menschen“, 358.

⁵⁹ Vgl. Plotin *Enneade* VI 9, die von Porphyrios auch überschrieben wurde mit „Περὶ τὰγαθὸν ἢ τοῦ ἐνόου“.

mäßen Zustand ist“⁶⁰. Wie aber beschreibt er nun dieses Streben der θεωρία? Wir wollen den Denkweg schematisch in der von ihm vorgegebenen Folge weiter nachgehen und beginnen daher zunächst mit der am wenigsten wahren, mimetischen Weise der θεωρία. Es ist übrigens kein Zufall, dass die Enneade mit dem Begriff „spielerisch“ (παίζοντες) eröffnet wird. Das Spiel ist nämlich gerade die μίμησις des Wahren.⁶¹ Dies ist damit die adäquate Weise der Beschreibung jener untersten Stufe der mimetischen Form der θεωρία, welche den Ausgangspunkt der *Enneade* bildet. So beginnt also Plotin mit der zunächst am weitesten von der wahren Verwirklichung entfernten Weise der θεωρία und führt „von unten“ beginnend die θεωρία zurück zum Ursprung von allem, wie eben auch alles θεωρία-Treibende zurück zu seinem Ursprung strebt. Doch ist noch ein weiterer Aspekt mit dieser Entgegensetzung von Spiel und Ernst verbunden, nämlich die Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit: Plotin bemerkt, dass alle Handlung, die einer Notwendigkeit folgt, umso mehr das in ihr ursprüngliche Moment der θεωρία auf das Außen hin umleitet, während das freie Handeln sich gerade durch ein je größeres Innen der θεωρία auszeichnet.⁶² Es lässt sich hier auch an die aristotelische Entgegensetzung von unfreien Sklaven, die unter Zwang für die äußeren Notwendigkeiten der Polis sorgen, und freien Bürgern, die sich durch die grundsätzlich freie Betätigung des Geistes und im höchsten Sinne wohl der Philosophie auszeichnen, denken. Plotin betont nunmehr auch hierin also die θεωρία, welche er zum eigentlichen, inneren Ziel selbst der äußersten Betätigungen erklärt. Er erweitert die aristotelische Konzeption hier bereits erheblich, indem er die θεωρία zum Überziel allen Handelns und Schaffens, aller Bewegung etc. erklärt und sie sogleich in diesen äußeren Verwirklichungen in abgeschwächter Form wirken sieht. Diesem Gedanken ist nun also in der logischen Reihe zu folgen.

Die am wenigsten wahre, unterste Form der θεωρία, von der die plotinische Darstellung ihren Ausgang nimmt, ordnet er nunmehr der Natur (φύσις) zu – der Erde, den Bäumen und den Pflanzen.⁶³ Die erscheinende Natur bringt, für jeden offensichtlich, immerzu neue Dinge hervor. Sie zeichnet sich durch das stete Schaffen (ποιεῖν) neuer Dinge aus und genau hierin liegt für Plotin auch der ihr eigentümliche Ausdruck der θεωρία. Sie nutzt dazu die Materie (ὕλη) um aus dieser die Gestalt zu formen. Die Materie ist daher das von einem ihr Äußeren Bewegt-Werdende. Der wesentliche Punkt, welcher von Plotin hier nachdrück-

⁶⁰ Plotin *Enneade* III 8,1,5.

⁶¹ Vgl. Platon *Politeia* 602 b–c.

⁶² Vgl. Plotin *Enneade* III 8,1,13–18: „Καὶ κινδυνεύει, εἴτε τις παῖς εἴτε ἀνὴρ παίζει ἢ σπουδάζει, θεωρίας ἔνεκεν ὁ μὲν παίζειν, ὁ δὲ σπουδάζειν, καὶ πράξις πᾶσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχειν, ἢ μὲν ἀναγκαῖα καὶ ἐπιπλέον, τὴν θεωρίαν ἔλκουσα πρὸς τὸ ἔξω, ἢ δὲ ἐκούσιος λεγομένη ἐπ’ ἔλαττον μὲν, ὅμως δὲ καὶ αὐτὴ ἐφέσει θεωρίας γινομένη.“

⁶³ Plotin *Enneade* III 8,1,18–21: „νῦν δὲ λέγωμεν περὶ τε γῆς αὐτῆς καὶ δένδρων καὶ ὄλων φυτῶν τίς αὐτῶν ἡ θεωρία, καὶ πῶς τὰ παρ’ αὐτῆς ποιούμενα καὶ γεννώμενα ἐπὶ τὴν τῆς θεωρίας ἀνάξομεν ἐνέργειαν.“

lich betont wird, ist der Umstand, dass in diesem Schaffen etwas im Schaffenden kontinuierlich erhalten und stetig gleich bleibt. Dieses Stete aber ist die Wirkkraft (δύναμις) selbst (III 8,2). Damit haben wir eine nächste Dichotomie zwischen der sich wandelnden ὄλη und der stets gleichbleibenden δύναμις. Doch inwiefern ist dieses Schaffen der Natur bereits als eine erste Weise der θεωρία zu werten? Diese Schwierigkeit löst sich mit der direkten Antwort kaum:

Wenn sie [die Natur] schafft, indem sie bleibt, das heißt indem sie in sich selbst bleibt, und wenn sie rationale Struktur [λόγος] ist, dann kann das nur bedeuten, dass sie selber Schau ist. Denn eine praktische Handlung kann zwar entsprechend einer rationalen Struktur erfolgen (wobei die Handlung natürlich von der rationalen Struktur verschieden ist), aber eine rationale Struktur – auch die, die mit einer Handlung zusammen ist und sie beaufsichtigt – kann keine Handlung sein. Wenn die Natur also nicht Handlung, sondern rationale Struktur ist, dann muss sie Schau sein. Bei jeder rationalen Struktur stammt ihre unterste Form aus der Schau und ist Schau, insofern sie Gegenstand des Schauens ist.⁶⁴

Die *Natur* wird als λόγος – übersetzt mit rationaler Struktur – eruiert, da sie keine πράξις sei. Weil sie nun wiederum keine πράξις ist, ist sie wieder als θεωρία entlarvt, weil sie als Schaffende *in sich selbst verharrt*. Dieser erste Aspekt des In-sich-Verharrens ist ein wesentliches Kriterium, welches Plotin für jegliche Bestimmung der θεωρία betont. Wir sind hier sogleich an das aristotelische Kriterium der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) erinnert, welches die ἐνέργεια in der σχολή und zuerst die göttliche Tätigkeit charakterisierte. Dass der Begriff hier nicht vorkommt, ist allerdings nicht verwunderlich. Denn wie an dieser Stelle die θεωρία der Natur ist diese Form der Selbstgenügsamkeit eben nicht umfassend und vollkommen – im Gegenteil: Das In-sich-Verharren ist eigentlich gerade keine Selbstgenügsamkeit, sondern nur eben eine triviale Form der Identität, da die schaffende Natur in ihrem Schaffen ja auch gerade nicht in sich verharrt, sondern eben etwas schafft und in die Welt der erscheinenden Vielheit tritt. Das ποιεῖν selbst ist so gesehen gerade Ausdruck eines Mangels an αὐτάρκεια. In der Logik des Fortgangs der *Enneade* dürfte man αὐτάρκεια allein in den Formulierungen zum νοῦς erwarten, wie etwa auch in VI 9,6,16.⁶⁵ Nach Plotin ist es gerade das Eigentümliche jeder Vielheit, dass sie bedürftig und also nicht selbstgenügsam ist.⁶⁶ In der Summe finden wir auf dieser grundlegenden Ebene der

⁶⁴ Plotin *Enneade* III 8,3,2–7: „Ἡ, εἰ μένων ποιεῖ καὶ ἐν αὐτῷ μένων καὶ ἐστὶ λόγος, εἴη ἂν αὐτὸς θεωρία. Ἡ μὲν γὰρ πράξις γένοιτ' ἂν κατὰ λόγον ἑτέρα οὐσα δηλονότι τοῦ λόγου· ὁ μὲντοι λόγος καὶ αὐτὸς ὁ συνῶν τῇ πράξει καὶ ἐπιστατῶν οὐκ ἂν εἴη πράξις. Εἰ οὖν μὴ πράξις ἀλλὰ λόγος, θεωρία· καὶ ἐπὶ παντὸς λόγου ὁ μὲν ἔσχατος ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία οὕτως ὡς τεθεωρημένος [...]“

⁶⁵ Die αὐτάρκεια wird selbst beim absoluten Einen dezidiert ausgeschlossen, da dieses – in der Logik der Bestimmungslosigkeit des Ersten Prinzips – *jenseits* derselben ist. Vgl. Plotin *Enneade* V 3,17,10–14.

⁶⁶ Vgl. Plotin *Enneade* VI 9,6,16–26: „Τῷ αὐτάρκει δ' ἂν τις καὶ τὸ ἐν αὐτοῦ ἐνσυμβεβηκότος. Τῷ αὐτάρκει δ' ἂν τις καὶ τὸ ἐν αὐτοῦ ἐνθυμηθείη. Δεῖ μὲν γὰρ ἰκανώτατον

niederen θεωρία in der Natur zunächst eine Entgegensetzung von Praxis und θεωρία, was den traditionskundigen Leser zuerst stutzen lässt, bedenkt man die aristotelische Betonung von θεωρία als bester Form der Praxis. Diese Entgegensetzung wird später noch einmal aufzugreifen sein. Übrigens ließe sich gerade der Satz „Bei jeder rationalen Struktur stammt ihre unterste Form aus der Schau und ist Schau in dem Sinne, dass sie Gegenstand des Schauens ist“ auch so verstehen, dass die äußere Erscheinung, die Äußerlichkeit hier als Beleg der niederen θεωρία angenommen wird: weil etwas als Gegenstand der Schau (im Sinne von: des Sehens) wahrnehmbar ist, lässt es sich als triviales Ergebnis der θεωρία ausmachen. Doch ist dies hier nicht angedacht. Plotin betont vielmehr die Natur selbst als Produkt einer θεωρία. Hier begegnet uns der plotinische Ansatz zur Lösung der wohl größten Schwierigkeit in der Lehre von der Entstehung der vielheitlichen Welt. Diese Frage, die vielfach als Schwachpunkt neuplatonischer Konzepte ausgemacht wurde und die gemeinhin mit dem Verweis auf die sogenannte Emanationslehre zu klären versucht wird, klingt hier nicht direkt, wohl aber leise an. Die hier gegebene Erklärung basiert auf einer Doppelstruktur. Es heißt also, die Natur selbst sei ein Produkt einer Schau und gehe mit dieser einher. Dabei ist zu beachten, dass sie keineswegs als Ziel dieser θεωρία ausgesagt wird. Sie ist vielmehr ein Nebenprodukt, das beiläufig im Ereignis des Schauens eines Höheren entsteht. Diese Doppelstruktur – die θεωρία zielt auf das Höhere, bringt sodann das Niedere hervor – zeigt sich auf allen Ebenen, die im Folgenden beschrieben werden. Wesentlich ist sie vor allem als Grund des Hervortritts der Seele als Nebenprodukt der Schau des Geistes.⁶⁷ Wie genau dieses mittelbar der θεωρία folgende Entstehen der je vielheitlicheren Wirklichkeit vor sich geht, wird von Plotin nicht viel mehr ausgeführt, doch zeigt sich, dass, da ja die Schau ein Streben nach dem höheren Grade *an* und einer größeren Nähe *zur* vollkommenen Einheit ist, dieses Streben nach Einheit zugleich die Wirkung in die Vielheit hinein bedingt. Dieses wiederum paradox anmutende Geschehen wird nachvollziehbarer, wenn wir uns später dem νοῦς zuwenden. Die Natur wiederum hat kein „rationales Denken“, weil sie zwar „eine bestimmte Art Leben“, „rationale Struktur“ und „produktive Wirkkraft“ besitzt, nicht aber ein bewusstseinsmäßiges Selbstverhältnis.⁶⁸ Ihre Art des Selbstverhältnisses oder der „Selbstwahr-

<ὄν> ἀπάντων καὶ αὐταρκέστατον, καὶ ἀνευδεέστατον εἶναι· πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἐν ἐνδεές— μὴ ἐν ἐκ πολλῶν γινόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἢ οὐσία ἐν εἶναι. Τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ· αὐτὸ γὰρ ἐστὶ. Καὶ μὴν πολλὰ ὄν τοσοῦτων δεῖται, ὅσα ἔστι, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ μετὰ τῶν ἄλλων ὄν καὶ οὐκ ἐφ’ ἑαυτοῦ, ἐνδεές τῶν ἄλλων ὑπάρχον, καὶ καθ’ ἐν καὶ κατὰ τὸ ὅλον τὸ τοιοῦτον ἐνδεές παρέχεται. Εἴπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἐν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὄν μόνον, οἷον μῆτε πρὸς αὐτὸ μῆτε πρὸς ἄλλο ἐνδεές εἶναι.“

⁶⁷ Vgl. Hager, „Metaphysik und Menschenbild“, 91 f.

⁶⁸ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,3,11–15: „ἔστι μὲν γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας καὶ θεωρήσαντός τινος. Πῶς δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν; Τὴν μὲν δὴ ἐκ λόγου οὐκ ἔχει· λέγω δ’ ἐκ λόγου τὸ σκοπεῖσθαι περὶ τῶν ἐν αὐτῇ. Διὰ τί οὖν ζῶη τις οὐσα καὶ λόγος καὶ δύναμις ποιούσα;“ Der doppelte logos-Begriff ist hier problematisch und erfordert Wachsamkeit.

nehmung⁶⁹ ist vielmehr die *στάσις* oder auch die *συναίσθησις*⁶⁹, wobei Plotin diese Begriffsverwendungen sogleich selbst wieder relativiert, da sie hier nicht im Sinne der sonst gebräuchlichen Weise ausgesagt werden. Die triadische Struktur von Schau (*θεωρία*), Gegenstand der Schau (*θεώρημα*) und rationaler Struktur (*λόγος*), welche Plotin in der Natur bereits eruiert⁷⁰, ist die – gleichwohl geminderte – formale Beschreibung der *θεωρία*, wie wir sie sodann später in ihrer eigentlichen Form im *νοῦς* beschrieben finden werden. Hier jedenfalls begründet diese Struktur die äußerlich bleibende, erscheinende Produktivität der Natur. Diese schaffende Produktivität (*ποίησις*) ist die Tätigkeit, die *πράξις*⁷¹ der Natur, ist also die ihr eigene Weise der *θεωρία*. Ihr eignet die Doppelstruktur, weil sie zwar einerseits in sich bleibt, insofern sie im Akt des Schaffens nicht vergeht, aber gleichzeitig eben immerzu ein Außen schafft⁷² – was sodann als *γένεσις* der erscheinenden Welt wahrnehmbar ist.⁷³ Daher wird die Natur auch einerseits selbst als *λόγος* beschrieben, andererseits gibt sie aber in ihrem Schaffen dem Geschaffenen selbst wieder *λόγος* ein – und erst dadurch ist es. Dieses Schaffen ist nun ganz die Natur der Natur, welches gleichwohl ebenfalls ein Produkt einer bestimmten Art der Schau ist.⁷⁴ Unmissverständlich hält Plotin fest, dass jede Form der *πράξις* und der *ποίησις* grundsätzlich defizitäre Weisen einer mimetischen, ungenügenden *θεωρία* seien:

Wir werden überall die Entdeckung machen, dass produktives Schaffen und praktisches Handeln entweder eine Schwäche der Schau oder deren Begleiterscheinung ist: Schwäche, wenn jemand über das Ergebnis seines Handelns hinaus nichts mehr zum Anschauen hat, Begleiterscheinung, wenn er noch etwas vor diesem, etwas Besseres als das Geschaffene, besitzt, um es anzuschauen. Denn wenn er in der Lage ist, das anzuschauen, was wahr ist, warum hält er sich dann vorzugsweise an etwas, das nur ein Scheinbild des Wahren ist?⁷⁵

Er unterscheidet in der Beschreibung von *πράξις* und *ποίησις* also zwischen einer reinen Schwäche und einer Art Nebenprodukt, je nachdem, ob sich der Versuch der *θεωρία* im jeweiligen Gegenstand erschöpft oder er dieses nur – gleichsam

⁶⁹ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,4,19 f.

⁷⁰ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,3,19 f.

⁷¹ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,3,22.

⁷² Vgl. Plotin *Enneade* III 8,3,20–22: „Ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἥμιν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιήσασης.“

⁷³ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,5,2.

⁷⁴ Vgl. die Antwortrede der Natur in Plotin *Enneade* III 8,4, dort vor allem 7 f. und 11–14: „καὶ γὰρ ἐκεῖνοί εἰσιν ἐκ θεωρίας καὶ ἡ γένεσις ἢ ἐμὴ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων, ἀλλ' ὄντων μειζόνων λόγων καὶ θεωρούντων αὐτοὺς ἐγὼ γεγέννημαι.“

⁷⁵ Plotin *Enneade* III 8,4,39–44: „Πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πράξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα· ἀσθένειαν μὲν, εἰ μηδὲν τις ἔχει μετὰ τὸ πραχθέν, παρακολούθημα δέ, εἰ ἔχει ἄλλο πρὸ τούτου κρείττον τοῦ ποιηθέντος θεωρεῖν. Τίς γὰρ θεωρεῖν τὸ ἀληθινὸν δυνάμενος προηγουμένως ἔρχεται ἐπὶ τὸ εἶδωλον τοῦ ἀληθινοῦ;“

beiläufig – mit hervorbringt. Doch kehren wir zunächst zurück zur plotinischen Erörterung der θεωρία in der Natur. Mit einigem Witz lässt Plotin die bewusstseinsfreie Natur zur Veranschaulichung selbst zu Wort kommen. Im Vergleich mit der Geometrie wird dabei greifbar, dass hier tatsächlich die Körperlichkeit der vielheitlichen Dinge der erscheinenden Welt als jene Produkte der θεωρία der Natur verstanden wird: „Das Schauende in mir erschafft das Geschaute, so wie man in der Geometrie beim Schauen zeichnet; ich indessen zeichne nicht, sondern schaue nur, und während ich das tue, treten die Linien der Körper in die Existenz, wie wenn sie (von einem Mittelpunkt aus) gefällt würden.“⁷⁶

Die nächste Stufe der plotinischen Beschreibung ist sodann die Seele (ψυχή), welche hier fließend von Plotin ins Spiel gebracht wird. Resümierend bemerkt er, dass die Natur eigentlich schon Seele sei, oder besser: das Erzeugnis einer Seele, die bereits vor ihr da sei und mehr Leben habe.⁷⁷ Die Natur ist also selbst θεώρημα,⁷⁸ wird als Geschautes von der Seele hervorgebracht⁷⁹ und die von ihr selbst wiederum betriebene θεωρία stellt das untere Ende der Schau dar. Dass sie in sich selbst verharret, ist wohl auch eine Konsequenz dessen. Nach Plotin eignet ihr daher eine Form der ἡσυχία⁸⁰, weil sie auf sich selbst blickt und eine „gewisse Art der Selbstwahrnehmung“ habe, die aber keinesfalls als bewusste Art der reflexiven Wahrnehmung im eigentlichen Sinne verstanden werden dürfe. Nur ist eben auch die ihr eigentümliche Form der θεωρία selbst ein „Auf-sich-selbst-gerichtet-Sein“, eine Selbstbezüglichkeit, in dem sie sogleich das Nächste über ihr erblickt: die Seele, welche wie auch schon die Natur zuvor als λόγος bestimmt wird.⁸¹ Dies nun scheint ein nächster wesentlicher Zug der θεωρία im plotinischen Sinne zu sein: Wenn sie auch immer eine (graduell differente) Selbstbezüglichkeit bezeichnet, ist es doch gerade diese Selbstbezüglichkeit, welche eigentlich eine Bezogenheit auf das je Höhere, d. h. die in der plotinischen Wirklichkeits-hierarchie jeweils darüber verortete Ebene, darstellt. Dieses paradox anmutende Ambivalenzverhältnis hat seinen Grund vor allem in dem Grad der Einheit, der durch das Selbstverhältnis erreicht wird – ein Aspekt, der sich ebenfalls zuletzt in der genauen Analyse des νοῦς aufklären wird. Es gilt übrigens auch für die

⁷⁶ Plotin *Enneade* III 8,4,7–10: „Καὶ τὸ θεωροῦν μου θεώρημα ποιεῖ, ὡσπερ οἱ γεωμέτραι θεωροῦντες γράφουσιν· ἀλλ’ ἐμοῦ μὴ γραφούσης, θεωρούσης δέ, ὑφίστανται αἱ τῶν σωμάτων γραμμαὶ ὡσπερ ἐκπίπτουσαι.“ Der Einschub folgt, um des besseren Verständnisses willen, Tornau.

⁷⁷ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,4,15–18: „Ὡς ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχῆ οὔσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῆ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ’ αὐτῇ πρὸς τὸ κάτω, στάσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, [...]“

⁷⁸ Dazu Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 633. Treffend dort auch die Ablehnung der Argumentation von John N. Deck, *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967, wonach hier angeblich die Rede von der menschlichen Seele sei.

⁷⁹ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,5,1–6.

⁸⁰ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,4,17.

⁸¹ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,6,10.

Natur, wengleich Plotin über diese auch schreibt, „dass sie auf ruhige Art ein Schauen enthält, das *nicht* nach oben und auch nicht noch weiter nach unten“⁸² blicke. Der Ausschluss erklärt sich durch die bereits weiter oben als Schwäche der *θεωρία* entlarvte *ποίησις* der Natur, die sich in sich selbst erschöpft. Hier ist die *ποίησις* also nicht „nur“ ein Nebenprodukt der Schau, sondern erweist sich stattdessen als Schwäche.

Was wird uns also über die *θεωρία* der Seele mitgeteilt? Zunächst einmal dies, dass die *θεωρία* in der Seele mit dem „Lernwilligen“ in ihr, mit dem „zum forschenden Suchen Neigenden“⁸³ zusammengeht. Unschwer lässt sich hier also die Wendung weg vom erscheinenden Außen und hin auf das intelligible Wissen einsehen. So heißt es auch, dass die Seele „oben sei und auch auf das Obere bezogen“⁸⁴ sei. Ein Teil der Seele aber tritt in das Außen und stellt einen minderen Abglanz des Höheren dar. Hier ergibt sich ein Problem, welches darin gründet, dass das Intelligible wesentlich nicht teilbar ist. Wenn Plotin betont, dass das Hervortretende und das Bleibende gerade nicht identisch seien⁸⁵, stellt sich also die Frage nach der Vereinbarkeit beider Positionen. Plotin löst diese Schwierigkeit nicht explizit, doch ergeben sich einige Hinweise für die Lösung aufgrund der Darstellung der Seele. Ein entscheidender Aspekt etwa ist ihre Abkunft aus dem Geist (*νοῦς*), welcher die nächsthöhere Hypostase dieser Konzeption darstellt. Wie diese ist die Seele eine intelligible Form von Vielheit in Einheit, nur ist sie eben eine schwächere Einheit, weil sie sich aus sich herauswendet. Außerdem ist sie eine je stärker auf die Vielheit hin entfaltete Form des Lebens, die selbst alles Lebendige erst belebt. Sie trägt die paradoxe Verbindung von Einheit und Vielheit insofern immer in sich, da sie immer überall ganz ist und niemals nur teilweise, was ihr als intelligible und nicht raum-zeitlich konkretisierte Hypostase zuzusprechen ist. Wir begegnen an dieser Stelle sodann einem weiteren Grundprinzip des plotinischen Denkens: „Was erzeugt wird, muss immer zu derselben Gattung [wie das, was es erzeugt] gehören, aber es muss auch schwächer sein, weil es beim Abstieg verblasst.“⁸⁶ Da nun die Entfaltung der Hypostasen und der zunehmenden Vielheit aus dem Ersten Prinzip eine logische Folge beschreibt⁸⁷, können wir einsehen, dass die Seele zwar stärker ist als die unterste Form der Natur, aber eben auch schwächer als der Geist, der wiederum der „Vater“ der

⁸² Plotin *Enneade* III 8,4,17 f.: „ἡσυχῆ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στάσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν“.

⁸³ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,5,3 f.: „τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικόν“.

⁸⁴ Plotin *Enneade* III 8,5,3: „ἄνω πρὸς τὸ ἄνω“.

⁸⁵ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,5,17: „Οὐκ ἴσον δὲ τὸ προῖον τῷ μείναντι“.

⁸⁶ Plotin *Enneade* III 8,5,24 f.: „ὁμογενὲς γὰρ αἰεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὴν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίνεσθαι.“ Dies ist auch der Grund, warum die Natur – wie oben – auch als eine Form der Seele beschrieben wird.

⁸⁷ Plotin betont die Bedeutung des Einheit-Vielheit-Verhältnisses zum Verständnis seiner Hypostasenlehre und beruft sich dabei übrigens auch auf die Tradition – wie etwa Parmenides. Vgl. dazu Plotin *Enneade* V 1,8.

Seele ist. Diese Schwäche der Seele gegenüber dem Geist besteht in ihrer Gerichtetheit: Sie ist nämlich „stärker nach außen gerichtet, und deswegen schafft sie das, was nach ihr kommt [i. e. die Natur] – Schau schafft Schau“⁸⁸. Die Aufstiegscharakteristik wird hier sogleich auch durch die Bezugnahme auf Platons Wagenlenker-Beispiel⁸⁹ unterstrichen und es lässt sich fragen, ob die Teilhabe an dem Geschauten sich nicht auch auf den Leser bzw. den Schüler übertragen lässt, wenngleich Plotin natürlich – gemäß der platonischen Vorlage – primär die *innere* Seelenstruktur anspricht. Nur ist die in der Seele eruierte Ungleichförmigkeit der θεωρία äquivalent zu der in der erscheinenden (Menschen-)Welt Anzutreffenden. Allgemein dient Plotin die Analyse der Seelenstruktur vor allem dazu, auch hier die ihr zugeordnete Äußerung der θεωρία herauszustellen, und das ist: die πράξις. Es zeichnet sich hier die Hierarchie von ποιησις, πράξις und θεωρία in Natur, Seele und Geist ab. Diese wird von Plotin auch in der konkreten Erscheinung vertreten: Weder der Vorgang der ποιησις, noch der Akt der πράξις sind jeweils als Zweck des Wirkens anzusehen; dass überhaupt etwas geschaffen wird und eine Handlung stattfindet, dient allein der Betrachtung des Ergebnisses – und also der θεωρία.⁹⁰ Während die Natur der Teil der Seele war, der ins Außen trat, schaut nunmehr die jetzt bezeichnete Seele in ihr Innen, weshalb die ihr zugeordnete λόγος-Struktur auch eine artikulative Koordinate beinhaltet, die sich gerade im Schweigen zeigt.⁹¹ Damit bedient sich Plotin hier der reichen Bedeutung des λόγος-Begriffs. Dieser wird nun im Sinne eines inneren Sprechens gebraucht, er zeigt die Selbstbezüglichkeit dieser inneren Seelenstruktur, welche nunmehr keine Äußerung hat. Mit dieser Wendung der Seele in das Innen (auf sich selbst) geht auch das Ruhig-Werden (ήσυχία) einher, da der Gegenstand der θεωρία dieser Seele in ihr selbst liegt und sie so in sich ruht und nicht mehr länger auf ein anderes ausgreift. Schau und Gegenstand der Schau sind hier also in einer bestimmten Weise identisch und die vormalige Vielheit, welche aus der Differenz beider resultierte, wird durch die Identität in eine erste Form der Einheit zurückgenommen. Diese Ausführungen, die sich in der Mitte der Enneade finden – Form und Inhalt entsprechen auch hier einander, insofern dem Gedanken (1) die zentrale Rolle in dem Aufstiegsmodell zukommt und (2) die Seele selbst im plotinischen Konzept insgesamt das Mittlere bezeichnet –, stellen sodann nun auch den Übergang zum „ernsten“ Teil der Ausführungen dar. Explizit erwähnt Plotin hier das Ende der spielerischen (mimetischen) Weise der θεωρία: „Das Schauen ist umso ruhiger, insofern es in höherem Maße Einssein

⁸⁸ Plotin *Enneade* III 8,5,28–30: „[...] και τὸ οὕτω θεωρήσαν ἄτε ἐξωτέρω και οὐχ ὡσαύτως τῷ πρὸ αὐτῆς τὸ μετ’ αὐτὴν ποιεῖ· και θεωρία τὴν θεωρίαν ποιεῖ.“

⁸⁹ Vgl. Platon *Phaidros* 247e. In Plotin *Enneade* III 8,5,34f. formuliert Plotin: „διὸ ὁ ἡνίοχος τοῖς ἴπποις δίδωσιν ὧν εἶδεν, οἱ δὲ λαβόντες δηλονότι ὀρέγοντο ἂν ὧν εἶδον.“

⁹⁰ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,7,9–14.

⁹¹ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,6,10f.: „ὁ γὰρ ἐν ψυχῇ λαμβάνει λόγῳ οὐση, τί ἂν ἄλλο ἢ λόγος σιωπῶν εἶη.“

bewirkt, das heißt insofern das Wissende (jetzt nämlich müssen wir ernsthaft sein) in dem Maße, wie sein Wissen zunimmt, mit dem Gewussten eins wird.⁹²

Die nun im Konzept also erstmalig auftretende Einheit markiert sogleich auch den Übergang zur nächsten Hypostase, welche in der *Enneade* an dieser Stelle namentlich das erste Mal begegnet: der Geist (νοῦς). Doch so wie sich die Natur als eine Art der Seele erwies, so finden wir auch jetzt, dass die Seele nunmehr in der dargestellten Form der Einheit mit sich selbst eine Art des Geistes ist.⁹³ Doch ist die beschriebene Form der Einheit noch eine defizitäre, weil ihr doch noch Verschiedenheit eignet. Diese gründet in der Unwissenheit der Seele über das, was in ihr eigentlich vorhanden ist. Sie bedarf des Hervorbringens im Sinne des Sich-bewusst-Machens und hat sich mithin eben noch nicht ganz selbst, wenn sie auch auf sich selbst blickt. Sie lernt sich also selbst erst kennen und weiß nicht um ihr Wissen (γνώσις), nach welchem sie aber strebt. Dennoch eignet ihr bereits eine wesentlich größere ἡσυχία als noch der Natur. Der Grad der ἡσυχία wird von Plotin in direkte Relation zum Verhältnis von Schauendem und Geschautem in der θεωρία gesetzt. Je mehr etwas sich selbst hat, desto höher ist der Grad der Ruhe, der ihm zukommt.⁹⁴ Die Übertragung auf den philosophischen Lebens-typ an dieser Stelle erklärt, inwiefern die menschliche Seele, die sich der θεωρία widmet, dennoch nach Außen treten kann:

So hat der Weise seine rationale Überlegung immer schon durchgeführt und macht das, was er bei sich hat, anderen einsichtig, während er in Bezug auf sich selbst nur Sehen ist. Er hat ja schon die Wendung zu Einem hin vollzogen und zur Ruhe – Ruhe nicht nur des äußeren, sondern auch in Bezug auf sich selbst –, und damit ist für ihn alles innen.⁹⁵

Die vollzogene Aneignung des Wissens, welches immer schon in der Seele ruht, setzt nun aber noch einen Unterschied gegenüber demjenigen, das dieser Aneignung nicht bedarf, weil es immer schon alles zu Wissende ist. In ihm nämlich sind Denken und Sein identisch.⁹⁶ Das nun ist die nächste, höhere Hypostase in der plotinischen Wirklichkeitshierarchie: der νοῦς.⁹⁷

Die Schau steigt von der Natur zur Seele auf und von ihr aus weiter zum Geist, wobei das Schauen dabei immer mehr zu etwas dem Schauenden Eigenen wird, mit ihm also immer enger und mit ihm eins wird, bis schließlich im Fall der weisen Seele das Gewusste da-

⁹² Plotin *Enneade* III 8,6,15–17: „Καὶ ὅσῳ ἐναργεστέρα ἡ πίστις, ἡσυχαιτέρα καὶ ἡ θεωρία, ἢ μᾶλλον εἰς ἓν ἄγει, καὶ τὸ γινώσκον ὅσῳ γινώσκει—ἤδη γὰρ σπουδαστέον—εἰς ἓν τῷ γνωσθέντι ἔρχεται.“

⁹³ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,6,25.

⁹⁴ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,6,30–40.

⁹⁵ Plotin *Enneade* III 8,6,37–40: „Διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη καὶ τὸ παρ’ αὐτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει· πρὸς δὲ αὐτὸν ὄψις.“ Ἡδη γὰρ οὗτος πρὸς τὸ ἐν καὶ πρὸς τὸ ἡσυχον οὐ μόνον τῶν ἕξω, ἀλλὰ καὶ πρὸς αὐτόν, καὶ πάντα εἶσω.“

⁹⁶ Plotin *Enneade* III 8,8,8: „καὶ τῷ ταῦτόν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι.“

⁹⁷ Zur Terminologie und ihrer frühen Entstehung, vgl. Kurt von Fritz, „Die Rolle des ΝΟΥΣ“, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (Wege der Forschung 9), Darmstadt 1968, 246–363.

hin tendiert, mit dem Zugrundeliegenden identisch zu werden, weil beide auf den Geist zustreben. Bei diesem [dem Geist] selbst ist beides nur noch eins, und zwar nicht durch Aneignung, wie bei der bestmöglichen Form der Seele, sondern durch Sein, d. h. deshalb, weil Sein und Denken dasselbe sind.⁹⁸

Der νοῦς ist es, der nunmehr eine besondere Form der θεωρία birgt. Sie ist ihm nicht länger etwas Äußeres, er nicht länger etwas Mimetisches und einer höheren und wahreren Form der θεωρία nacheifernd. Ihm ist die θεωρία stattdessen immediat eigen – genauerhin *ist* der νοῦς selbst θεωρία. Diese bezeichnet die ihm ureigene innere Struktur und wird auch als „θεωρία ζῶσα“⁹⁹ (lebende Schau) bezeichnet, weil in ihr Schauendes und Geschautes nicht mehr geschieden werden können, sondern eine organische Einheit bilden und gegeneinander austauschbar sind. Daher kommt ihm Leben auch nicht aus einem ihm Äußeren, anderen zu. Sein Leben ist ein reines, welches nicht bloß vegetativ, auf Wahrnehmung beruhend oder auch seelisch ist.¹⁰⁰ Es ist aus der Sicht des spätantiken Neuplatonikers eine fehlgehende Interpretation, zu meinen, die physisch-materielle Welt hätte Geltung oder Bestand, da sie doch immerzu im Vergehen und also niemals wirklich seiend ist.¹⁰¹ Das Prinzip des Lebens selbst ist schließlich als rein geistiges bestimmbar, da bloße Materie leblos ist. Die Angewiesenheit der Materie auf das über die Seele als Prinzip der Selbstbewegung vermittelte Leben lässt sich formelhaft fassen: Geist ist Leben.¹⁰² Wenn Geist Leben ist, bedeutet dies zunächst, dass hier nicht von einem physischen Lebensbegriff die Rede ist. Der νοῦς ist eigentliches Leben und die damit zusammenhängende Lebensform ist nicht die eines ζῶον πολιτικόν in der Gesellschaft, sondern des inneren Menschen. Dieses Leben ist jedem Menschen in seiner inneren Eigentlichkeit eigen. Damit entzieht sich der Lebensbegriff gleichwohl dem messbaren Zugriff.

⁹⁸ Plotin *Enneade* III 8,8,1–8: „Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ αἰεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἐνουμένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, ἐπὶ τούτου δηλονότι ἦδη ἐν ἄμφω οὐκ οἰκειώσεται, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ’ οὐσία καὶ τῷ ταῦτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι.“

⁹⁹ Plotin *Enneade* III 8,8,11.

¹⁰⁰ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,8,13 f.: „[...] αὐτοζωὴν εἶναι οὐ φυτικὴν οὐδὲ αἰσθητικὴν οὐδὲ ψυχικὴν τὴν ἄλλην.“

¹⁰¹ Das darf nicht als Plädoyer für Weltflucht und Gleichgültigkeit im Umgang mit Mensch und Welt fehlinterpretiert werden, wie es etwa Schubert, *Plotin*, 84 f. tut. Plotin kann niemals als Gewährsmann für eine solche Lesart gelten. Im Gegenteil: Sein eigenes Leben, soweit uns als Narrativ in Porphyrios’ Schrift zugänglich, gibt Zeugnis für sein tätig-aktives Wirken, den Einsatz für Menschen und Gesellschaft. Er begegnet als aufmerksamer Mitmensch, der selbst den nicht äußeren Schmerz und Suizidgedanken seines Schülers wahr- und ernstnahm.

¹⁰² Vgl. Plotin *Enneade* I 1,13,5–8. Außerdem dazu meine Ausführungen in: Andreas Kirchner, „Geist ist Leben. Die philosophische Bedeutung des Lebensbegriffs in der Spätantike“, in: Mario Meliadoro/Silvia Negri (Hrsg.), *Praxis des Philosophen, Praktiken des Philosophiehistorikers*, Freiburg 2017 (im Druck) (Kirchner, „Zeit ist Leben“).

So ist der Geist das, wovon die Seele und das Niedere selbst das Leben erhält und was aller Wahrnehmung und allem Vegetativen vorausliegt. Weil der Seele und der Natur nun mimetische Formen der θεωρία eignen, eignet ihnen auch immer ein geistiges Erkennen, weil alles Leben eine Form der Erkenntnis ist.¹⁰³ Es gilt dazu zunächst festzuhalten, dass wir es hier nicht mit einem νοῦς im Sinne von Denken nach menschlichen Maßstäben und Möglichkeiten zu tun haben. Vielmehr bezeichnet der νοῦς des Plotin das reine Denken.¹⁰⁴ „Der Geist ist nicht der Geist eines einzelnen, sondern außerdem der ganze; und wenn er der ganze Geist ist, ist er auch der Geist von allen. Und wenn er der ganze Geist und der Geist von allen ist, dann muss in ihm auch jeder Teil das Ganze und alle sein.“¹⁰⁵

Er ist auf sich selbst gerichtet – und entspricht so in etwa dem aristotelischen νόησις νοήσεως; dem Denken des Denkens. Dieses ist als eine reine Selbstbezüglichkeit in jeder Weise frei von einem Äußeren, das es doch nur von sich selbst abziehen würde. Stattdessen denkt es – nach Plotin – indem es sich selbst denkt eigentlich bereits alles, weil es in sich die Summe aller Ideen habe, die sodann mit der Entfaltung die erscheinende Wirklichkeit und die je äußere Vielheit bilden. In sich birgt der νοῦς eine ambivalente Doppelstruktur, die bereits die Grenzen des menschlichen Begriffsdenkens anzeigt. So ist er nämlich einerseits eine Einheit, da er ja nichts außer sich selbst hat. Das Denkende, das Gedachte und das Denken selbst sind in ihm ganz eines, weil eben identisch. Doch ist er zugleich auch eine spezifische Form der Vielheit, da er in sich bereits alles hat und eben doch auch in Denkendes, Gedachtes und Denken auseinanderfällt, d. h. sich selbst anschaut, sich also von sich selbst zunächst abzieht, um sich so überhaupt anschauen zu können.

Auch wenn es das Eine anschaut, schaut es dieses nicht als Eines an; andernfalls wird es nicht zu Geist. Vielmehr hat der Geist zwar als etwas angefangen, das eins ist, ist dann aber nicht so geblieben wie er angefangen hat, sondern ist, von sich selber unbemerkt, vieles geworden und hat sich entfaltet, weil er alles haben wollte.¹⁰⁶

Gerade weil der νοῦς demnach sich selbst anblickt, ist er in einer ersten bestimmten Weise Vielheit und nicht das Erste Prinzip, welches vollkommen und absolut einheitlich, begrifflich unbestimmbar, weil ohne Prädikat, bleiben muss. Es birgt geradezu eine gewisse Dramatik, dass der νοῦς gerade durch sein Streben nach der Einheit mit sich selbst den Hervorgang der vielheitlichen Wirklichkeit bedingt. Weil er sich selbst zu erkennen anstrebt, tritt er überhaupt erst in eine Distanz zu sich und wirkt so eine erste ambivalente Form der Vielheit (die tria-

¹⁰³ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,8,17: „πᾶσα ζωὴ νόησις τις“.

¹⁰⁴ Vgl. Plotin *Enneade* III 8,8,41 f.

¹⁰⁵ Plotin *Enneade* III 8,8,40–45.

¹⁰⁶ Plotin *Enneade* III 8,8,31–34: „Ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἐν θεωρῆ, οὐχ ὡς ἐν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς. Ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἐν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν εαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὐτὸν πάντα ἔχειν θέλων [...]“.

dische Struktur von Denkendem, Gedachtem und Denken), die erst alle weitere vielheitliche Entfaltung bedingt. Damit ist die θεωρία des νοῦς aber einerseits überhaupt Bedingung der Möglichkeit für das Sein des Seienden, weil alles Seiende nur eben als Eines ist und die θεωρία gerade jene Sammlung auf das Eine im Sinne des Eins-Seins bezeichnet. Andererseits ist sie aber auch Ausdruck des Mangels an Einheit und der je größeren Vielheit, weil sie nur eben unvollkommene, vielheitliche Einheiten hervorzubringen vermag, die nur schlechtere Abbilder des ersehnten Urbildes darstellen. Der νοῦς bleibt also immerzu unvollkommene Einheit, ist eine stete, unendliche Suchbewegung des Einen nach sich selbst, wengleich diese Bewegung auch, als Kreisbewegung, nach aristotelisch-klassischer Vorstellung keine Bewegung im eigentlichen Sinne ist, sondern eben selbst wieder Ausdruck der unendlichen Unbewegtheit.

Damit ist der νοῦς, wie Plotin explizit betont, noch nicht der äußerste Punkt des Aufstiegs des nach der θεωρία Fragenden. Die *Enneade* III 8 endet nicht mit der Beschreibung des νοῦς, sondern übersteigt auch diesen noch: Der Geist ist also

nicht das Erste, sondern es muss noch dasjenige geben, was jenseits von ihm ist, um desentwillen alle bisherigen Überlegungen angestellt worden sind – zunächst einmal, weil die Vielheit später da ist als das Eine. Und: Der Geist ist Zahl; Ursprung der Zahl, auch der so verstandenen, ist aber das im wirklichen Sinne Eine [ἓν]. Und: Er ist zugleich Geist [νοῦς] und das Gedachte [νοητόν], folglich ist er zwei zugleich; wenn er zwei ist, ist es notwendig, das ins Auge zu fassen, was vor diesem Zweisein kommt. Also, was ist es? Geist für sich allein? Aber mit allem, was Geist ist, ist das Gedachte [νοητόν] zusammengekoppelt; wenn das Gedachte nicht mit ihm zusammengekoppelt sein darf, kann es auch nicht Geist sein. Wenn es also nicht Geist ist, sondern sich der Zwei entziehen soll, dann muss das, was früher als die besagten Zwei da ist, jenseits des Geistes sein.¹⁰⁷

Das Jenseits-Seiende ist wiederum der Grund des Geistes selbst – und so der letzte Grund von allem. Es ist dies das Erste Prinzip des Plotin: das absolute Eine, oder eben auch: das Gute. Und nun also erreichen wir jenes Woraufhin, das wir bereits zu Beginn der Untersuchung in den Blick nahmen. Doch weiß Plotin, dass mit den Bezeichnungen – Eines, Gutes – allein nichts gewonnen ist. Wie sollten wir ein Wissen von diesem Ersten Prinzip haben, wenn es doch jenseits des Geistes (und Denkens) ist und all unser Wissen allein aus der geistigen Vermittlung heraus als Wissen zugänglich und begreifbar ist? Dies ist die Grundfrage der plotinischen Philosophie über das Erste Prinzip, welches sich dem wissenden Zugriff entzieht. Plotins Antwort hierauf greift auf ein bekanntes

¹⁰⁷ Plotin *Enneade* III 8,9,1–10: „διὸ οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ, οὐπερ χάριν καὶ οἱ πρόσθεν λόγοι, πρῶτον μὲν, ὅτι πλῆθος ἐνὸς ὑστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιοῦτου τὸ ὄντως ἓν· καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. Εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. Τί οὖν; Νοῦς μόνον; Ἀλλὰ παντὶ νῶ συνέζευκται τὸ νοητόν· εἰ οὖν δεῖ μὴ συνεζεύχθαι τὸ νοητόν, οὐδὲ νοῦς ἔσται. Εἰ οὖν μὴ νοῦς, ἀλλ' ἐκφεύζεται τὰ δύο, τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι.“

Prinzip der antiken Philosophie insgesamt zurück: Gleiches wird mit Gleichem erkannt.¹⁰⁸ Da alles ihm Folgende vom Ersten Prinzip, welches auch vor dem Geist liegt, ausgeht, hat es immer auch etwas von ihm und könnte ohne dieses Teilhaftige nicht sein, weil es nur ist, sofern es eines ist. Wie konkretisiert sich das nun in der möglichen Erkenntnisweise? Nach Plotin „muss sich der Geist in diesem Fall quasi hinter sich zurückziehen und quasi auf sich selbst verzichten zu Gunsten desjenigen, was sich hinter ihm befindet – doppelgesichtig wie er ist –, kurz: er darf dort, wenn er jenes sehen will, nicht ganz Geist sein“¹⁰⁹.

Der Geist als der Inbegriff des θεωρία-Treibens ist gefordert, sich selbst zurückzunehmen, was sodann heißt: nicht länger auf sich selbst zu blicken und also gerade jene θεωρία zur Ruhe zu bringen.¹¹⁰ Daher kann auch der letzte Schritt zum Einen nicht mehr mit dem Begriff der θεωρία, welche ja die ἐνέργεια des Geistes ist, gefasst werden. Das vollkommene Gute und absolute Eine Prinzip hat keine ἐνέργεια: „Wenn der Geist nämlich selber das Gute wäre, wozu müsste er dann noch sehen oder überhaupt aktiv sein? Während alles andere sich rings um das Gute herum befindet und wegen des Guten seine Aktivität [ἐνέργεια] hat, ist das Gute selber auf nichts angewiesen; darum kommt ihm nichts zu außer ihm selbst.“¹¹¹ Alle ἐνέργεια ist demgemäß Artikulation eines Mangels, eines Strebens auf das eine Gute hin. Weil θεωρία für Plotin aber – wie für Aristoteles auch – Aktivität, Verwirklichung als ἐνέργεια darstellt, lässt sich folgerichtig sagen, dass auch diese im Letzten als Mangel beschrieben werden kann, nämlich als Mangel an Einheit, da sie notwendig eine minimale Zweiheit von Denkendem und Gedachtem setzt. Wo Plotin sich nun explizit der Beschreibung des Schrittes auf das Eine hin widmet – etwa in *Enneade* VI 9,10 f. –, kommen deshalb andere Terminologien zur Anwendung, die erkennbar mit dem Ungenügen der diskursiven Sprache ringen. Das Erste Prinzip ist für Plotin zunächst gerade durch seine unbegriffliche Unbestimmbarkeit „aussagbar“, weil es nicht *etwas* ist.¹¹² Einsehbar ist es einzig in der *logischen* Notwendigkeit seiner Voraussetzung¹¹³: „So ist das Eine nichts von allem, sondern *vor* allem.“¹¹⁴

¹⁰⁸ Dies gründet auf Platons Beschreibung des Sehens. Vgl. Platon *Timaios* 45b 2–d 7 und 46a 2–c 6. Plotin *Enneade* III 8,9,22 f.: „Πρὸς ὃν δεῖ σημῆναι, ὅπως οἶόν τε, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν.“ Natürlich darf die Vorgeschichte des Prinzips nicht unerwähnt bleiben. Vgl. dazu Carl Werner Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (Klassisch-philologische Studien 31), Wiesbaden 1965.

¹⁰⁹ Plotin *Enneade* III 8,9,29–32: „Ἡ δεῖ τὸν νοῦν οἶον εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἶον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὀπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, [†] κάκεῖνα, εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο ὄραν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι.“

¹¹⁰ Vgl. Kirchner, *Philosophie des Plotin*, 160–164.

¹¹¹ Plotin *Enneade* III 8,11,8–11: „Εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὄραν ἢ ἐνεργεῖν ὄλωσ; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται· διὸ οὐδὲν ἐστὶν αὐτῷ ἢ αὐτό.“

¹¹² Vgl. Plotin *Enneade* III 8,9,39–44.

¹¹³ Vgl. Uhde, *Gegenwart und Einheit*, etwa 37.

¹¹⁴ Plotin *Enneade* III 8,9,53 f.: „Καὶ οὕτως οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ τῶν πάντων.“

Als solches ist es allein „δύναμις τῶν πάντων“¹¹⁵ und bleibt selbst stets unbewegt und ἡσυχός. An dieser Stelle erinnern wir uns an jene schon in der Natur stets gleichbleibende δύναμις und erkennen, inwiefern das Erste Prinzip in allen Stufen als Verharrendes und Seinstiftendes wirkt. Zur Darlegung des Hervorgangs von Allem und sodann des Etwas aus dem Vor-Allem bedient sich Plotin einer reichen Bildsprache – etwa von der Quelle, der Pflanzenwurzel etc. –, die zugleich unmittelbar deutlich machen, dass hier die Sprache zuletzt ganz versagt.¹¹⁶

Wenn man das Eine desjenigen ins Auge fasst, was in Wahrheit *ist*, den Ursprung, die Quelle und die ermöglichende Wirkkraft desselben, dann sollen wir es für paradox halten und den Verdacht haben, dass es ein Nichts ist? Nun: es ist in der Tat das Nichts von allem, wovon es der Ursprung ist, allerdings ist das so zu verstehen, dass es nichts gibt, was von ihm ausgesagt werden kann – nicht, was es *ist*, nicht Sein, nicht Leben –, und dass es deswegen über dem allen steht. Wenn du es schaffst, es unter Fortlassung des Seins zu erfassen, wirst du das Wunder haben. Wenn du darauf gezielt und es erreicht hast und innerhalb von ihm zur Ruhe gekommen bist, dann erkenne es immer intensiver, indem du dir seiner durch direkten Zugriff bewusst wirst und seine Größe an dem siehst, was aufgrund von ihm nach ihm da ist.¹¹⁷

¹¹⁵ Plotin *Enneade* III 8,10,1. Dies ist ein weiteres Merkmal, das das Erste Prinzip vom Geist abgrenzt, denn für Letzteren gilt, dass er in Wirklichkeit übergehende Möglichkeit ist; vgl. Plotin *Enneade* III 8,11,1 f.: „ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὅψις τις καὶ ὅψις ὁρώσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα.“

¹¹⁶ Vgl. dazu Andreas Zierl, *Wort und Gedanke. Zur Kritik sprachlicher Vermittlung bei Platon und Plotin* (Beiträge zur Altertumskunde 322), Berlin/Boston 2013, 208: „Das Eine Gute aber, das alles Denken und Sein gerade dadurch ermöglicht, dass es selbst nicht Sein und Denken, sondern vor ihm ist, lässt sich in eigentlichem Sinne nicht mehr aussagen. Nicht mehr von Ihm, nur über Es können wir sprechen, und diese Rede dient, ohnmächtig, Jenem selbst gerecht zu werden, *unserer* Verständigung über Es. – Bei dieser denkbar exponierten und zugleich schlechterdings notwendigen und fundamentalen Rede über das Eine leistet die Sprache und Sprachkritik Plotins das Äußerste und Höchste. Angesichts des Einen Guten spricht er, strenge und konsistente Gedankenführung mit eindrücklichen Bildern verbindend, in einem eigentümlich intensivierten, gehobenen Ton. Konsequenz der Unsagbarkeit ist die Methode der negativen Dialektik, die vom Späteren, aus dem Einen Hervorgegangenen und darum Minderen ausgehend, die diesem zukommenden Prädikate für Jenes negiert, sagt, was Jenes *nicht ist*, und Seinen Begriff durch Abstraktion von dem, was Ihm nicht mehr genügen kann, *ex negativo* ausschaltet. Gegenstück der Negation ist die emphatische Affirmation, die sich wiederum vom Prinzipiierten her nähert und auf der Grundlage seiner Verwandtschaft mit dem freilich überlegenem Prinzip diesem seine höchsten wesentlichen Eigenschaften mit dem Zusatz der Überbietung – durch Verbindungen etwa mit ὑπέρ, z. B. ὑπέρκalon – oder der eminenten Eigentlichkeit – etwa mittels (ὑπερ)-όντως, z. B. ὑπερόντως αὐτός – zuspricht. Beide Formen der distanzierenden Annäherung, Bejahung und Verneinung finden sich vereint im Paradox – etwa ἔστι καὶ οὐκ ἔστι, das vielleicht am sprechendsten die Grenzwertigkeit solcher Rede ins Wort fasst. Schließlich die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Bedeutung und ihre Transzendierung signalisierend οἶον, ‚gleichsam‘. Damit wird in verkürzter Form ein Vergleich angestellt und dies, Gleichnis und Bildsprache, uns als weites Feld möglicher Veranschaulichungen des Abstrakten eröffnet. [...]“

¹¹⁷ Plotin *Enneade* III 8,10,26–35: „εἰ δὲ τὸ τῶν κατ’ ἀλήθειαν ὄντων ἓν, τὴν ἀρχὴν καὶ

Darin artikuliert sich also das „Wunder, dass die Vielheit des Lebendigen aus etwas kommt, das keine Vielheit ist“¹¹⁸, und es zeigt sich zugleich, dass alle Vielheit, um zu sein, der ihr stets vorausliegenden und absoluten Einheit bedarf, die vollkommen verharret und un(be)greifbar bleibt. Der „direkte Zugriff“ ist eine Artikulation der Notwendigkeit des θεωρία-freien Ergreifens. Hier kann keine Differenz von Denkendem und Gedachtem (bzw. dem einen und dem anderen) mehr angenommen werden. Die Formulierung – τῆ προσβολῆ¹¹⁹ wird hier daher notwendig unscharf und bildlicher. Damit zeigt sich, dass nicht nur die niederen (mimetischen) Formen der θεωρία – πράξις und ποίησις – im *eigentlichen* Sinne keine θεωρία sind. Auch der Überstieg des Geistes zum absoluten Ersten Prinzip ist keine θεωρία mehr. Es ließe sich paradox formulieren, dass er als θεωρία-freie θεωρία, weil ohne Streben und ἐνέργεια, beschrieben werden könne. Damit gelangen wir zum für Plotin wesentlichen Motiv des *via negativa*: „Ἄφελε πάντα.“ – „Tu Alles weg“ bzw. „Lass ab von Allem“¹²⁰. Plotin beschreibt die Negation im Duktus eines Kunstwerkes, welches erst durch das Abschlagen des Unnötigen sichtbar wird.¹²¹ Es braucht, wie Beierwaltes betont, die Gelassenheit von Allem, um so eine „Gelassenheit für das Eine“ zu haben.¹²²

4. Schlussbemerkungen

Was ist also zuletzt noch einmal als die wesentliche Neuerung des Plotin herauszustellen? Die Ausweitung des θεωρία-Strebens auf alles stellt nicht einfach nur eine Hierarchisierung im Sinne des Aristoteles dar. Die θεωρία wird hier vielmehr das Grundmuster aller Wirklichkeit – der erscheinenden wie auch der intelligiblen. Alle (innere wie äußere) Bewegung, alles Handeln und alles Schaffen ist als ein Abglanz des einen wesentlichen Selbstvollzugs des Geistes zu begreifen, welcher mithin alles durchdringt, weil alles aus ihm entspringt und alles in Fülle in ihm ist. Der Geist ist der logische Ursprung aller nachgeordneten

πηγὴν καὶ δύνανται, λαμβάνοι, ἀπιστήσομεν καὶ τὸ μηδὲν ὑπονοήσομεν; Ἡ ἔστι μὲν τὸ μηδὲν τούτων ὧν ἔστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι. Εἰ δὲ ἀφελῶν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἔξεις. Καὶ βαλὼν πρὸς αὐτὸ καὶ τυχῶν ἐντὸς αὐτοῦ ἀναπαυσάμενος συννοεῖ μᾶλλον τῆ προσβολῆ συνέις, συννορῶν δὲ τὸ μέγα αὐτοῦ τοῖς μετ’ αὐτὸ δι’ αὐτὸ οὐσίαι.“

¹¹⁸ Plotin *Enneade* III 8,10,14 f.: „Ἡ καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλῆθους ἦν.“

¹¹⁹ Vgl. Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 643.

¹²⁰ Plotin *Enneade* V 3,17,38. Zur Übersetzung und Interpretation, siehe Werner Beierwaltes, „Plotins Theorie des Schönen und der Kunst“, in: Filip Karfik/Euree Song (Hg.), *Plato revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O’Meara* (Beiträge zur Altertumskunde 317), Berlin/Boston 2013, 3–26, bes. 14 f. (Beierwaltes, „Plotins Theorie des Schönen“).

¹²¹ So etwa in Plotin *Enneade* VI 9,9,50–55.

¹²² Vgl. Beierwaltes, „Plotins Theorie des Schönen“, 15.

vielheitlicheren Wirklichkeit. Wenn es also heißt, dass alles nach $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ strebe, dann ist dies eine Variante einer anderen plotinischen Aussage: „Für alle Wesen ist ihr Ursprung ihr Ziel.“¹²³ Alle Wirklichkeit wird hier aus dem Koordinatensystem der $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ begriffen, alles ist selbst wieder schauendes Geschautes. Die minderen mimetischen Formen der $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ erweisen sich noch ebenso als der Geiststruktur entsprechend und so wirkt der Geist in allem, doch allein der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ vermag eine vollkommene Form der $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ zu verwirklichen. Dies ermöglicht wiederum eine Neubestimmung des Menschen, der im komplex-vielheitlichen Gefüge der erscheinenden Welt auf die innere intelligible Wirklichkeit hin bezogen wird, auf die zu schauen als seine eigentliche Angelegenheit verdeutlicht wird. Plotin verortet den Menschen in diesem Gefüge mithin in einer Eindeutigkeit, die zuvor kaum erreicht wurde. Dass diese altertümlich anmutende, ja vielleicht als lange überholt geltende Bestimmung des Menschen in Zeiten der vorwiegend biologistischen Sicht dennoch – oder gerade wieder – beachtenswert ist, gründet in einer Einsicht, welche die Gegenwart niemals als Absolutum, sondern immer in ihrer dynamischen Genese aus und Relation zu dem Vergangenen versteht. Mit Hager gesprochen: Die „Menschenbilder vergangener philosophiegeschichtlicher Epochen [sind] niemals so ein für allemal vergangen und abgetan“¹²⁴! Sie prägten und prägen unser heutiges Denken teils direkt, mehr aber mittelbar, und sind Teil des kulturellen Gedächtnisses. Für Plotin ist der Mensch, der *eigentliche* Mensch, die „diskursiv denkende Seele“¹²⁵. Dies meint zum einen, dass der Mensch als Seele keine definatorisch notwendige Leiblichkeit mehr besitzt. Der Körper verkommt mithin zur vernachlässigbaren Größe, für die es sich, wenn schon von ihr zu sprechen ist, eher geizt, sich zu schämen – wie es Plotin selbst tat.¹²⁶ In einem gesteigerten Ausdruck des platonischen Ideenansatzes wird der Mensch selbst mit keinem Teil mehr (be-)greifbar, sondern entzieht sich simplifizierenden Wirklichkeitsdeutungen. Die physisch-sensorischen Erfahrungen taugen dementsprechend auch nicht als Erkenntnismittel, sondern bergen stattdessen die stete Gefahr, den Menschen in der Dunkelheit der physisch-materiellen Welt fehlzuleiten. Dem heutigen Leser mag dies wohl als eine kaum nachvollziehbare, einseitig verzerrende Bestimmung des Menschseins anmuten und er wird mahnend die ganz und gar nicht ausgeglichene Einordnung seiner selbst im Sinne einer psycho-physischen Einheit beanstanden. Doch ist dies eben der entscheidende Punkt des plotinischen Denkens, welches keineswegs die Materialität der menschlichen Daseins in der Welt leugnet: Der Mensch ist das, woraufhin er sich wendet. Für Plotin kann es in der Logik des

¹²³ Plotin *Enneade* III 8,7,17 f.: „τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή“.

¹²⁴ Hager, „Metaphysik und Menschenbild“, 85.

¹²⁵ Halfwassen, *Plotin*, 132.

¹²⁶ Vgl. Porphyrios *Vita Plotini* 1,1: „Πλωτῖνος ὁ καθ’ ἡμᾶς γεγωνῶς φιλόσοφος ἐφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη.“

Neuplatonismus nur eine Richtung geben: Hinauf. Oder anders: Zurück zu jenem, von dem her und um dessentwillen wir sind.

Dass diese Theorie der *θεωρία* den Leser herausfordert und gegenüber dem heutigen Menschen schwer vermittelbar bleibt, sei unbestritten. Auch frühere Autoren wussten um die Schwierigkeiten dieses philosophischen Denktyps und nutzten daher ein eigenes Textgenre zur lebenspraktischen Vermittlung der hochkomplexen Gedanken: In den antiken Philosophenbiografien wurden die Lehren der Denker in ihrer Konkretion und Konsequenz ausgewiesen, weshalb es in diesem Genre keineswegs um historische Genauigkeit, sondern vielmehr um die Darstellung eines Beispiels¹²⁷ ging. So lassen sich konkrete Folgen des *θεωρία*-Konzeptes für das Menschenbild auch aus den entsprechenden Philosophenbiografien der Zeit gewinnen.¹²⁸

Die wohl wesentlichste Differenz zwischen der plotinischen Konzeption und jener des Aristoteles besteht in der Stellung der *θεωρία* selbst. Für Aristoteles war die *θεωρία* als innere Beschreibung des göttlichen *νοῦς* selbst der höchste Vollzug, in dem der Mensch in der auch für ihn höchsten Weise sich selbst nahezu vergöttlicht. Diese höchste Stufe war unübertrefflich und der Vollzug dieser *θεωρία* war die höchste Wirklichkeitsform, die dem Menschen allerdings nur kurzzeitig gelingen konnte. Der Mangel an Dauer der *θεωρία* ist bei Aristoteles auch Ausdruck der Grenze des dem Menschen Möglichen, da mit ihr eben das Göttliche verwirklicht werde.

Wenn nun auch Plotin von einem Mangel an Dauer des Erreichens des höchsten Zieles spricht, dann bezieht sich dies an der entscheidenden Stelle gerade *nicht* mehr auf die *θεωρία*. Diese nämlich ist für ihn gar nicht, wie wir eben sahen, das schlechthinnige Ziel des weisen Menschen. Vielmehr ist es etwas *jenseits* dieses gleichwohl ebenfalls als göttlich beschriebenen *νοῦς*¹²⁹ und alle Begriffssprache – *ἔν, τὸ ἀγαθόν* etc. – versagt in seiner Bezeichnung. Der Mensch, der sich nun auf jenes Übergeistige und Udenkbare hin wendet, kann es unter dem diesseitigen Gefüge wieder – wenn überhaupt – nur vereinzelt und kurzdauernd

¹²⁷ Siehe dazu Thomas Schirren, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat* (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften N.F. 2,115), Heidelberg 2005. Auch Arthur P. Urbano, *The philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity* (Patristic Monograph Series 21), Washington, D.C. 2013, 125–162. Thomas Jürgasch, „Dichtung als Wahrheit? Wahrheit als Dichtung?“ Philosophisches und Poetisches in der *Vita Plotini* des Porphyrios“, in: *International Yearbook for Hermeneutics* 13 (2014), 48–71, der die *Vita Plotini* daher als ein „Stück schöner philosophischer Dichtung“ versteht.

¹²⁸ Auch deshalb stellt Porphyrios seiner *Enneaden*-Edition die *Vita Plotini* voran. Ein weiteres Beispiel ist etwa Iamblichs *Über das pythagoreische Leben*.

¹²⁹ Zu Plotins eigener Verwendung des Gottesbegriffes ist die Erklärung in Plotin *Enneade* VI 9,8,8 ff. erhellend: „Nur die [Seelen] der Götter laufen immer darauf [auf ihren inneren Mittelpunkt, von dem her sie stammen] zu; und weil sie darauf zulaufen, *sind* sie Götter. Gott nämlich ist, was mit jenem direkt in Berührung ist; was dagegen in weitem Abstand von ihm ist, das ist der durchschnittliche Mensch und das wilde Tier.“

erreichen. Plotin fragt selbst: „Wie kommt es, dass man dort nicht bleibt? Nun: weil man noch nicht ganz nach draußen gelangt ist.“¹³⁰ Dieses Außen aber ist eigentlich das innerste Innen, das kein Außen mehr kennt.¹³¹ Das tatsächliche Ziel selbst aller θεωρία liegt nicht im νοῦς, sondern über ihm, und wird daher auch nicht mit dem Begriff der θεωρία gefasst:

Übrig ist für den, der über alles hinaus ist, nur das, was vor allem kommt. Jedenfalls wird die Natur der Seele nicht ins völlige Nichtsein geraten, sondern, wenn sie nach unten steigt, wird sie ins Übel geraten und in diesem Sinne ins Nichtsein, aber nicht ins vollkommene Nichtsein. Läuft sie aber in die entgegengesetzte Richtung, so wird sie nicht zu etwas anderem gelangen, sondern zu sich selbst; [...] Dadurch, dass man mit ihm Umgang hat, ist man selber ebenfalls nicht mehr im Sein, sondern jenseits des Seins. Also: Wenn man sich selber sieht, wie man das geworden ist, dann hat man sich selbst als ein Gleichnis von jenem [i. e. dem Einen]; und wenn man dann, ausgehend von sich selbst, übergeht wie das Abbild ins Vorbild, hat man das Ziel des Weges erreicht. Und wenn man aus der Schau abstürzt, kann man die Tugend in sich wieder erwecken und sich selbst im Schmuck der Tugend erkennen und wird dann wieder leicht werden und durch die Tugend zum Geist und zur Weisheit gelangen und durch die Weisheit zu ihm. Das ist das Leben der Götter und der göttlichen, glückseligen Menschen: Befreiung von allem anderen, Hiesigen; ein Leben frei von Lust am Hiesigen; Flucht, einzig zu ihm allein.¹³²

Plotins Einsicht endet also nicht mit der θεωρία des νοῦς, sondern findet sein Ziel in jenem nicht länger dem diskursiven Begriffsdenken zugänglichen Einen. Wir konnten sehen, dass auch *Enneade* III 8 nicht mit der θεωρία des νοῦς endete, sondern dieser stattdessen selbst wieder sein Ziel und seine Vollendung in dem einen Guten, dem ganz und gar unbegreiflichen ἔν, findet.¹³³ Dass es das Gute ist,

¹³⁰ Plotin *Enneade* VI 9,10,1–2. Das Erreichen des Ziels allerdings, so Plotin weiter, wird dereinst auch einmal ohne Ende sein.

¹³¹ Vgl. Klaus Kremer, „Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204–270)“, in: *International Studies in Philosophy* 13,2 (1981), 41–68.

¹³² Plotin *Enneade* VI 9,11,34–51: „τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων. Οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὄν ἤξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἤξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ’ εἰς αὐτήν [...]. γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ’ ἐπέκεινα οὐσίας ταύτη, ἢ προσομιλεῖ. Εἴ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ’ αὐτοῦ μεταβαίνει ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας. Ἐκπίπτων δὲ τῆς θεᾶς πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὐτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι’ ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ’ αὐτό. Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.“

¹³³ Es ist eine kontrovers diskutierte Frage, inwiefern dieses Erste Absolute Prinzip tatsächlich als Zielpunkt des plotinischen Konzeptes angenommen werden kann, da es gleichwohl niemals diskursiv einholbar ist und sich überhaupt allem Zugriff zu entziehen scheint. M.E. darf die Schwierigkeit der Formulierung des *Wie* des Zugriffs aber nicht über die vielen Stellen der Erwähnung des *Dass* täuschen, da diese in der Affirmation unmissverständlich zu sein scheinen und allein an der unbegrifflichen Weise scheitern müssen. Siehe dazu auch oben Plotins Rede von προσβολή sowie Plotin *Enneade* III 8,11,15–19: „Der Geist ist ja auf das Gute angewiesen, aber das Gute nicht auf ihn; aus diesem Grund ist er von dem

erklärt sich aus dem Verhältnis von Einheit und Vielheit, denn der „Vorrang des Einen vor dem Vielen ist das Gute“¹³⁴. Weiter: „Alles hängt an dem was mehr ist als alles. Alles hängt am Guten. ‚Hängen an‘ [...] aber bedeutet ein Zweifaches: Abhängigkeit und Anhänglichkeit. Vom Guten hängt alles ab, dem Guten hängt alles an.“¹³⁵ Die Zweideutigkeit wird von Siegmann insgesamt als Grundzug der Hermeneutik des Guten eingesehen und er verweist darauf, dass die Frage am Ende wieder zu ihrem Anfang kommt – und so auch stets irgendwie offen bleibt. Doch reicht dies für uns zunächst als Bestimmung: Das Gute ist das Ende auf das hin und um dessentwegen alles Strebende strebt. Dieses darf wiederum nicht mehr selbst auf etwas hin streben, da es sonst nicht selbst das Gute wäre, sondern nur Mittel für etwas anderes Gutes. Mithin ist also das Eine, das absolute Erste Prinzip als das wahrhafte Gute frei von allem Streben und also frei von *θεωρία*. Die *θεωρία* ist allgemein also das Streben nach Verwirklichung, *ἐνέργεια*, und ist die Verwirklichung selbst. Vollkommene Verwirklichung allerdings gibt es einzig auf der Stufe des reinen *νοῦς*. Insofern alles andere jedoch nach vollkommener Verwirklichung strebt, strebt es nach *θεωρία*. So lässt sich denken, dass der plotinische Grundsatz – alles strebt nach *θεωρία* – wohl besser so zu verstehen sei, dass recht eigentlich *alles Streben θεωρία sei*, weil alle Formen sowohl der *ποιησις* wie auch der *πραξις* eigentlich als mimetisch-defizitäre Unterformen der einen wahren *θεωρία* des reinen Geistes zu begreifen sind.

Literatur

Primärliteratur

- Antike griechische Autoren und Werke sind zitiert nach Luci Berkowitz/Karl A. Squitier: *Thesaurus linguae Graecae. Canon of greek authors and works*, New York³ 1990.
 Aristoteles, *Ethica Eudemia*, ed. Franz Susemihl, *Aristotelis ethica Eudemia*, Leipzig 1884 (repr. Amsterdam 1967), 1–123.
 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater, *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford 1894 (repr. 1962), 1–124.

Moment an, wo er das Gute als sein Ziel erreicht, von der Art und Form des Guten und erhält vom Guten her seine Vollendung.“ Und 23–25: „Es folgt, dass es im Geist Streben gibt, er strebt ewig [nach dem Guten] und erreicht es ewig, dort hingegen [gibt es kein Streben], er strebt nach nichts – wonach denn auch? – und erreicht auch nichts, da er ja nicht strebte“.

¹³⁴ Georg Siegmann, *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI 7* (Episteme/Reihe Philosophie 82), Würzburg 1990, 9 (Siegmann, *Plotins Philosophie*).

¹³⁵ Siegmann, *Plotins Philosophie*, 184.

* Der vorliegende Aufsatz gründet auf einigen Studien meiner Dissertationsschrift, die bislang noch nicht veröffentlicht worden ist. Zur umfassenden, breiteren Auseinandersetzung verweise ich auf die demnächst im Druck vorliegende Arbeit. Für eine weitere Diskussion der These „Geist ist Leben“ verweise ich auf den bereits genannten Aufsatz (Kirchner, „Geist ist Leben“).

- Aristoteles, *Metaphysica*, ed. Wiliam D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford 1924 (repr. 1970 of 1953 corr. edn.).
- Aristoteles, *Politica*, ed. Wiliam D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford 1957 (repr. 1964), 1–269.
- Cicero, Marcus Tullius, *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum. Lateinisch/Deutsch*, hg. u. übers.v. Ernst Alfred Kirfel (Reclams Universal Bibliothek 5028), Stuttgart 2008.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. Hermann Diels and Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn. Berlin 1952 (repr. Dublin 1966).
- Jamblich, *Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingel. übers. u. mit interpretierenden Essays vers. v. Michael von Albrecht u.a (Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia (Sapere) 4), Darmstadt 2002.
- Plato, *Leges*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 5, Oxford 1907 (repr. 1967).
- Plato, *Phaedo*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
- Plato, *Phaedrus*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
- Plato, *Respublica*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 4, Oxford 1902 (repr. 1968).
- Plato, *Timaueus*, ed. John Burnet, *Platonis opera*, vol. 4, Oxford 1902 (repr. 1968).
- Plotinus, *Enneades*, ed. Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini opera*, 3 vols., Leiden 1951–1973.
- Porphyrus, *Porphyrus De vita Plotini et ordine librorum eius*, Giacomo Leopardi, a cura di Claudio Moreschini (Scritti di Giacomo Leopardi inediti o rari. Centro Nazionale di Studi Leopardiani 3), Firenze 1982.

Sekundärliteratur

- Albert, Karl, *Platon und die Philosophie des Altertums* (Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie 1), Dettelbach 1998.
- Armstrong, A. Hilary, „Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of NOÏΣ“, in: Arthur H. Armstrong (Hg.), *Plotinian and Christian Studies* (Variorum collected studies series 102), London 1979, 67–74.
- Arnou, René, *Πραξις et Θεωρία. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Rome 1972.
- Becker, Otfried, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940.
- Beierwaltes, Werner, „Plotins Theorie des Schönen und der Kunst“, in: Filip Karfik/Euree Song (Hg.), *Plato revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara* (Beiträge zur Altertumskunde 317), Berlin/Boston 2013, 3–26.
- Böhm, Thomas, „Facetten eines Theoria-Entwurfes in der Spätantike“, in: Burkhard Hasbrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (Linguae & litterae 35), Berlin/Boston 2014, 15–25.
- Deck, John N., *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto 1967.
- Demandt, Alexander, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr.* (Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 3, Teil 6), 2. Aufl., München 2007.
- Elm, Ralf, „praxis“, in: *Aristoteles-Lexikon*, hg. v. Otfried Höffe, Stuttgart 2005, 487–491.
- Elsas, Christoph, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 34), Berlin/New York 1975.

- Fritz, Kurt von, „Die Rolle des *vouç*“, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (Wege der Forschung 9), Darmstadt 1968, 246–363.
- Gatti, Maria Luisa, „Plotinus. The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism“, in: Lloyd P. Gerson (Hg.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge/New York/Melbourne 1996, 10–37.
- Hager, Fritz-Peter, „Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin“, in: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 33 (1973), 85–111.
- Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, 2. Aufl., Leipzig 2006.
- Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
- Herzberg, Stephan, *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles* (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 51), Heidelberg 2013.
- Horn, Christoph, „Theorie/Praxis“, in: *Der neue Pauly*, Bd. 15,3, hg. v. Hubert Cancik/Helmuth Schneider/Manfred Landfester, Stuttgart/Weimar 2003, 462–469.
- Höffe, Otfried, *Aristoteles*, 3. Aufl., München 2006.
- Jaeger, Werner, „Seinsgewißheit und βίος θεωρητικός. Die Griechen und das philosophische Lebensideal“, in: Richard Wisser (Hg.), *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*, Tübingen 1960, 1–19.
- Jürgasch, Thomas, „Dichtung als Wahrheit? Wahrheit als Dichtung? Philosophisches und Poetisches in der *Vita Plotini* des Porphyrios“, in: *International Yearbook for Hermeneutics* 13 (2014), 48–71.
- Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin/Boston 2013.
- Kalligas, Paul, *The Enneads of Plotinus. A Commentary*, Bd. 1, übers. v. Elizabeth Key Fowden/Nicolas Pilavachi, Princeton/Oxford 2014.
- Kapp, Ernst, „Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon“, in: *Mnemosyne* 6 (1938), 179–194.
- Kirchner, Karl Hermann, *Die Philosophie des Plotin*, Halle 1854 (Neudruck: Aalen, 1978).
- Kremer, Klaus, „Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204–270)“, in: *International Studies in Philosophy* 13,2 (1981), 41–68.
- König, Gert, „Theorie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Bd. 10, Darmstadt 1998, 1128–1154.
- Linguiti, Alessandro, „Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life“, in: Thomas Bénatouïl/Mauro Bonazzi (Hg.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle. Proceedings of a Conference held in May 2009 in Gargnano, Italy* (Philosophia antiqua 131), Leiden 2012, 183–197.
- Marx, Karl, „Thesen über Feuerbach“, in: Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888, 69–72.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Werke*, Bd. 3, 4. Aufl., Berlin 1969.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Werke*, Bd. 3, Berlin 1845.
- McNeill, William, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Albany 1999.
- Mesch, Walter, „theôrein/theôria“, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn/Christof Rapp, München 2002, 436–437.
- Miles, Margaret R., *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome*, Oxford/Malden 1999.

- Müller, Carl Werner, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (Klassisch-philologische Studien 31), Wiesbaden 1965.
- O'Meara, Dominic J., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford/New York 1993.
- Perkams, Matthias, „Der Kosmos im Menschen. Plotins Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ nach den Enneaden I 1 und VI 7“, in: Ludger Jansen/Christoph Jedan (Hg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike* (Topics in ancient philosophy. Themen der antiken Philosophie 5), Frankfurt u. a. 2010, 341–361.
- Pulte, Helmut/König, Gert, „Theorie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Bd. 10, Darmstadt 1998, 1128–1154.
- Rausch, Hannelore, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (Humanistische Bibliothek 29), München 1982.
- Redlow, Götz, *Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlin 1966.
- Rese, Friederike, *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in „Nikomachischer Ethik“, „Rhetorik“ und „Politik“* (Philosophische Untersuchungen 10), Tübingen 2003.
- Richter, Arthur, *Die Ethik des Plotin*, Halle 1867 (Neudruck, Aalen 1968).
- Riedweg, Christoph, *Pythagoras. Leben – Lehre – Nachwirkung*, 2. Aufl., München 2007.
- Schirren, Thomas, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat* (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften N.F. 2,115), Heidelberg 2005.
- Schubert, Venanz, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg/München 1973.
- Siegmann, Georg, *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI 7* (Epistamate/Reihe Philosophie 82), Würzburg 1990.
- Sleemanm, John H./Pollet, Gilbert (Hg.), *Lexicon Plotinianum* (Ancient and medieval philosophy 1,2), Leiden/Leuven 1980.
- Tornau, Christian, *Plotin. Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2011.
- Uhde, Bernhard, „Christentum – Ein Anachronismus? oder: Zur Freiheit der Theologie“, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 55 (2010), 25–42.
- Uhde, Bernhard, *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion* (unveröffentlichte Habilitationsschrift), Freiburg 1982.
- Uhde, Bernhard, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie, Bd. I: Von den Anfängen bis Aristoteles*, Wiesbaden 1976.
- Urbano, Arthur P., *The philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity* (Patristic Monograph Series 21), Washington, D.C. 2013.
- Uždavinys, Algis (Hg.), *The Heart of Plotinus. The Essential Enneads*, Bloomington 2009.
- Vigo, Alejandro G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns* (Symposion 105), Freiburg/München 1996.
- Zekl, Hans Günter, *Topos. Die aristotelische Lehre vom Raum. Eine Interpretation von „Physik“, D 1–5* (Paradeigmata 10), Hamburg 1990.
- Zierl, Andreas, *Wort und Gedanke. Zur Kritik sprachlicher Vermittlung bei Platon und Plotin* (Beiträge zur Altertumskunde 322), Berlin/Boston 2013.

Hyperphatische Anthropologie

Zum Verhältnis von Theoria und Anthropologie bei Dionysius Areopagita

Thomas Jürgasch

Einleitung

Für weite Teile der antiken wie auch spätantiken abendländischen Philosophie und Theologie stehen *Theoria*¹ und Anthropologie in einem äußerst engen Verhältnis. Diese These wird zu halten sein, auch wenn das Verständnis dessen, was „Anthropologie“ bezeichnet, im hier diskutierten Bereich nicht im engen Sinne eines *Terminus technicus* aufzufassen ist, wie er beispielsweise mit Blick auf die zeitgenössischen wissenschaftlichen Disziplinen der unterschiedlichen „Anthropologien“ Anwendung findet. Bezieht man den Term allerdings in einer allgemeineren Weise auf ‚eine Form der reflektierten Sicht auf den Menschen‘, lässt sich das besagte Verhältnis zwischen Anthropologie und *Theoria* bei einer ganzen Reihe von antiken und spätantiken Autoren beobachten. Während dabei für die klassisch griechische Philosophie Platon und Aristoteles als Beispiele angeführt werden können², ist es in der Spätantike neben anderen vor allem Dionysius Areopagita, der einige zentrale Aspekte der besagten Beziehung zur und quasi über die Sprache hinaus gebracht und so nachhaltig Einfluss auf die nachfolgenden abendländischen *Theoria*- und Anthropologieverständnisse genommen hat. Einige dieser Aspekte ihrer dionysischen Konzeptionen genauer zu betrachten und sie auf ihre Konsequenzen auch für unsere heutigen Überlegungen zu Anthropologie und *Theoria* hin zu untersuchen, unternimmt der vorliegende Text.

Darauf, dass Dionysius’ Theologie – und damit, wie zu zeigen sein wird, auch sein *Theoria*-Verständnis – eine bestimmte Anthropologie impliziert, ist in der Forschung bereits mehrfach hingewiesen worden. Eine der zentralen Thesen hat dabei u. a. Charles M. Stang formuliert. Stang zufolge ergibt sich aus der als *apo-*

¹ Wenn hier im Folgenden von *Theoria* – und nicht von Theorie – die Rede ist, dann soll damit schon sprachlich darauf hingewiesen werden, dass es in dieser Untersuchung um eine spezifisch antike Dimension der Theorie gehen wird, die im Anhalt an die Überlegungen des Dionysius Areopagita zu diesem Thema entfaltet werden soll.

² Siehe dazu die Beiträge von Hélder Telo und Simon Varga im vorliegenden Band.

phatisch zu charakterisierenden Theologie des Dionysius auch eine *apophatische Anthropologie*, so dass eine Entsprechung zwischen der theologischen und der anthropologischen Konzeption des Areopagiten feststellbar sei.³ Wenngleich Stangs Position einige wichtige Gesichtspunkte der dionysischen *Theoria*- und Anthropologiekonzeptionen und ihres Verhältnisses zueinander zur Sprache bringt, ist sie noch in einigen wesentlichen Hinsichten zu erweitern. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit Stang wird dabei die nachfolgend näher zu erläuternde Hypothese stehen, dass weder die Theologie noch die Anthropologie des Areopagiten als *apophatisch*⁴, sondern vielmehr als *hyperphatisch* zu bestimmen seien. Darzulegen, worin genau der Unterschied zwischen dem Apophatischen und dem Hyperphatischen in diesem Zusammenhang besteht, inwiefern diese Unterscheidung gerade mit Blick auf Dionysius' Überlegungen zur *Theoria* und zur Anthropologie von entscheidender Bedeutung sind und welche Konsequenzen sich aus einer solchen Bestimmung der dionysischen *Theoria* und Anthropologie ergeben, ist das Ziel dieses Artikels.

Um dies zu erreichen, soll in einem ersten Schritt das *Theoria*-Verständnis des Areopagiten in den Fokus rücken und vor allem anhand des Beispiels der theoretischen Schriftexegese erörtert werden. Ausgehend davon wird in einem zweiten Schritt u. a. zu klären sein, inwiefern die *Theoria* auf eine *hyperphatische* – und nicht *apophatische* – theologische Einsicht ausgerichtet ist. In einem dritten und abschließenden Schritt sollen die Konsequenzen dargelegt werden, die sich aus dem hyperphatischen *Theoria*- und Theologie-Verständnis des Areopagiten für dessen Sicht auf den Menschen ergeben.

³ Vgl. dazu Charles M. Stang, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. „No longer I“* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2012 (Stang, *Apophysis and Pseudonymity*). Wie Stang in *Apophysis and Pseudonymity*, 153, selbst ausführt, ist der Begriff der „apophatischen Anthropologie“ bereits zuvor von Denys Turner und Bernard McGinn geprägt worden. Auf den Zusammenhang zwischen dionysischer Theologie und Anthropologie sei zudem u. a. auch Thomas Tomasic eingegangen in „Negative Theology and Subjectivity: An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius,“ in: *International Philosophical Quarterly* 9 (1969), 406–430.

⁴ An dieser Stelle sei einschränkend hinzugefügt, dass Stang selbst den Begriff des „Apophatischen“ nach eigener Auskunft eigentlich im Sinne des „Mystischen“ verstanden wissen möchte. Mit der Ersetzung, die er – wie er schreibt – nach Art einer Synekdoche vornehme, folge er der „contemporary convention“. Vgl. dazu Stang, *Apophysis and Pseudonymity*, 156, Anm. 6. Wie im Folgenden deutlich wird, deutet Stang die Anthropologie des Areopagiten allerdings von der Sache her tatsächlich als eine „apophatische“ und nicht als eine „mystische“.

1. Theoria

Nicht nur, was man unter „Anthropologie“ verstehen soll, ist klärungsbedürftig. Auch die *Theoria* weist ein vielfältiges Bedeutungsspektrum auf, weshalb es zunächst nötig sein wird, das Besondere des dionysischen *Theoria*-Verständnisses herauszuarbeiten. Wie dabei deutlich wird, spielt Dionysius' *Theoria*-Konzeption eine zentrale Rolle im Kontext seines Theologie-Verständnisses, das seinerseits grundlegend für seine Überlegungen zur Anthropologie ist. Zunächst also zur *Theoria*.

Ganz allgemein lässt sich die *Theoria* bei Dionysius im Sinne einer besonderen Form der „Anschauung“ oder, wie Walther Völker formuliert, einer „Schau geistiger Wesen“⁵ fassen. Über diese allgemeine Bestimmung hinaus differenziert sich die *Theoria* hinsichtlich ihrer Bedeutung unterschiedlich aus – je nachdem, in welchem Kontext sie für Dionysius thematisch wird. Dass der Areopagit der „Anschauung“ dabei einen besonderen Stellenwert zumisst, zeigt bereits seine etymologische Deutung des Terms. Wie bereits andere Autoren vor ihm⁶ – so z. B. Gregor v. Nyssa⁷, Evagrius oder auch Proklos – setzt auch Dionysius die etymologische Wurzel von θεόσασθαι in θεός an. Allerdings stellt „Gott“ bzw. die „Gottheit“ (θεαρχία) – so der von Dionysius bevorzugte Terminus⁸ – nicht nur die (sprachliche) Wurzel der *Theoria* dar. Wie René Roques herausgearbeitet hat, ist das Göttliche für Dionysius auch als der regulative Zielpunkt anzusehen, auf den die *Theoria* hingeeordnet ist, ohne dass sie diesen Zielpunkt *qua* Regulativ jedoch letztlich tatsächlich erreichen könnte.⁹ Insofern die *Theoria* ihren Zielpunkt im Göttlichen selbst hat, übernimmt sie, wie noch genauer darzulegen sein wird, eine zum Göttlichen hinführende, *anagogische* Funktion.¹⁰ Diese besteht vor allem darin, den Menschen vom bloß sinnlich Wahrnehmbaren weg-

⁵ Walther Völker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 169 (Völker, *Kontemplation und Extase*).

⁶ Vgl. René Roques, „Contemplation, Extase et Ténèbre chez le Pseudo-Denys“, in: *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Tome II, deuxième partie, Paris 1953, 1885–1911, 1886 (Roques, „Contemplation“).

⁷ Zu Gregor von Nyssas *Theoria*-Verständnis einschlägig ist Thomas Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg: philosophische Implikationen zu „De vita Moysis“ von Gregor von Nyssa* (Vigiliae Christianae/Supplements 35), Leiden u. a. 1996.

⁸ Wie Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influences*, New York/Oxford 1993, 185 (Rorem, *Pseudo-Dionysius*) erklärt, verwendet Dionysius für Gott normalerweise den Terminus ,θεαρχία', was von Rorem mit „Godhead“ und im vorliegenden Werk mit „Gottheit“ wiedergegeben wird.

⁹ Inwiefern die *Theoria* das Göttliche Dionysius zufolge nicht erreichen kann bzw. unter welchen Bedingungen möglicherweise doch eine Art theoretischer Gotteserkenntnis gelingen kann, wird im Weiteren noch genauer zu thematisieren sein.

¹⁰ Vgl. Roques, „Contemplation“, 1887; siehe zudem Völker, *Kontemplation und Extase*, 103.

zuziehen und ihn auf das rein Geistige hin auszurichten.¹¹ Praktisch vollzogen werden soll eine solche Ausrichtung auf das rein Geistige unter anderem mit Blick auf das Studium der Heiligen Schrift bzw., wie Dionysius sich ausdrückt, der *Worte* (λόγια)¹². Da die theoretische Auslegung der Schrift einen für Dionysius besonders wichtigen Fall des Vollzuges einer theoretischen Praxis darstellt, soll diese zunächst ausführlicher betrachtet werden.

1.1 Die theoretische Auslegung der Schrift

Die *Worte* gilt es dionysisch gedacht so in *theoretischer* Weise zu betrachten bzw. anzuschauen, dass die in der Schrift vorkommenden Verweise auf Materielles auf ihren spirituell-geistigen Symbolcharakter hin zu deuten sind. So schreibt Dionysius in seinem Traktat *Über die göttlichen Namen*: „Und man muss annehmen, dass die Andersartigkeit der schillernden Formen Gottes gemäß der vielfältigen Visionen mit den erscheinenden Dingen etwas anderes bezeichnet als das, was sie [die erscheinenden Dinge] bezeichnen.“¹³

Daher ist zum Beispiel, wie Dionysius einige Zeilen weiter ausführt, die Rede vom „Stehen“ bzw. „Stand“ (στάσις) oder vom „Sitz“ (καθέδρα) der Göttlichkeit, die eine Materialität Gottes zu implizieren scheinen, so im übertragenen, spirituell-symbolischen Sinn zu deuten,

dass Gott selbst in sich selbst bleibt und in unbewegter Selbigkeit beständig feststeht und in überjenseitiger Weise gegründet ist und dass er gemäß desselben und bezüglich desselben auch in dieser Weise verwirklicht ist und dass er bezüglich des Unveränderlichen vollkommen aus sich selbst heraus zugrundeliegt und gemäß des Unbewegten an sich auch gänzlich unbewegt ist und [all] dieses in überjenseitiger¹⁴ Weise.¹⁵

¹¹ Vgl. Roques, „Contemplation“, 1886 f.

¹² Zur dionysischen Bezeichnung der Heiligen Schrift als λόγια vgl. Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, London 2001, 22 (Louth, *Denys the Areopagite*). Wie Louth anmerkt, ist es dabei auffällig, dass Dionysius nicht den christlich verbreiteteren Terminus γραφή für die Schrift verwendet, sondern das aus dem paganen Kontext stammende λόγια. Zum von Dionysius zugrundegelegten Kanon vgl. Paul Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Studies and Texts 71), Toronto 1984, 11–18 (Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*).

¹³ Dionysius *De divinis nominibus* 912 D–913 A.: Καὶ τὴν ἑτερότητα τῶν ποικίλων τοῦ θεοῦ κατὰ τὰς πολυειδεῖς ὁράσεις σχημάτων ἕτερα ἢ τὰ τοῖς φαινόμενοις, παρ’ ὃ φαίνονται, σημανίειν οἰητέον.

¹⁴ Wörtlich eigentlich „in überjenseitig seiender Weise“.

¹⁵ Dionysius *De divinis nominibus* 916 B: „Τί δὲ καὶ περὶ τῆς θείας στάσεως ἦτοι καθέδρας φαμέν; Τί δὲ ἄλλο γε παρὰ τὸ μένειν αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν καὶ ἐν ἀκίνητῳ ταυτότητι μονίμως πεπηγένοι καὶ ὑπεριδρῶσθαι καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ περὶ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἐνεργεῖν καὶ κατὰ τὸ ἀμετάστατον αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πάντως ὑπάρχειν καὶ κατὰ τὸ ἀμετακίνητον αὐτὸ καὶ ὀλικῶς ἀκίνητον καὶ ταῦτα ὑπερουσίως.“

Eine solche theoretische, auf das Geistige hin vorzunehmende Deutung der Schrift ist Dionysius zufolge auch mit Blick auf Aussagen zu den „Ohren“, „Händen“, zum „Rücken“ oder den „Füßen“ Gottes vorzunehmen.¹⁶ Auch solche Aussagen sind auf ihren spirituell geistigen Gehalt hin zu interpretieren, so dass sich für die *Theoria* die von René Roques wie folgt prägnant herausgearbeitete Aufgabe ergibt: „Nous devons remonter de ces figurations matérielles aux réalités intelligibles et saintes que ces figurations représentent et c'est l'une des tâches essentielles de la θεωρία.“¹⁷ Auch Walther Völker betont diesen Aspekt des von Dionysius angenommenen theoretischen Schrift-Verständnisses, wenn er schreibt:

[Ein Exeget] muß sich von vornherein darüber im klaren sein, daß er bestimmte Ausführungen, etwa die Aussagen, die Gott menschliche Züge wie Augen, Ohren, Gesicht, Hände usw. beilegen, nicht ohne weiteres als wahr ansehen dürfe, sondern ihren anderen Sinngehalt erkennen müsse [...]. Man hat also die tiefere Bedeutung der jeweiligen Schriftstellen herauszuarbeiten, d. h. die in der Verhüllung des Symbols enthaltene Wahrheit zu erfassen.¹⁸

1.2 Die Schrift als Medium der Selbstmitteilung Gottes

Grundgelegt ist die Aufforderung zu einer solchen symbolisch-anagogischen Schriftlektüre in Dionysius' Offenbarungsverständnis. So gilt für Dionysius, dass Gott „[...] dem Menschen zwar zugänglich [ist], aber nur sofern sich Gott selbst mitteilt“¹⁹. Eine solche Selbstmitteilung Gottes, die Dionysius zufolge prinzipiell in dreifacher Weise denkbar ist²⁰, vollzieht sich nicht nur, aber vor allem auch in der Heiligen Schrift.²¹

Dies geschieht zum einen, indem er sich in der *Heiligen Schrift* als Subjekt zum Objekt, d. h. zum Menschen, hinwendet und sich diesem als ein absolutes Subjekt gegenüberstellt, vorstellt und offenbart, das niemals Objekt sein kann, sich jedoch selbst zum Objekt setzt und keinen weiteren Gott als zweites, letztgültiges Subjekt neben sich duldet. Der Mensch hingegen ist noch nicht einmal im Erkennen des sich selbst enthüllenden Gottes bestimmendes Subjekt. Denn einerseits erkennt der Mensch Gott nur dort, wo dieser sich selbst zu erkennen gibt, d. h. sich selbst mitteilt. Andererseits bleibt Gott sogar in der Enthüllung noch verhüllt, wie schon *Exodus* 19,1–40,38 beschreibt.²²

¹⁶ Vgl. Dionysius *De divinis nominibus* 597 A–B.

¹⁷ Roques, „Contemplation“, 1886. Vgl. dazu auch Beate Regina Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg 2008, 116–118 (Suchla, *Dionysius Areopagita*).

¹⁸ Völker, *Kontemplation und Extase*, 101.

¹⁹ Suchla, *Dionysius Areopagita*, 107, mit einem Verweis auf Dionysius *De divinis nominibus* 865 B–868 A; zur Notwendigkeit der göttlichen Selbstmitteilung vgl. auch Völker, *Kontemplation und Extase*, 98.

²⁰ Vgl. Suchla, *Dionysius Areopagita*, 89.

²¹ Vgl. ebd., 89 f.; zur Selbstmitteilung Gottes in der Heiligen Schrift vgl. auch Völker, *Kontemplation und Extase*, 84–106.

²² Suchla, *Dionysius Areopagita*, 89.

Damit wird die Schrift, mit Dionysius gedacht, zu einem zentralen Ausgangspunkt für das theologische Bedenken der Gottheit²³, und zwar genauer hin im Sinne eines *theoretischen* Bedenkens. Denn, so Walther Völker: „Die Schrift enthält eine göttliche φωτοδοσία, von ihren Worten geht ein Strahl aus, der die Gläubigen erleuchtet und also die Voraussetzung für alle θεωρία bildet.“²⁴ Wenn Dionysius mit Blick auf die Frage der Schriftexegese auf die Metapher des Lichtes (φῶς) zurückgreift²⁵, so impliziert dies einen weiteren Hinweis auf die zentrale Rolle, die unser Autor der Selbstmitteilung Gottes zuspricht; identifiziert Dionysius doch das für das Verständnis der Schrift notwendige Licht mit Jesus, den er als das „vom Vater stammende“ (τὸ πατρικὸν φῶς) und als das „wahrhaftige“ (ἀληθινόν) Licht bestimmt.²⁶

Durch dieses Licht [nämlich] haben wir Zugang zum Vater, zum Lichtprinzip, erhalten und wir mögen, soweit es erreichbar ist (ὡς ἐφικτὸν), den Blick nach oben richten auf die von den Vätern gewährten Erleuchtungen der heiligsten Worte²⁷ und, soweit wir dazu in der Lage sind (ὡς οἱοί τε ἐσμεν), die uns von ihnen in symbolischer und hinaufführender Weise dargestellten Hierarchien der himmlischen Gedanken genau betrachten [...].²⁸

Der weitere Kontext, in den diese Sicht auf den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift eingebettet ist, ist die dionysische Überzeugung, dass der Vater der Ursprung alles Guten – und damit auch der Heiligen Schrift – sei.²⁹ Dementsprechend stellen sowohl die Schrift als auch ihre Ausdeutung – beides verstanden als gute Gaben des Vaters – das Ergebnis der Selbstmitteilung Gottes dar, der sich damit in zweifacher Hinsicht als das Prinzip der Schrift erweist: zum einen als

²³ Wie im Folgenden deutlich wird, gilt dies im *Genitivus subjectivus et objectivus*.

²⁴ Völker, *Kontemplation und Extase*, 85 f.

²⁵ Die Verwendung der Lichtmetapher in der antiken und spätantiken philosophischen und theologischen Tradition ist in der Forschung bereits vielfach untersucht worden; prominent z. B. von Werner Beierwaltes, *Lux intelligibilis: Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München 1957; Hans Blumenberg, „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“, in: Ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt 2001, 139–171.

²⁶ Vgl. Dionysius *De coelesti hierarchia* 121 A. Zur Lichtmetaphorik bei Dionysius vgl. u. a. auch Werner Beierwaltes, Art.: „Licht“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 5, Basel 1980, 284; vgl. überdies die Arbeiten Otto Semmelroth zu dieser Thematik, z. B. *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius in systematischer Darstellung*, Bonn 1947; ders.: „Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita“, in: *Scholastik* 28 (1953), 481–503.

²⁷ Gemeint ist damit wie zuvor angemerkt die Heilige Schrift. Vgl. dazu nochmals Louth, *Denys the Areopagite*, 22.

²⁸ Dionysius *De coelesti hierarchia* 121 A.: „[...] δι’ οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχιφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν καὶ τὰς ὑπ’ αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἱοί τε ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν [...].“

²⁹ Vgl. ebd. 120 B–121 A.

ihr eigentlicher Autor, zum anderen – in seiner Eigenschaft als das wahre Licht Jesus – auch als die Möglichkeitsbedingung für ihre Ausdeutung.³⁰

Wie bereits zuvor angemerkt worden ist, spielt die Schrift als ein Medium der Selbstmitteilung Gottes eine zentrale Rolle für die Gotteserkenntnis; können wir doch, mit Dionysius gedacht, mit Blick auf die Gottheit nur das erkennen, was von dieser selbst in den *Heiligen Worten* „ans Licht gebracht worden ist“ (ἐκπεφασμένα)³¹. So betont der Areopagit mehrfach: „Allgemein darf man es daher nicht wagen, etwas über die überwesenhafte und verborgene Gottheit zu sagen oder zu denken, außer dem, was uns in göttlicher Weise aus den Heiligen Worten ans Licht gebracht worden ist.“³²

Dieselbe Überlegung findet sich einige Passagen weiter nochmals aufgenommen, wenn Dionysius ausführt, dass sich der Mensch den „Strahlen“ (αὐγαί) zuwenden soll, die uns aus den *Heiligen Worten* leuchten und durch welche wir zu den „urgöttlichen Lobpreisungen“ (θεαρχικοί ὕμνοι) lichthaft geführt werden. In dieser Weise nämlich sollen wir sowohl die „urgöttlichen Lichter“ (θεαρχικά φῶτα) schauen als auch den „das Gute gebenden Urgrund (ἀρχή) aller heiligen Lichtausstrahlung“ preisen, „wie sie [i. e. die Gottheit] selbst es über sich in den Heiligen Worten überliefert hat (παραδέδωκεν)“³³. Demnach können wir Dionysius zufolge der Gottheit nur deshalb beispielsweise zuschreiben, dass sie – wie es unmittelbar im Anschluss an die eben zitierte Passage heißt – aller Dinge „Ursache“ (αἰτία), „Prinzip“ (ἀρχή), Wesen (οὐσία) und Leben (ζωή) sei, weil sie uns dies selbst in der Schrift mitgeteilt hat. In dieser Weise bilden die *Heiligen Worte*

³⁰ Diese These einschränkend wird man mit Paul Rorem dahingehend zur Vorsicht mahnen dürfen, dass man keine Form einer direkten Verbalinspiration für Dionysius annehmen sollte. Vgl. dazu und zu Dionysius' Inspirationsverständnis Paul Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, 18–22. Rorem weist allerdings selbst darauf hin, dass sich in Dionysius' Werk auch Stellen finden, an denen davon die Rede ist, dass Gott bzw. die Gottheit selbst „schreibt“. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, 20, Anm. 50, weist auf *De coelesti hierarchia* 124 A und *De divinis nominibus* 588 C und 589 B hin. Während man folglich für Dionysius nicht von einer direkten Autorschaft Gottes nach Art einer Verbalinspiration ausgehen sollte, lässt sich doch die Gottheit als das „Prinzip der Schrift“ im nachfolgend näher zu erläuternden Sinne denken.

³¹ Vgl. Dionysius *De divinis nominibus* 588 A.

³² Ebd.: „Καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαι τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα.“ Wiederholt findet sich diese Aussage in *De divinis nominibus* 588 C. Wie Beate Regina Suchla in ihrer Übersetzung dieser Stelle anmerkt, ist diese These in Varianten noch in einer Vielzahl anderer Passagen in *De divinis nominibus* zu finden – so z. B. in 680 B, 693 B, 865 C, 981 A. Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, eingel., übers. und mit Anm. versehen von Beate Regina Suchla, Stuttgart 1988, Anm. 11, 105.

³³ Vgl. Dionysius *De divinis nominibus* 589 B: „ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις παραδέδωκεν.“ Wie Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, 21 f., erklärt, stellt παραδίωμι den sich auch schon oft bei Proklos findenden Terminus dar, den Dionysius bevorzugt verwendet, wenn er über die göttliche Gabe der Heiligen Schrift nachdenkt. Anders als beispielsweise Origenes habe Dionysius dementsprechend keine „Inspirationslehre“ im eigentlichen Sinn entwickelt. Vgl. ebd. 18–22.

die Grundlage der Theologie im Sinne des ‚Wortes Gottes‘ – im *genitivus subjectivus et objectivus* –, da wir von Gott überhaupt nur etwas aussagen können, weil er zuvor selbst etwas von sich in der Schrift gesagt hat.³⁴ Diesen Punkt zusammenfassend erklärt Paul Rorem mit Blick auf die von Dionysius in *De divinis nominibus* erörterte Rolle und Bedeutung der Schrift: „Besides providing the subject matter for most of his treatises, the scriptures are his supreme authority for all speech and thought about God.“³⁵

Ausgehend von diesen Überlegungen zeigt sich deutlich, dass Theologie für Dionysius vor allem Schriftexegese ist. Dieser für das Denken des Dionysius essentielle Punkt lässt sich mit Andrew Louth wie folgt formulieren:

Dionysius immediate concern is with the meaning of the Scriptures; not, again, as an abstract academic matter of theological hermeneutics, but quite concretely, with the meaning of the Scriptures as they are used in the Christian community, especially in its worship.³⁶

Die von Louth gewählte Formulierung, nach der es Dionysius um „the meaning of the Scriptures“ gehe, ist dabei insofern wichtig, als es der dionysischen Theologie selbstverständlich nicht nur um die Schrift in ihrer tatsächlich verschriftlichten, materiellen Form geht, sondern um ihren theoretisch zu interpretierenden Inhalt. So gibt Paul Rorem in Bezug auf Dionysius’ Theologie-Verständnis zu bedenken: „The Areopagite can also use the word ‚theology‘ to indicate the message or contents of the Bible, namely the scriptures as interpreted.“³⁷ Wie

³⁴ Vgl. dazu Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, 18: „All human discourse concerning God, however, is based upon, and an interpretation of, the biblical „God-word“. Wie bereits zuvor angemerkt, gibt es neben der Schrift auch noch andere Wege der göttlichen Selbstmitteilung. Laut Suchla, *Dionysius Areopagita*, 89 f., umfasst dies die Schöpfung als ganze und eine Form gleichsam direkter göttlicher „Einstrahlung“. Mit Blick auf diese Einstrahlung führt Suchla in *Dionysius Areopagita*, 90, aus, dass Gott „durch sie [...] dem geschaffenen Seienden Erkenntnis [schenkt], indem er der obersten der [...] Seinsstufen eine ihrer Erkenntnis angemessene eigene Erleuchtung zukommen lässt und dafür Sorge trägt, dass jede Seinsstufe – in absteigender Folge – ihre so gewonnene analoge Wahrheitserkenntnis an die jeweils nachgeordnete Seinsstufe analog weiterreicht.“ Dass Gott sich aus seiner Schöpfung erkennen lasse, führt Dionysius u. a. in *De divinis nominibus* 869 C–872 A und in *Epistula IX* 1108 B aus. Zur Schöpfung als Hervorgang Gottes vgl. auch Beate Regina Suchla, „Subjektivität und Ethik bei dem christlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita“, in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch/Orrin F. Summerell (Hg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum deutschen Idealismus*, Amsterdam 2002, 89–109, 92 (Suchla, „Subjektivität und Ethik“); zur Verbindung der dionysischen Schöpfungslehre mit dem, wie Suchla es formuliert, „metaphysischen Zentralbegriff der *Analogia entis*“ vgl. Beate Regina Suchla, „Dionysius Areopagita – Ein Vater der Kirche“, in: Johannes Arnold/Rainer Berndt/Ralf M.W. Stammerberger (Hg.), *Väter der Kirche: ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*, Paderborn 2004, 313–332, 320 f.

³⁵ Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, 23.

³⁶ Louth, *Denys the Areopagite*, 19.

³⁷ Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, 17. Einige Zeilen später (ebd., 18) fügt Rorem ergänzend hinzu: „That ‚theology‘ can mean not just the scriptures themselves but also the

folglich diejenigen Inhalte der Schrift, die im einzelnen auf Materielles hinweisen, in theoretischer Weise auf ihren spirituell-symbolischen Gehalt durchsichtig gemacht werden sollen, so ist auch die Schrift als ganze in ihrer materiellen, verschriftlicht vorliegenden Form auf ihren spirituellen Grund, ihre ‚message‘, hin auszudeuten. Die materiell vorliegenden beziehungsweise zum Teil auch auf Materielles verweisenden *Worte* sind laut Dionysius damit vom Theologie-Treibenden in jeglicher Hinsicht in *theoretischer* Weise auf ihre spirituellen Grundlagen hin zu lesen und zu deuten.

1.3 Der Symbolismus der Worte – die Schrift in ihrer hermeneutischen Zwischenraumexistenz

Der Umstand, dass die Schrift, wiewohl sie göttlichen Ursprungs ist und einen symbolisch-spirituellen Inhalt aufweist, doch in materieller Form gegeben ist und auch Verweise auf Aspekte und Gegenstände der materiellen Welt beinhaltet, deutet auf eine von Dionysius angesprochene grundlegende Schwierigkeit bezüglich der Interpretation der *Worte* hin, die für die Thematik der *Theoria* von Relevanz ist. Als eine zwischen der irdischen Welt und dem radikal transzendenten Bereich vermittelnde Instanz führt die Schrift eine Art hermeneutischer Zwischenraumexistenz, die – wie gleich noch näher zu erläutern sein wird – *theoretisch* zu erschließen ist. Dabei muss die ihrem Inhalt nach eigentlich geistig-spiritueller Schrift dionysisch gedacht deswegen die besagten materiellen Elemente aufweisen, weil sie dem Menschen ihre Inhalte nur im Rückgriff auf dessen immer auch materiell bestimmte Welt kommunizieren kann. Wie Wiebke Stock in ihren Überlegungen zu Dionysius’ Bild- und Symbolverständnis ausführt, gilt in diesem Zusammenhang:

Der Wandel im Menschenbild, der Mensch begriffen als Einheit von Seele und Leib impliziert auch eine gewandelte Vorstellung von menschlicher Erkenntnis. Ein Wesen aus Seele und Körper ist einer unmittelbaren, unvermittelten Erkenntnis Gottes nicht fähig, ohne die Vermittlung des sinnlich Wahrnehmbaren und des Körpers kann der Mensch nicht zur Einung und Angleichung an Gott gelangen.³⁸

Hier liegt der Grund dafür, weshalb sich die Gottheit für ihre Selbstmitteilung einer Bild- und Symbolsprache, die in der Heiligen Schrift, aber auch in der kirchlichen Hierarchie zum Tragen kommt. So schreibt Dionysius mit Blick auf

interpreted scriptural message is confirmed by the Areopagite’s discussion of a ‚theological understanding‘ on part of the angels, for they clearly have no need of the scriptures in their written form. In summary, one could say that the term ‚scriptures‘ always indicates the writings themselves while ‚theology‘ or ‚the word of God‘ often means the basic message which these writings contain.“

³⁸ Wiebke-Marie Stock, *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita* (Transformationen der Antike 4), Berlin 2008, 178 f. (Stock, *Theurgisches Denken*).

die Hierarchie, dass diese „[...] bei uns eine symbolische [ist] – unserer Natur entsprechend –, die sinnliche Vorstellungen braucht, um uns aus ihnen heraus und zu den Gegenständen des Denkens empor zu führen, was Gott mehr entspricht“.³⁹

Eine entsprechende Überlegung findet sich in *De ecclesiastica hierarchia* auch zu den in der Heiligen Schrift verwendeten Symbolen: „[...] uns aber ist das, was jenen⁴⁰ in einheitlicher und in eins gefasster Weise⁴¹ geschenkt worden ist, aus den gottgegebenen Worten, soweit es für uns erreichbar ist, in der Schillerndheit und Menge verschiedener Symbole gegeben.“⁴²

1.4 Zum exemplarischen Charakter der theoretischen Schriftexegese

Die von Stock angesprochene und in den gerade zitierten Passagen zu Tage tretende Notwendigkeit einer auf Sinnlichem basierenden Vermittlung der Inhalte der Heiligen Schrift, die sich aus der erkenntnismäßigen *conditio humana* ergibt, verweist nicht nur auf einige zentrale Aspekte der Heiligen Schrift. Darüber hinaus wird in dieser Weise der Blick auch auf einige wesentliche Gesichtspunkte der Aufgabe bzw. Funktion der *Theoria* gelenkt. Um diese Aspekte näher zu erläutern, sei dabei zunächst noch einmal auf die eben bereits angesprochene hermeneutische Zwischenraumexistenz der Heiligen Schrift hingewiesen, die sich in folgendem Sinne in einem Raum zwischen zwei Polen bewegt: Einerseits muss sie, um für den Menschen verständlich zu sein, eine Symbol- und Bildsprache verwenden, die der immer auch materiell geprägten menschlichen Lebenswelt entnommen ist. In dieser Weise gehört die Schrift zum Bereich des Irdisch-Materiellen. Andererseits ist sie aufgrund ihres göttlichen Ursprungs und des in ihr kommunizierten Inhaltes, der an sich geistig-spiritueller Natur ist, gleichzeitig auch dem göttlichen Bereich zugehörig, wiewohl sie diesen Inhalt aufgrund ihrer an das Sinnliche gebundenen Materialität niemals in vollkommen adäquater Weise vermitteln kann.⁴³ Wie eben bereits angemerkt, lassen sich ausgehend von

³⁹ Dionysius *De ecclesiastica hierarchia* 377 A: „[...] ἀλλ’ ὅτι καὶ συμβολικὴ τίς ἐστὶν ὅπερ ἔφην ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἢ καθ’ ἡμᾶς ἱεραρχία δεομένη τῶν αἰσθητῶν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ θειοτέραν ἡμῶν ἀναγωγὴν.“ Die Übersetzung ist Stock, *Theurgisches Denken*, 179 entnommen.

⁴⁰ Wie der Kontext in *De ecclesiastica hierarchia* 376 B zeigt, sind hier diejenigen zum Denken befähigten Wesen gemeint, welche die über dem Bereich des Sinnlichen stehenden, glückseligen Bezirke bewohnen und welche die Offenbarung durch einen Strahl der göttlichen Erleuchtung erhalten.

⁴¹ Wörtlich: „in zusammengefalteter Weise“.

⁴² Dionysius *De ecclesiastica hierarchia* 376 B: „ἡμῖν δὲ τὸ ἐκείναις ἐνιαίως τε καὶ συνεπτυγμένως δωρηθὲν ἐκ τῶν θεοπαραδότων λογίων ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν ἐν ποικιλίᾳ καὶ πλῆθει διαιρετῶν συμβόλων δεδώρηται.“

⁴³ Auf diesen Umstand weisen Wendungen wie das nun bereits mehrfach zitierte und allgemein von Dionysius vielfach verwendete ὡς ἐφικτὸν oder auch Formulierungen wie ὡς οἰοί τε ἔσμεν hin.

dieser Beschreibung der hermeneutischen Zwischenraumexistenz der Schrift einige wichtige Rückschlüsse auf die Funktion bzw. Aufgabe der *Theoria* ziehen: sowohl in Bezug auf die Praxis der Schriftexegese im Speziellen als auch mit Blick auf die menschliche Praxis im Allgemeinen.

Insofern die Praxis der theoretischen Schriftexegese darauf abzielt, die immer auch auf Materialität basierende Schrift auf ihren spirituell-geistigen Inhalt hin durchsichtig zu machen, führt diese Form der Exegese den sie betreibenden Menschen in eben jenen hermeneutischen Zwischenraum, in dem die Schrift selbst auch angesiedelt ist; gewinnt der die Schrift *theoretisch* Studierende doch in dieser Weise – wenn auch unvollkommen und bestenfalls anfangshaft – einen Einblick in die Sphäre der Gottheit⁴⁴, die sich dem Menschen vermittelt durch die Schrift zuwendet, während der Mensch gleichzeitig *als Mensch* seiner eigenen Materialität verhaftet bleibt. So wird der Exeget gleichsam selbst zum Bewohner des beschriebenen hermeneutischen Zwischenraums, der zwischen dem Pol der Geistigkeit der göttlichen Sphäre einerseits und dem der Materialität der irdischen Sphäre andererseits aufgespannt ist.

Mit der Ausübung einer solchen Form theoretischer Schriftexegese vollzieht der Mensch eine besondere Form der Praxis, die exemplarisch für eine bestimmte Lebensform stehen kann, welche die menschliche Praxis im Idealfall allgemein prägt. Dabei handelt es sich, wie klassisch mit Aristoteles zu formulieren wäre, um den βίος θεωρητικός, die ‚theoretische Lebensform‘, die als allgemeine Form der Praxis nicht nur auf die theoretische Schriftexegese beschränkt ist, sondern auch andere Vollzüge der Praxis umgreift.⁴⁵ Im Ausgang von Dionysius’ Überlegungen zur *Theoria* ließe sich diese allgemeine theoretische Lebenspraxis vor allem dadurch charakterisieren, dass sie, wie im Anschluss an René Roques’ Überlegungen zu formulieren wäre, sowohl durch die *kathartische* als auch durch die *anagogische* Funktionsweise Wirkung der *Theoria* geprägt ist.⁴⁶ Indem sie nämlich den Menschen auf ein, um es nochmals mit Völkers Worten zu sagen, „Schauen geistiger Wesen“ ausrichtet, zieht diese Lebensform den Menschen weg von der Welt des sinnlich wahrnehmbaren Materiellen zum rein geistig Intelligiblen. So hat die *Theoria* zum Ziel, die Symbole einerseits

⁴⁴ Wie genau dieser „Einblick“ zu fassen ist und inwiefern er unvollkommen und bestenfalls anfangshaft ist, wird im Folgenden detaillierter erläutert werden.

⁴⁵ Hier denkt Dionysius u. a. an theoretische Ausdeutungen der in der Liturgie und in den Hierarchien verwendeten Symbole. Siehe dazu unten Anm. 50. Zum βίος θεωρητικός vgl. Aristoteles *Ethica Nicomachea* 1095b 14 ff. Dionysius selbst spricht zwar nicht explizit von einem solchen βίος. Geht man allerdings mit dem Areopagiten davon aus, dass die Schöpfung als ganze ein Medium der Selbstmitteilung Gottes darstellt, ließe sich die Schöpfung ebenfalls als ein Symbol ansehen, das es theoretisch auszudeuten gilt. Folglich würde jede Begegnung mit der Schöpfung einen Aufruf dazu implizieren, dieses Symbol auf seinen spirituellen Ursprung hin zu durchschauen. Zur göttlichen Selbstmitteilung durch die Schöpfung siehe oben Anm. 34.

⁴⁶ Vgl. Roques, „Contemplation“, 1886–1888.

von ihrer Anhaftung an das sinnlich Wahrnehmbare zu *reinigen* – dies ihr kathartischer Aspekt.⁴⁷ Gleichzeitig *führt* sie den Menschen durch diese Reinigung zur geistig intelligiblen Sphäre des Göttlichen *hinauf* – hier scheint der anagogische Aspekt der *Theoria* und des βίος θεωρητικός auf.⁴⁸ Wie deutlich geworden ist, stellt die theoretische Schriftexegese dabei einen Paradefall einer solchen theoretischen, kathartisch-anagogischen Praxis dar, indem sie die in der Schrift vorkommenden Symbole hinsichtlich ihrer Materialität überschreitet – sie damit gleichsam reinigt⁴⁹ – und den Blick für ihren geistig-spirituellen Gehalt eröffnet. Dementsprechend kann eine solche theoretisch-exegetische Praxis mit René Roques auch als eine Form der *Erziehung* (παιδεία) angesehen werden, die den Menschen dazu anhält, sich auf das geistige Reich der Gottheit auszurichten.⁵⁰

Was aber, so wäre in einem nächsten Schritt zu fragen, erkennt der Mensch, der sich einer solchen Reinigung unterzieht und im Rahmen seiner theoretischen Lebensweise in den eben beschriebenen hermeneutischen Zwischenraum einzieht? Wie ist die durch die *Theoria* erlangte Erkenntnis der göttlichen Sphäre inhaltlich gesehen genauer zu fassen und wie weit trägt eine solche theoretische Erkenntnis mit Blick auf eine mögliche Gotteserkenntnis? Ausgehend von diesen Fragen, denen das nächste Kapitel nachgehen wird, soll dann im Anschluss auch auf die Konsequenzen eingegangen werden, die sich aus dem dionysischen Verständnis der *Theoria* für dessen Anthropologie ergeben.

2. Die Grenzen theoretischer Erkenntnis

Wenngleich die *Theoria* Dionysius zufolge das Potential hat, den Menschen auf den Weg zur göttlichen Sphäre zu bringen und ihn in den eben beschriebenen hermeneutischen Zwischenraum zu geleiten, sind der theoretischen Form der Erkenntnis doch auch Grenzen gesetzt. Einen Hinweis auf diese Begrenztheit gibt Dionysius' wiederholte zu beobachtende Verwendung von Formulierungen wie ὡς ἐφικτόν oder ὡς οἰοί τε ἔσμεν, wenn er davon spricht, dass der Mensch – beispielsweise vermittelt durch die Heilige Schrift – einen Zugang zur Sphäre

⁴⁷ Vgl. dazu auch Dionysius' Rede von einer ἀπαθής θεωρία in *De coelesti hierarchia* 144 A.

⁴⁸ Wie hier bereits anklingt und Roques, „Contemplation“, 1886, überzeugend darlegt, sind diese beiden Aspekte der *Theoria* nicht voneinander zu trennen.

⁴⁹ Vgl. Roques, „Contemplation“, 1886.

⁵⁰ Vgl. Roques, „Contemplation“, 1886 f. Eine solche „theoretische Erziehung“, welche die mit dem Sinnlich-Materiellen verwobenen Symbole zu reinigen sucht, ist dabei nicht nur auf die beschriebene Form der Exegese beschränkt. Dionysius zufolge soll die „theoretische Erziehung“ auch mit Blick auf die im Kontext der *Liturgie* und der *Hierarchie* verwendeten Symbole angestrebt werden. Zur Symbolik der Hierarchie vgl. vor allem Stock, *Theurgisches Denken*, besonders 178–186. Vgl. zudem auch die Ausführungen in Roques, „Contemplation“, 1888–1891; zudem Völker, *Kontemplation und Extase*, 84–141.

des Göttlichen erlangen könne.⁵¹ So ist hier exemplarisch nochmals an die zuvor bereits zitierte Passage aus *De coelesti hierarchia* zu erinnern, in der sich der folgende Aufruf findet:

[...] [wir sollen] *soweit es erreichbar ist* (ὡς ἐφικτόν), den Blick nach oben richten auf die von den Vätern gewährten Erleuchtungen der heiligsten Worte und, *soweit wir dazu in der Lage sind* (ὡς οἱοί τε ἔσμεν), die uns von ihnen in symbolischer und hinaufführender Weise dargestellten Hierarchien der himmlischen Gedanken genau betrachten [...]. [Kursivierungen T.J.]⁵²

Nur „soweit es erreichbar ist“⁵³ und „soweit wir dazu in der Lage sind“, sollen wir uns die „Hierarchien der himmlischen Gedanken genau betrachten“. Die damit implizierte Begrenztheit menschenmöglicher Gottes-Erkenntnis, der auch die *Theoria* unterliegt⁵⁴, verweist auf ein zentrales Moment des dionysischen *Theoria*-Verständnisses. Obwohl die *Theoria* nämlich auf eine Erkenntnis der Gottheit ausgerichtet ist, kann sie diese Erkenntnis nach Dionysius' Verständnis niemals wirklich erreichen. Die Gotteserkenntnis im Sinne einer „Schau“ (θεῶν), die das Ziel der *Theoria* des „Schauens“ darstellt, ist demnach „nur“ als das regulative, nicht aber als das tatsächlich verwirklichtbare Ziel des theoretischen Erkennens anzusehen, auf das es sich allerdings fortwährend auszurichten gilt.⁵⁵ Deutlich zeigt sich dies an einer ganzen Reihe von Stellen im *Corpus Dionysiacum*, u. a. auch im Traktat *Über die mystische Theologie*. Dieses Werk, das im Folgenden exemplarisch zur Frage nach den Grenzen der *Theoria* betrachtet werden soll, ist dabei deswegen von Bedeutung, weil es als eines der Schlüsselwerke zum Verständnis des gesamten *Corpus Dionysiacum* angesehen werden kann.⁵⁶ Eine für unsere Thematik wichtige Passage findet sich beispielsweise im zweiten Kapitel des Werkes, das durch ein Gebet eingeleitet wird. In diesem betet der Autor darum, dass

⁵¹ Vgl. dazu auch Suchla, „Subjektivität und Ethik“, 90–92.

⁵² Dionysius *De coelesti hierarchia* 121 A.

⁵³ An zentralen Stellen zitiert findet sich die Wendung u. a. auch in Dionysius' *De mystica theologia* 997 B, *De divinis nominibus* 645 A und an einer bereits angeführten Stelle aus *De coelesti hierarchia* 121 A.

⁵⁴ Dies wird sogleich mit Verweis auf einige Passagen bei Dionysius gezeigt werden.

⁵⁵ Auf diesen Aspekt weist auch Völker, *Kontemplation und Extase*, 174 f. hin.

⁵⁶ Dabei ist Paul Rorem sicherlich darin zuzustimmen, dass man den Traktat nicht als eine Einführung in das Corpus des Dionysius ansehen sollte. Dafür, so Rorem, setzt die *Mystische Theologie* zu viel aus den anderen Werken des Dionysius voraus, die es teilweise und in äußerst komprimierter Weise zitiert. Vgl. Rorem, *Pseudo-Dionysius*, 183. Der Traktat ist folglich eher als eine Zusammenfassung des *Corpus Dionysiacum* zu betrachten, die sich allerdings auch durch Variationen und Weiterentwicklungen der im Gesamtcorpus verhandelten Themen auszeichnet und dieses damit nochmals anders zugänglich macht.

[...] wir in diesem überlichten Dunkel⁵⁷ sein mögen und durch Nichtsehen und Nichterkennen denjenigen sehen (ιδεῖν) und erkennen (γνώναι) mögen, der über (ὑπέρ) jede Schau (θεά) und Erkenntnis (γνώσις) [erhaben] ist – [nämlich gerade] durch dieses Nichtsehen und Nichterkennen.⁵⁸

Insofern die Gottheit „über“ (ὑπέρ) jede „Schau“ (θεά) erhaben ist, entzieht sie sich, mit Dionysius gedacht, der auf die „Schau“ ausgerichteten *Theoria*.⁵⁹ Stattdessen ist die Gottheit nur durch ein Nichtsehen und Nichterkennen zu sehen und zu erkennen, nicht aber im Sinne der *Theoria* zu „schauen“. Bevor auf die paradoxe Struktur dieser Form der „Erkenntnis“ durch „Nichterkennnis“ bzw. des „Sehens“ durch „Nichtsehen“ in einem „überlichten Dunkel“ eingegangen wird, sei dem zuvor noch auf eine weitere Stelle in *De mystica theologia* verwiesen, an der unser Autor ebenfalls auf die Grenzen der theoretischen Erkenntnismöglichkeit hinweist.⁶⁰ So führt Dionysius mit Blick auf die Gottesbegegnung des Moses aus, dass dieser, nachdem er sich gereinigt und von den Vielen (οἱ πολλοί)⁶¹ „abgesondert“ (ἀφορίζεται) hat und nur noch in Begleitung ausgewählter Priester ist, zwar zum höchsten Gipfel der göttlichen Aufstiege gelangt sei. Selbst dort jedoch „trifft er nicht auf Gott selbst, er schaut (θεωρεῖ) ihn nicht selbst – er [Gott] ist nämlich unschaubar (ἀθέατος)“. Was Mose zu schauen bekommt, ist vielmehr nur „der Ort, an dem er [Gott] sich befindet“⁶². Auch hier weist Dionysius folglich eine theoretische Erkenntnismöglichkeit der Gottheit explizit zurück.

⁵⁷ Das ‚überlichte Dunkel‘ war im vorhergehenden Abschnitt von *De mystica theologia* thematisch geworden.

⁵⁸ Dionysius *De mystica theologia* 1025 A: „Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι’ ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν αὐτῶ τῶ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι—τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι.“

⁵⁹ An dieser Stelle ist insofern zwischen θεωρία und θεά zu differenzieren, als θεωρία mehr auf den *Vollzug* der Praxis des Anschauens verweist, was die Übersetzung mit „Anschauung“ wiederzugeben sucht, während „θεά“ – aufgefasst als „Schau“ – eher das *Ergebnis* des besagten Vollzugs der Anschauung beschreibt.

⁶⁰ Vgl. Dionysius *De mystica theologia* 1000 C–D.

⁶¹ Die Notwendigkeit der Absonderung des nach Erkenntnis Strebenden von den für die Vielheit stehenden πολλοί ist als ein antik-philosophischer Topos anzusehen. Er begegnet schon bei Heraklit, z. B. in den Fragmenten B 17, B 19 oder auch in B 28. Aufgenommen wird das Motiv später u. a. in der für Dionysius relevanten platonischen Tradition, so schon bei Platon selbst. Vgl. z. B. die Rede von der μανία τῶν πολλῶν in *Politeia* 496c 6–7. Zentral für eine solche kritische Distanzierung von den πολλοί und für die damit einhergehende Vereinzelung des Weisen ist im Bereich des Neuplatonismus Plotins Rede von der „Flucht des Einen zum Einen“. Vgl. *Enneade* VI, 9, 11. Dieses plotinische Motiv wird hier von Dionysius auf die Figur des Mose übertragen.

⁶² Dionysius *De mystica theologia* 1000 D: „Κὰν τοῦτοις αὐτῶ μὲν οὐ συγγίνεται τῶ θεῶ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γὰρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔστι.“

2.1 Eine Theoria Gottes?

Umso befremdlicher ist es nun, dass Dionysius in seinen Betrachtungen *Über die mystische Theologie* doch die Möglichkeit einer theoretischen Gotteserkenntnis einzuräumen scheint; ruft er den als Adressaten des Traktates angegebenen Timotheos doch gleich am Anfang des Textes dazu auf, sich fortwährend mit den „mystischen Anschauungen“ (μυστικά θεάματα) zu befassen.⁶³ Die hier implizierte Möglichkeit einer näherhin als „mystisch“ qualifizierten „Anschauung“, die sich, wie der Kontext der Stelle zeigt, tatsächlich auf die Gottheit bezieht, scheint in einem deutlichen Widerspruch zu der eben skizzierten Absage an die Möglichkeit einer solchen *Theoria* zu stehen.⁶⁴ Dabei, so die These Walther Völkers⁶⁵, ist die Einräumung dieser Möglichkeit kein Einzelfall im dionysischen Corpus. Als Beleg für seine These führt Völker u. a. Passagen aus *De ecclesiastica hierarchia* und *De divinis nominibus* an, in denen er Beschreibungen von einer Form der auf die Gottheit selbst gerichteten *Theoria* zu erkennen meint.⁶⁶ So stellt es Dionysius beispielsweise im Traktat *Über die kirchliche Hierarchie* als unmöglich dar, dass sich diejenigen, die voneinander getrennt sind, mit Blick auf das Eine versammeln und Anteil haben an der friedlichen Einswerdung, die durch das Eine bewirkt wird.⁶⁷ Denn, so Dionysius: „Wenn wir durch die Anschauung (θεωρία) und die Erkenntnis (γνώσις) des Einen (τοῦ ἑνός) erleuchtet und zu der einsförmigen und göttlichen Versammlung vereint worden sind, könnten wir nicht mehr dem erliegen, unter die vereinzelt Begierden zu fallen.“⁶⁸

Eine solche Darstellung einer das Göttliche betrachtenden *Theoria* findet sich Völker zufolge auch in im ersten Kapitel von *De divinis nominibus*:

Dennoch ist das Gute nicht im Allgemeinen unkommunizierbar für gar keines der Seienden, sondern es [das Gute] lässt den in ihm selbst beständig gegründeten überwesenhaften Strahl durch Erleuchtungen, die dem einzelnen Seienden entsprechen, in gütiger Weise aufleuchten, und es [das Gute] erhebt zu seiner *erreichbaren*⁶⁹ (ἐφικτήν) Anschauung (θεωρία) und zur [erreichbaren] Gemeinschaft und Verähnlichung [mit ihm] die heiligen Formen des Denkens [...].⁷⁰

⁶³ Vgl. Dionysius *De mystica theologia* 997 B.

⁶⁴ Auf diese Problematik hat u. a. auch Roques schon aufmerksam gemacht in „Contemplation“, 1885.

⁶⁵ Vgl. Völker, *Kontemplation und Extase*, 169–174.

⁶⁶ Vgl. Völker, *Kontemplation und Extase*, 169–171.

⁶⁷ Vgl. Dionysius *De ecclesiastica hierarchia* 437 A.

⁶⁸ Dionysius *De ecclesiastica hierarchia* 437 A: „Εἰ γὰρ ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνός θεωρίας καὶ γνώσεως ἐλλαμπόμενοι πρὸς τὴν ἐνοειδῆ καὶ θεϊὰν συναγωγὴν ἐνοποιηθῶμεν, οὐκ ἂν ἐπὶ τὰς μεριστὰς ἀνασχοίμεθα καταπίπτειν ἐπιθυμίας [...].“

⁶⁹ Kursivierung T.J.

⁷⁰ Dionysius *De divinis nominibus* 588 C–D: „Οὐ μὴν ἀκοινώνητόν ἐστι καθόλου τὰγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ἀλλ'ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἰδρῶσαν ἀκτίνα ταῖς ἐκάστου τῶν ὄντων ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιφαίνεται καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν αὐτοῦ θεωρίαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὁμοίωσιν ἀνατείνει τοὺς ἱεροὺς νόας [...].“ Vgl. dazu auch *De ecclesiastica hierarchia* 424 C–425 B.

Unterzieht man allerdings die von Völker als Belege herangezogenen Passagen, die hier *pars pro toto* für die übrigen von ihm angeführten Stellen stehen mögen, einer genaueren Untersuchung, zeigt sich, dass die These, nach der Dionysius von der Möglichkeit einer theoretischen Erkenntnis Gottes ausgeht, nicht haltbar ist und sich der eben angesprochene Widerspruch als ein Scheinwiderspruch entlarven lässt. Dies verdeutlicht zum einen im Fall der aus *De ecclesiastica hierarchia* stammenden Stelle der Kontext, zum anderen Dionysius' genaue Wortwahl in der Passage aus *De divinis nominibus*. So bildet in *De ecclesiastica hierarchia* die Situation der gottesdienstlichen Kulthandlung den Rahmen, in dem die von Dionysius angesprochene *Theoria* und die Erkenntnis „des Einen“ vollzogen werden. Damit ist die an dieser Stelle beschriebene Anschauung des Einen jedoch wiederum den Beschränkungen der irdischen menschlichen Existenz unterworfen, denn auch sie vollzieht sich vermittelt durch Symbole. Die Gottheit wird hier dementsprechend nicht *an sich* zum Gegenstand eines unmittelbaren theoretischen Anschauens. Vielmehr zeigt sie sich in der Gottesdienstsituation – genauso wie im Fall der theoretischen Schriftexegese – in einer symbolisch vermittelten Weise, die eine unmittelbare *Theoria* der Gottheit ausschließt.

Eine solche Einschränkung weist auch die zweite der von Völker zitierten Passagen auf. Schaut man sich die Wortwahl des Dionysius im ersten Kapitel von *De divinis nominibus* genauer an, fällt auf, dass der überwesenhafte göttliche Strahl Dionysius zufolge die heiligen Formen des Denkens nur zu einer *erreichbaren* (ἐφικτή) Anschauung, Gemeinschaft und Verähnlichung mit dem göttlichen Guten erhebt. Wie an anderen bereits untersuchten Stellen spielt auch hier wieder der Begriff der „Erreichbarkeit“ eine wichtige Rolle; verwendet Dionysius das Adjektiv ἐφικτός doch auch in diesem Kontext, um auf die Begrenztheit der theoretischen Erkenntnismöglichkeit hinzuweisen, der selbst die „heiligen Formen des Denkens“ unterliegen.⁷¹

Wenngleich sich folglich die These, dass Dionysius eine unmittelbare *Theoria* der Gottheit⁷² für möglich gehalten habe, nicht halten lassen wird, stellt sich dennoch die Frage, wie die sich am Anfang von *De mystica theologia* findende Aufforderung, sich den „mystischen θεάματα“ zu widmen, interpretiert werden soll. Diese Frage ist dabei nicht zuletzt deswegen interessant, weil sie den Blick auf einen wichtigen Aspekt der *Theoria* lenkt, der seinerseits von Bedeutung für die dionysische Anthropologie ist.

⁷¹ Völker selbst scheint sich der Begrenztheit der theoretischen Einsichtsmöglichkeit in Bezug auf die Gottheit bewusst zu sein, wenn er davor warnt, „die θεωρία zu intellektualistisch aufzufassen“. Vgl. Völker, *Kontemplation und Extase*, 170.

⁷² Völker spricht in *Kontemplation und Extase*, 169 f., von einer „Gottesschau“.

2.2 Dionysius' hyperphatische Theoria

Entscheidend für eine sinnvolle Einordnung der besagten Aufforderung des Dionysius ist die nähere Qualifikation der zu erstrebenden „Anschauungen“ (θεάματα) als „mystisch“ (μυστικά). Wie schon der Titel des Traktates anzeigt und der weitere Verlauf der Argumentation in *De mystica theologia* verdeutlicht, ist die Bestimmung einer mystischen Form der *Theoria*, die ihr Ziel in den besagten μυστικὰ θεάματα hat, als Kern des Werkes anzusehen. Wie aber lässt sich eine solche Form des mystischen Anschauens mit Dionysius näher fassen, was für eine Erkenntnis stellt sie dar und in welchem Sinne ist sie als „mystisch“ zu begreifen?⁷³ Zur Beantwortung dieses Fragekomplexes empfiehlt es sich, mit der letzten der genannten Fragen zu beginnen und den Versuch einer Bestimmung des dionysischen Verständnisses des Mystischen vorzunehmen.

2.3 Mystisches – allzu Mystisches

Wie kaum ein anderer Begriff des dionysischen Werkes ist der des „Mystischen“ (μυστικός) geeignet, zeitgenössische Leserinnen und Leser in die Irre zu führen. Die meisten Assoziationen, die wir heutzutage mit dem „Mystischen“ verbinden, hätten Dionysius wohl eher befremdet; verband er doch mit dem Terminus sicherlich gerade nicht so etwas wie „the suprarational or emotional ecstasy of extraordinary and solitary individuals“⁷⁴ – so vielleicht eine, wie Paul Rorem meint, heute verbreitete Interpretation. Um sich dem dionysischen Verständnis des „Mystischen“ anzunähern, empfiehlt es sich, auf – für die damalige Zeit – klassische Verwendungsweisen des Wortes einzugehen, an die Dionysius in vielfacher Weise anknüpft.⁷⁵ Eine solche Anknüpfung nimmt Dionysius u. a. auch in etymologischer Hinsicht vor. So lässt sich die Wurzel des „Mystischen“ sprachlich gesehen in einem „sich schließen“ (μύειν) – nämlich der Lippen oder der Augen – finden, das sich auch als ein „Blinzeln“ auffassen lässt.⁷⁶ Wie Bernhard Uhde in diesem Kontext ausführt, gilt dabei:

⁷³ Eine Gegenposition zu der These, dass Dionysius so etwas wie die Möglichkeit einer mystischen *Theoria* annehme, vertritt u. a. Ysabel De Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagite* (Philosophia Antiqua 71), Leiden 1996, 431–433 (De Andia, *Henosis*). De Andia zufolge ist Roques' oben skizzierter Position darin zu widersprechen, dass Dionysius' Rede von den μυστικὰ θεάματα nicht die Möglichkeit einer mystischen Form der *Theoria* impliziere.

⁷⁴ Rorem, *Pseudo-Dionysius*, 184.

⁷⁵ Vgl. zu diesen klassischen Verwendungsweisen Louth, *Denys the Areopagite*, 28 f.; Louis Bouyer, „Die mystische Kontemplation bei den Vätern“, in: Walter Baier/Stephan Otto Horn u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Band 1, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 1987, 643–649.

⁷⁶ Vgl. Bernhard Uhde, *West-östliche Spiritualität – Die inneren Wege der Weltreligionen. Eine Orientierung in 24 Grundbegriffen*. Unter Mitarbeit von Miriam Münch, Freiburg 2011, 66–68.

[...] [U]rsprünglich mag mit diesem ‚Blinzeln‘ das Zusammenkneifen der Augen gemeint sein, wenn sie Dunkelheit einen schwach glänzenden Gegenstand zu erkennen suchen in nächtlichen Einweihungszeremonien, so in Eleusis bei den ‚Mysterien‘ [...]. Daher bedeutet das Wort ‚μυστήριον‘ – ‚Mysterium‘, im Sinne eines Sprachbildes verwendet, etwas ‚Verborgenes‘, einen ‚inneren Sinn‘, so als Auslegung der Heiligen Schrift im Christentum, wie ein bedeutendes und prägendes Werk des Dionysius Areopagita [...] heißt.“⁷⁷

Das Sprachbild des Blinzeln, das auf ein Erkennen in der Dunkelheit abzielt und das sich ausgehend von der Etymologie von μύειν zeichnen lässt, bietet systematisch gesehen einen äußerst geeigneten Ansatzpunkt für das Verständnis der dionysischen Konzeption des Mystischen und der mystischen Form der *Theoria*. Um dies zu verdeutlichen, sei nochmals an das zuvor bereits zitierte Gebet vom Anfang des zweiten Kapitels von *De mystica theologia* erinnert. Dort betet der Autor darum, dass

[...] wir in diesem überlichten Dunkel sein mögen und durch Nichtsehen und Nichterkennen denjenigen sehen (ιδεῖν) und erkennen (γνώναι) mögen, der über (ὑπέρ) jede Schau (θεά) und Erkenntnis (γνώσις) [erhaben] ist – [nämlich gerade] durch dieses Nichtsehen und Nichterkennen.⁷⁸

Dieses Gebet stellt nicht nur einen Beleg für Dionysius' Absage an die Möglichkeit einer Schau Gottes dar. Darüber hinaus gibt es auch Hinweise darauf, wie die Rede von den „mystischen Anschauungen“ zu deuten ist, indem es die Weise des möglichen „Sehens“ und „Erkennens“ Gottes von der in diesem Zusammenhang unbrauchbaren Schau (θεά) absetzt. Dionysius qualifiziert das geeignete Sehen und Erkennen dabei näherhin in paradoxaler Weise als ein „Sehen“ durch „Nichtsehen“ und als ein „Erkennen“ durch „Nichterkennen“, das sich in einem „überlichten Dunkel“ vollziehen soll. Es ist vor allem diese Bestimmung der rechten Gottes-„Erkenntnis“ als eines „Sehens durch Nichtsehen“ in einem überlichten Dunkel, die es nahelegt, diese Form der Erkenntnis mit dem eben beschriebenen Sprachbild des an der etymologischen Wurzel des Mystischen liegenden Blinzeln zu assoziieren; weist doch das Bild des Blinzeln, mit dessen Hilfe etwas in der Dunkelheit gesehen werden soll, insofern eine parallele paradoxale Struktur auf, als auch hier gerade durch das blinzelnde *Schließen* (μύειν) der Augen etwas gesehen werden soll. Eben diese paradoxale Struktur des Sehens durch Nichtsehen, des Erkennens durch Nichterkennen bildet den Kern des dionysischen Verständnisses einer mystischen Weise der Gottes-„Erkenntnis“ bzw. Gottes-„Anschauung“, die sich gerade dem *Nichterkennen* bzw. *Nichtanschauen* verdankt. Worauf ein solches nicht-anschauendes Anschauen abzielt, sind die von Dionysius als „mystisch“ beschriebenen Anschauungen, die μυστικὰ θεάματα, mit denen Timotheos sich nach dem Wunsch des Areopagiten unablässig beschäftigen soll. Sie sind das Resultat eines blinzelnenden, die

⁷⁷ Ebd., 66–67.

⁷⁸ Dionysius *De mystica theologia* 1025 A.

Augen schließenden und in diesem Sinne mystischen Anschauens, das Dionysius als die einzig mögliche Form einer auf die Gottheit bezogenen *Theoria* gelten lässt. Dieses näherhin als *mystisch* zu qualifizierende Anschauen wird man mit René Roques als eine „neue Art der *Theoria*“ betrachten können, die auch im noch näher zu betrachtenden höchsten Zustand der sogenannten „Einung“ oder „Theopathie“ noch möglich ist.⁷⁹ Wie Roques im Weiteren mit einem Verweis auf die Kapitel 1, 4 und 5 von *De mystica theologia* ausführt, besteht das Neue dieser Form der *Theoria* vor allem darin, dass Dionysius nicht nur das sinnlich Wahrnehmbare als ihren möglichen Gegenstand ausschließt⁸⁰ – einen solchen Ausschluss hatte schon Aristoteles vorgenommen. Darüber hinaus, so Roques, verlasse diese Art des Anschauens auch den Bereich des Intelligiblen⁸¹, was einen wesentlichen Unterschied zu klassischen Konzeptionen und vor allem zu den eben bereits angesprochenen aristotelischen Überlegungen zur *Theoria* setzt.⁸²

Die Rede davon, dass Dionysius auch das Intelligible vom Gegenstandsbereich der mystischen *Theoria* ausschließe, verweist auf einen zentralen Aspekt des sich aus der mystischen Anschauung ergebenden „Erkennens“ (γνῶναι). Denn durch den Ausschluss des Intelligiblen siedelt der Areopagit die mystische „Erkenntnis“ in einem Bereich jenseits eines Denkens an, das zwischen einem Denkenden und einem Gedachten unterscheidet und sich auf in sich differenzierte Gegenstände bezieht.⁸³ Da sich die mystischen Anschauungen auf den Bereich der Gottheit beziehen, ist es dabei nur konsequent, wenn Dionysius diese Form des Denkens, das man mit dem klassischen, vor allem von Aristoteles geprägten Vokabular als *voûç* bezeichnen kann⁸⁴, von der mystischen *Theoria* ausschließt; ist die Gottheit doch, mit Dionysius gedacht, als eine vollkommene Einheit (ἓν bzw. ἐνότης) vor-

⁷⁹ Vgl. Roques, „Contemplation“, 1894: „A vrai dire, il subsiste une *θεωρία* jusque dans l'état ‚théopatique‘ qui comporte, en effet, des ‚objets de contemplation secrets‘ (μυστικά θεάματα). Mais cette *θεωρία* est d'un type nouveau [...]“

⁸⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden Roques, „Contemplation“, 1894.

⁸¹ Vgl. Roques, „Contemplation“, 1894.

⁸² Zu Aristoteles' *Theoria*-Verständnis vgl. Thomas Jürgasch, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin 2013, 189–194 (Jürgasch, *Theoria versus Praxis*) und die dort angegebene Forschungsliteratur; zur antiaristotelischen Spitze des dionysischen Denkens vgl. Theo Kobusch, „Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik“, in: Ludger Honnefelder/Werner Schüßler (Hg.), *Transzendenz: zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Klaus Kremer zum 65. Geburtstag, Paderbon/München/Wien u. a. 1992, 93–114.

⁸³ Vgl. Suchla, *Dionysius Areopagita*, 106–111.

⁸⁴ Zu Aristoteles Konzeption des *voûç* vgl. Jürgasch, *Theoria versus Praxis*, 153–157. Wichtig ist an dieser Stelle u. a., dass Aristoteles den *voûç* in eine enge Verbindung mit der *Theoria* setzt, die er als Vollzugsform des als *voûç* bestimmten Denkens betrachtet und die sich wesentlich von der dionysischen Konzeption der mystischen *Theoria* unterscheidet. Für Aristoteles stellt der *voûç* dabei im Rahmen seiner theoretischen Verwirklichung die höchste Form des Denkens dar.

zustellen⁸⁵, die als solche nicht zum Gegenstand eines auf Unterscheidungen basierenden Denkens werden kann. Dementsprechend schreibt der Areopagit der vollkommen einheitlichen Gottheit zu, dass sie „über dem Denken“ (ὕπὲρ νοῦν) und „für jedes Denkvermögen undenkbar“ (πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν) sei.⁸⁶ Eine weitere Bestimmung, die Dionysius in diesem Zusammenhang verwendet und die man als „ein Schlüsselwort der areopagitischen Metaphysik“⁸⁷ ansehen kann, ist das die Jenseitigkeit der Gottheit anzeigende ἐπέκεινα.⁸⁸ Gemeinsam mit dem eben angeführten ὑπὲρ markiert das schon bei Platon⁸⁹ und später im sogenannten „Neuplatonismus“ prominent verwendete ἐπέκεινα⁹⁰ einen zentralen Aspekt der dionysischen Konzeption der mystischen *Theoria*. Dieser besteht darin, dass sich der Gottheit laut Dionysius aufgrund ihrer vollkommenen Transzendenz bzw. Jenseitigkeit streng genommen weder etwas zu- noch etwas absprechen lässt.⁹¹ Um sich der in diesem Zusammenhang klassisch gewordenen Diktion zu bedienen, ließe sich auch formulieren, dass sich die Gottheit weder

⁸⁵ Zur Bestimmung der Gottheit als Einheit vgl. beispielsweise *De divinis nominibus* 588 B.

⁸⁶ Vgl. Dionysius *De divinis nominibus* 588 B; die Wendung ὑπὲρ νοῦν verwendet Dionysius u. a. auch in *De mystica theologia* 1001 A; mit der Wahl der Formulierung ὑπὲρ νοῦν schreibt Dionysius sich in eine Tradition neuplatonischer Kritik an der aristotelischen Prinzipienlehre ein. Diese Kritik, die ausgearbeitet zunächst im Werk Plotins begegnet, wendet sich gegen die von Aristoteles entwickelte Vorstellung, dass das „Denken“ (νοῦς) in seiner selbstreflexiven Form – Aristoteles spricht vom „Denkakt des Denkaktes“ (νόησις νοήσεως) – als Prinzip (ἀρχή) einzuschätzen sei. Auch diese Form des Denkens, so ein Topos neuplatonischer Kritik, setzt allerdings zumindest einen logischen Unterschied zwischen dem denkenden und dem gedachten Denken voraus. Dementsprechend stelle sich auch dieses „Denken des Denkens“ notwendigerweise als eine Zweiheit dar, die als Bedingung der Möglichkeit für ihren Vollzug eine Einheit voraussetzt und infolgedessen nicht als das erste Prinzip angesehen werden kann. Das erste Prinzip, so eine der Grundthesen neuplatonischen Denkens, ist vielmehr „das Eine“ (τὸ ἓν) bzw. die Einheit (ἐνότης), die jeder Zweiheit – auch der des νοῦς – vorausgeht und deren Sein bedingt. Während folglich jegliches Denken, das zwischen einem Denkenden und einem Gedachten unterscheidet, für seinen Vollzug eine Einheit voraussetzt, kann die Einheit selbst aufgrund ihrer Einheitlichkeit allerdings nicht zum Gegenstand des Denkens werden. Dies gilt nach neuplatonischer Vorstellung u. a. deswegen, weil sich das Denken der aristotelischen Konzeption des νοῦς nur auf in sich differenzierte Gegenstände beziehen kann, was im Fall einer (vollkommenen) Einheit ausgeschlossen ist. Die Grundzüge der neuplatonischen Kritik an Aristoteles' Konzeption des νοῦς finden sich wie angemerkt im Wesentlichen bereits bei Plotin ausgearbeitet. Vgl. dazu Jürgasch, *Theoria versus Praxis*, 228–234.

⁸⁷ Vgl. Suchla, *Dionysius Areopagita*, 109.

⁸⁸ Suchla selbst führt 22 zentrale Belegstellen an. In *Dionysius Areopagita*, 109, Anm. 33, verweist sie auf Stellen aus *De divinis nominibus*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia* und aus den Briefen des Dionysius.

⁸⁹ Vgl. Platon *Politeia* 509 b 9; 587 c 1.

⁹⁰ Vgl. z. B. Plotin, *Enneade* I, 2, 3; 3, 5; 4, 4; 6, 9.

⁹¹ Darauf, dass dies ein wichtiger Aspekt der mystischen *Theoria* sei, weist auch Roques, „Contemplation“, 1894 bereits hin.

kataphatisch noch *apophatisch* fassen lässt und Dionysius einen dritten Weg⁹² zwischen einer *positiven* und einer *negativen* Theologie zu beschreiten sucht.⁹³ Auf den Punkt gebracht findet sich dieses Ansinnen des Areopagiten in einer Passage aus dem ersten Kapitel von *De mystica theologia*. Dort heißt es:

Es ist nötig, alle Bestimmungen der seienden Dinge in Bezug auf sie [i. e. der allen Dingen zugrundeliegenden Ursache] sowohl zu setzen und ihr diese zuzusprechen – da sie die Ursache von allem ist – als auch ihr, genauer genommen, all diese [Bestimmungen] abzusprechen – da sie über allen Dingen überseiend ist; und man soll nicht annehmen, dass die Absprechungen den Zusprechungen entgegengesetzt seien, sondern vielmehr, dass sie [die Ursache] über den Beraubungen⁹⁴ liegt, sowohl über jeder Absprechung als auch über jeder [positiven] Setzung.⁹⁵

Wie hier deutlich wird, ist die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis laut Dionysius nicht nur hinsichtlich einer (positiv) zuschreibenden Erkenntnis eingeschränkt. Gott ist für Dionysius derart als *ὑπέρ* und *ἐπέκεινα* anzusehen, dass als man ihm nicht nur nichts (positiv) zusprechen, sondern auch nichts (negativ) absprechen kann. In diesem Kontext ist auch die eben zitierte und in Dionysius' Werk vielfach vorkommende Beschreibung der Gottheit als „überseiend“ (*ὑπερούσιος*) zu deuten.⁹⁶ Dies ist insofern von Bedeutung, als das Sein nicht nur die allgemeinste Bestimmung überhaupt darstellt, sondern auch die Bedingung für alle weiteren möglichen Bestimmungen, so dass die Überseiendheit der Gottheit allen nur denkbaren Bestimmungsversuchen derselben die Grundlage entzieht. Dass dementsprechend auch alle negativen Bestimmungen zu verwerfen sind, lässt sich dabei mit Eric D. Perl auch aus folgender Überlegung schließen:

Consequently, Dionysius' so-called negative theology, like that of Plotinus is not merely negative, if by that we mean as is commonly said that ,we cannot say what God is but only

⁹² Die Annahme eines „dritten Weges“ lehnt beispielsweise De Andia, *Henosis*, 378, dezidiert ab.

⁹³ Nichtsdestotrotz zieht Dionysius die *via negativa* der *via affirmativa* grundsätzlich vor, wenn es um die erkenntnistmäßige Aufstiegsbewegung zur „Einung“ geht. Dies hat u. a. De Andia in *Henosis*, 378–382, herausgearbeitet.

⁹⁴ Wenn *στέρησις* hier als „Beraubung“ übersetzt wird, dann im Sinne eines Fehlens oder einer Ermangelung von bzw. an etwas, das eigentlich vorhanden sein sollte. Zum dionysischen Verständnis der *στέρησις* an dieser Stelle vgl. De Andia, *Henosis*, 379–381.

⁹⁵ Dionysius *De mystica theologia* 1000 B: „Δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναί καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσιον, καὶ μὴ οἶσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένους εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.“ Vgl. auch das Ende des Traktates, genauer 1048 B: „οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαιρέσεις, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τιθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελής καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων.“

⁹⁶ Sehr prominent findet sich diese Wendung gleich zu Beginn von *De mystica theologia* 997 A zitiert.

what he is not.' For negation, no less than affirmation, is still an intellectual activity and as such necessarily identifies its object in conceptual terms and so treats it as finite. To say 'God is not such-and-such' is to regard God as something, some being, distinguished from other beings by the lack of some feature that they possess, and thus to circumscribe God in thought. To deny any attribute of God is still to treat him as a conceptual object, defined by the possession or privation of various attributes.⁹⁷

In einem derartigen Überschreiten der Gegensätze und Grenzen zwischen einer *kataphatisch*-positiven Theologie und einer *apophatisch*-negativen Theologie liegt der Kern dessen, was sich mit Dionysius als der Vollzug einer mystischen *Theoria* beschreiben lässt, die sich als solche wesentlich von einer apophatischen-negativen Theologie unterscheidet.⁹⁸ Vielmehr ist diese Form der *Theoria* dem Bereich einer *hyperphatischen Theologie*⁹⁹ zuzurechnen, was freilich eine – allerdings an dieser Stelle sinnvolle – *contradictio in adiecto* beinhaltet; setzt doch die mystische Anschauung an dem Punkt ein, an dem gerade nicht mehr – im Sinn einer herkömmlichen, nicht-mystischen *Theoria*¹⁰⁰ – geschaut, aber auch nicht nicht-geschaut, sondern ‚blinzelnd erkannt‘ wird.¹⁰¹ Aus einem

⁹⁷ Eric D. Pearl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York 2007 (Pearl, *Theophany*), 13 f.

⁹⁸ Vgl. dazu Roques, „Contemplation“, 1894: „Cette révélation de l'incognoscibilité divine présente bien des ressemblances avec les résultats de la théologie négative. Mais il subsiste entre théologie négative et contemplation mystique deux différences essentielles et d'ailleurs rattachées entre elles. La première c'est que la théologie négative reste une démarche discursive de l'intelligence, tandis que la contemplation mystique se situe au delà du discours. La deuxième, c'est qu'il n'y a de théologie affirmative dont elle limite et corrige les formulations. La contemplation mystique, au contraire, ne se réfère à aucune de ces démarches qu'elle suppose pourtant. Elle est pure vision immatérielle d'où les sens et l'intelligence sont radicalement exclus.“

⁹⁹ Dionysius selbst spricht an keiner Stelle von einer „hyperphatischen Theologie“. Dennoch scheint mir die Einführung dieses Kunstwortes geeignet, um das Anliegen des Areopagiten zu formulieren. Man könnte in diesem Zusammenhang auch mit Suchla, *Dionysius Areopagita*, 116–118, von einer „hyperbolischen Rede über Gott“ sprechen.

¹⁰⁰ Wie zuvor bereits erwähnt (vgl. Anm. 84, 86), ist diese Art der *Theoria* klassischerweise mit dem auf Unterscheidungen basierenden Denken (νοῦς) verbunden. Vgl. dazu auch Dionysius *De divinis nominibus* 872 A–B.

¹⁰¹ Philosophiegeschichtlich wird der sogenannte Parmenides-Kommentar des Porphyrios eine wichtige Quelle für Dionysius' hyperphatische Theologie darstellen. In diesem Kommentar bezieht Parmenides die beiden Hypothesen des platonischen Dialogs *Parmenides* auf das Erste, vollkommen einheitliche Prinzip, was die Grundlage dafür bildet, diesem Prinzip sowohl positiv als auch negativ etwas zu- bzw. absprechen zu können. Zur dionysischen Rezeption des porphyrianischen Parmenides-Kommentars vgl. u. a. Salvatore Lilla, Einführung zu seiner Übersetzung von *De mystica theologia* in: Ps. Dionigi L'Areopagita, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, Traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore Lilla, Rom 1993, 97 f.; De Andia, *Henosis*, 389 f.; Sarah Klitenic Wear/John Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Hampshire 2007 10; 15–50; Jens Halfwassen, „Neuplatonismus und Christentum“, in: Christian Schäfer (Hg.), *Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2008, 1–15.

solchen mystischen Anschauen ergibt sich gerade kein Logos¹⁰², so dass konsequenterweise das gewöhnliche Reden verstummen und in der Folge Platz machen muss für eine Redeweise, die sich unter der Verwendung von selbstwidersprüchlichen Formulierungen ständig selbst überschreitet.¹⁰³ Dionysius selbst bringt diese Überschreitung der apophatischen und kataphatischen Erkenntnisweisen auf den Punkt, wenn er schreibt:

Gott wird sowohl durch Erkenntnis als auch durch Nicht-Erkenntnis erkannt. Es gibt bezüglich seiner sowohl Denken als auch Logos, sicheres Wissen, Berührung, Wahrnehmung, Meinung, Vorstellung, Benennung und alles andere, und doch wird er weder gedacht noch ausgesagt noch benannt. Und nicht ist er irgendeines der Seienden, noch wird er in irgendeinem der Seienden erkannt. Zudem ist er „alles in allem“¹⁰⁴ und doch ist er nichts in nichts, auch wird er von allen aus allem erkannt und auch von niemandem aus nichts.¹⁰⁵

Dementsprechend ist das Erkennen der mystischen *Theoria* eines, das seinen Ort weder im Hellen noch im Dunklen hat, sondern sich in einem ‚überlichten Dunkel‘ vollzieht, das jenseits der Gegensätze von Hell und Dunkel liegt. Und dort – und nur dort – vermag diese Art des Anschauens nicht-erkennend zu erkennen, dass die Gottheit so sehr über alle Formen des Seins erhaben ist, dass man sie streng genommen gar nicht als Gottheit ansprechen kann; dass man ihr, der vollkommenen Einheit, gleichzeitig absprechen muss, dass sie eine Einheit sei, da sie Einheit über alle Einheit hinaus ist¹⁰⁶; ja, dass man ihr alles, was man ihr zuspricht, auch wieder absprechen muss¹⁰⁷, weshalb im eigentlichen Sinne gar nicht davon zu sprechen ist, dass die Gottheit überhaupt *ist*. Daher lässt sich mit Eric D. Perl durchaus der folgende zunächst radikal klingende, aber konsequente Schluss ziehen: „[...] we must recognize that for Dionysius, as for Plotinus, God

¹⁰² Vgl. dazu u. a. Dionysius’ Bestimmung der Gottheit als ἄλογος in *De mystica theologia* 1040 A; dass beim Eintauchen ins göttliche Dunkel nicht nur eine βραχυλογία, sondern eine vollständige ἀλογία und ἀνοησία auftreten, betont Dionysius u. a. in *De mystica theologia* 1033 B–C.

¹⁰³ Das Werk des Dionysius gibt eine ganze Reihe von Beispielen für eine solche Oxy-mora verwendende Sprache, die in dieser Weise auf ihre eigenen Grenzen verweist und sich damit selbst überschreitet. Ein Beispiel, das bereits in einem anderen Kontext angeführt worden ist, stellt Dionysius’ Rede vom „überlichten Dunkel“ dar. Vgl. Dionysius *De mystica theologia* 1025 A.

¹⁰⁴ Hier ist wohl ein Verweis auf 1 Kor 15,28 zu sehen.

¹⁰⁵ Dionysius *De divinis nominibus* 872 A: „Καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκειται καὶ διὰ ἀγνωσίας. Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφή καὶ αἴσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται. Καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὐδὲ ἐν τινι τῶν ὄντων γινώσκειται. Καὶ ,ἐν πᾶσι πάντα‘ ἔστι καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδὲν καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκειται καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί.“ Infolgedessen beschreibt Dionysius die Gottheit auch als υπεράγνωστος, z. B. in *De mystica theologia* 997 A oder in *De divinis nominibus* 593 B.

¹⁰⁶ Dass man der Ursache von allem sogar absprechen müsse, ἐν oder ἐνότης zu sein, erklärt Dionysius in *De mystica theologia* 1048 A; vgl. dazu auch *De divinis nominibus* 981 A.

¹⁰⁷ Vgl. Dionysius *De mystica theologia* 1000 B.

is simply not anything, not ‚there‘ at all. If our thought cannot attain to God, this is not because of our weakness but because there is no ‚there‘ there, no being, no thing that is God.¹⁰⁸

Da sich die *μυστικά θεάματα* nicht einem auf Unterscheidungen basierenden, noetischen Denken verdanken und „Erkenntnisse“ bzw. „Nicht-Erkenntnisse“ wie die eben skizzierten zum Inhalt haben – und auch nicht haben – stellen sie dionysisch gedacht diejenige Form der „Erkenntnis“ bzw. „Nicht-Erkenntnis“ dar¹⁰⁹, die jemandem zukommt, der den höchsten aller möglichen „Zustände“ erreicht hat: den der Einung (*ἔνωσις*) mit der Gottheit.¹¹⁰ So erklärt Dionysius in *De divinis nominibus*: „Und wiederum ist die göttlichste Erkenntnis Gottes die durch Nicht-Erkennen erkannte gemäß der Einung, die über dem Denken ist.“¹¹¹ Insofern die *μυστικά θεάματα* sogar im Kontext der Einung einen Ort haben, stellen sie auch die höchst-möglichen Formen theologischer Erkenntnis dar. Dies vorausgesetzt, lässt sich die mystische *Theoria*, die auf die besagten mystischen Anschauungen ausgerichtet ist, auch als die höchste Form der Theologie ansehen; derjenigen Theologie, die Dionysius als „mystisch“ bestimmt und der er seinen nun bereits mehrfach zitierten Traktat *De mystica theologia* gewidmet hat.¹¹²

Unabhängig davon, ob Dionysius annimmt, dass ein Mensch den Zustand der „Einung“ – den er auch als Theopathie bzw. Extase beschreibt¹¹³ – tatsächlich erreichen könne, ist die Verbindung zwischen der mystischen *Theoria* und der Theopathie auch für das Thema der dionysischen Anthropologie höchst bedeutsam. Dies deswegen, weil sich aus den Konzeptionen dieser Art der *Theoria* und der ihr innewohnenden „Erkenntnis“ wichtige Konsequenzen dafür ergeben, wer bzw. was der Mensch Dionysius zufolge *ist* und wer bzw. was er *werden* soll. Auf diese Zusammenhänge soll nun im nächsten Kapitel eingegangen werden, das die vorliegende Untersuchung zu einem Abschluss führt.

¹⁰⁸ Pearl, *Theophany*, 13; ergänzend müsste man an dieser Stelle hinzufügen, dass selbst die Rede von der „Jenseitigkeit“ oder der „Transzendenz“ Gottes streng genommen unpassend ist, weil die Begriffe der „Jenseitigkeit“ und der „Transzendenz“ immer auch eine Relation zu einer „Diesseitigkeit“ bzw. „Immanenz“ implizieren, wobei die Annahme einer solchen Relation im Fall der dionysischen Gotteskonzeption nicht möglich ist.

¹⁰⁹ Dass die Gottheit auch über aller *γνώσις* sei, betont Dionysius u. a. in *De divinis nominibus* 981 B.

¹¹⁰ Auf diesen „Zustand“ der *ἔνωσις* wird im Abschlusskapitel noch genauer eingegangen werden. Die Verbindung zwischen dieser Form der „Erkenntnis“ und der *ἔνωσις* wird u. a. auch in *De mystica theologia* 1001 A.

¹¹¹ Dionysius *De divinis nominibus* 872 A–B: „καὶ ἔστι αὐθις ἡ θειοτάτη θεοῦ γνώσις ἡ δι’ ἀγνωσίας γνωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν.“

¹¹² Auf eben diesen Zusammenhang zwischen mystischer *Theoria* und mystischer Theologie weist auch der sich zu Beginn von *De mystica theologia* findende und bereits zitierte Appell des Dionysius an Timotheos, sich fortwährend den mystischen Anschauungen zu widmen.

¹¹³ Siehe dazu unten Abschnitt 3.1.

3. Dionysius' hyperphatische Anthropologie

Wie in der Einleitung bereits angedeutet worden ist, hat die Forschungsliteratur schon mehrfach auf die enge Verbindung zwischen Dionysius' theologischer und seiner anthropologischen Konzeptionen aufmerksam gemacht. Neben Überlegungen Bernard McGinns und Denys Turners hat dabei in letzter Zeit vor allem bereits angesprochene Entwurf Charles M. Stangs für Aufsehen gesorgt. Stangs Ansatzpunkt besteht dabei u. a. in der Frage nach der bis heute ungeklärten wahren Identität des Autors des *Corpus Dionysiacum*; nach der Frage also, wer sich hinter dem aus der Apostelgeschichte stammenden Pseudonym des Dionysius vom Areopag verbirgt. In diesem Zusammenhang vertritt Stang die Position, dass der wahre Autor seine Identität aufgrund von bestimmten anthropologischen Erwägungen verschleiert habe, wobei diese Erwägungen ihrerseits auf theologischen und sprachphilosophischen Überlegungen basieren würden.¹¹⁴ Demnach entspreche die Wahl des Pseudonyms in formaler Hinsicht einer auf der inhaltlichen Ebene des Textes beschriebenen und geforderten Form der „spirituellen Übungen“ (spiritual exercises). Diese Übungen, denen Stang im Anschluss an Pierre Hadots These von der ‚antiken Philosophie als Lebenskunst‘¹¹⁵ auch eine zentrale Rolle im Kontext des *Corpus Dionysiacum* zuschreibt, zielen darauf ab, so Stang, dass die Leser/innen der dionysischen Werke eine religiös-spirituelle Transformation vollziehen sollen.¹¹⁶ Ziel dieser Transformation sei es dabei, dass die Leserinnen und Leser des dionysischen Werkes nicht nur einsehen, dass Gott unerkennbar ist und welche theologischen Konsequenzen dies nach sich zieht. Vielmehr sei diese Perspektive der *apophatischen Theologie* durch die einer *apophatischen Anthropologie* zu ergänzen. So fordere Dionysius auch mit Blick auf das Selbst des Menschen, dass dieses „unerkannt“ bzw. „unbekannt“ (unknown) werden möge. Wie Charles Stang selbst formuliert: „Of course the self who is united to the unknown God must also become unknown, that is suffer ‚the resistless and absolute ecstasy in all purity, from thyself and all‘.“¹¹⁷ Eben diese Transformation hin zu einer Unbe- bzw. Unerkanntwerdung, die laut Stang in der von Dionysius beschriebenen religiösen Extase gipfelt¹¹⁸, habe der Autor des *Corpus Dionysiacum* insofern auch selbst vollzogen, als er in seiner wahren Identität gerade nicht in Erscheinung tritt. Damit habe er die auf der inhaltlichen Ebene diskutierte und geforderte apophatische Anthropologie – formal gesehen – praktisch vollzogen, indem er bis heute als er selbst unerkannt

¹¹⁴ Vgl. Stang, *Apophasis and Pseudonymity*, 153–158.

¹¹⁵ Vgl. Pierre Hadots gleichnamiges Werk *Philosophie als Lebensform: Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt a. M. 2011.

¹¹⁶ Vgl. Stang, *Apophasis and Pseudonymity*, 156.

¹¹⁷ Vgl. Stang, *Apophasis and Pseudonymity*, 155 mit einem Verweis auf *De mystica theologia* 1000A.

¹¹⁸ Vgl. Stang, *Apophasis and Pseudonymity*, 153f.

geblieben ist. Laut Stang zeigt sich vor dem Hintergrund einer solchen apophatischen Anthropologie auch, weshalb der Autor ausgerechnet den Dionysius vom Areopag als Pseudonym gewählt habe. Entscheidend sei dabei gewesen, dass der Dionysius der Apostelgeschichte ein Nachfolger des Paulus ist. Denn:

[...] for him [i. e. Dionysius] [Paul] is the exemplary lover of the divine beloved, whose *eros* literally carries him outside of himself in his love for God, whose ecstatic love appears as madness to his peers, and whose apophysis of self – split, doubled, cleft – renders him open to the indwelling of Christ.¹¹⁹

Mit seiner Stilisierung zum Nachfolger der in dieser Weise gedeuteten Figur des Paulus verweise der Autor des *Corpus Dionysiacum* auf einen zentralen Aspekt seiner Theologie. Dieser besteht in der im Rahmen der Extase zu verwirklichenden *unio* mit dem Göttlichen, die Paulus aus Sicht des Areopagiten paradigmatisch verwirklicht habe.¹²⁰ Infolgedessen habe es sich für unseren Autor angeboten, gerade das Pseudonym des Dionysius vom Areopag anzunehmen.

Wenngleich Charles Stang auf einige wichtige Aspekte der dionysischen Anthropologie hinweist, ist sein Ansatz doch in einigen Hinsichten zu ergänzen bzw. zu modifizieren. Stang ist sicherlich darin zuzustimmen, dass sich aus Dionysius' Konzeption der Theologie und – so wäre ausgehend von den hier vorgenommenen Überlegungen hinzuzufügen – auch der *Theoria* Rückschlüsse auf eine bestimmte Anthropologie ziehen lassen. Dieses bietet sich gerade mit Blick auf das Werk des Areopagiten an, das immer auch auf die Ebene der Praxis abzielt. Allerdings gelangt man, was die inhaltliche Bestimmung der dionysischen Anthropologie betrifft, zu anderen Ergebnissen als Stang, wenn man Dionysius' Theologie weniger als *apophatisch* denn als *hyperphatisch* charakterisiert. Eine solche Sicht auf die dionysische Theologie ergibt sich vor dem Hintergrund der durchgeführten Betrachtung zur mystischen *Theoria*, die für Dionysius aus den erläuterten Gründen die höchste Form der theologischen Praxis darstellt und die den Kern der entsprechend als „mystisch“ zu bestimmenden Theologie bildet. Zentral für die Frage nach der dionysischen Anthropologie ist nun, dass die mystischen Anschauungen, welche mit Hilfe der mystischen *Theoria* einzusehen sind, die Formen derjenigen Erkenntnis darstellen, die im Kontext der „Einung“ mit der Gottheit bzw. im Zustand der Theopathie zu erlangen sind. Dabei sind diese Anschauungen ihrem Inhalt nach nicht als apophatisch, sondern – wie erläutert – als hyperphatisch einzuordnen. Dies deswegen, weil – wie im Anschluss an die zitierten Ausführungen Eric D. Perls zu formulieren ist – die Einsichten, die sich einer negativen oder apophatischen Theologie verdanken, trotz allem eine Relation bilden, die weder der vollkommen einheitlichen Gottheit noch dem „Zustand“ der Einung mit dieser Einheit entspricht; setzt doch eine jede Relation eine – wenn auch minimale – Vielheit, die der vollkommenen Einheit und auch

¹¹⁹ Vgl. Stang, *Apophysis and Pseudonymity*, 154.

¹²⁰ Zu Dionysius' Paulus-Verständnis vgl. Stang, *Apophysis and Pseudonymity*, 182–186.

der „Einung“ mit dieser unmöglich zuzusprechen ist. Nimmt man nun Stangs Überlegung auf, der gemäß Dionysius' Betrachtungen zur Unerkennbarkeit Gottes die Aufforderung an den Menschen implizieren, dass dieser ebenfalls unerkannt bzw. unbekannt werden solle, um sich so für eine mögliche „Einung“ mit der Gottheit zu disponieren, so hat die hier vorgeschlagene Umdeutung des dionysischen Theologieverständnisses weitreichende Folgen auch für die Anthropologie des Areopagiten. Ist nämlich anzunehmen, dass Dionysius nicht davon ausgeht, dass Gott unerkenntbar sei, sondern dass er jenseits von Unerkennbarkeit und Erkennbarkeit sei, dass er über den Gegensätzen von Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit stehe, so ist auch der mit der beschriebenen hyperphatischen Theologie verbundene anthropologische Appell anders zu deuten; fordert diese Form der Theologie doch den Menschen nicht dazu auf, selbst unerkannt bzw. unbekannt zu werden, sondern – wie die Gottheit – ebenfalls über die Kategorien von Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit, von Sein und Nichtsein hinaus zu gehen. Gegen Stang wäre demnach zu folgern, dass Dionysius den Menschen nicht zu einer „apophasis of the self“¹²¹, sondern zu einer „hyperphasis of the self“ aufruft. Demnach soll das menschliche Selbst, das zu einer Einung mit der Gottheit aufsteigen möchte, nicht „unknown“ werden – ebenso wenig wie die Gottheit „unknown“ ist –, sondern die Gegensätze von „known“ und „unknown“ überschreiten, indem das Selbst in seiner Unerkennbarkeit erkennbar und in seiner Erkennbarkeit unerkenntbar wird. Gewendet auf das Thema des Seins, besteht die anthropologische Implikation der dionysischen Theologie somit darin, dass der Mensch sich selbst an der göttlichen Hyperousie ausrichten und demnach in einen Bereich jenseits von Sein und Nichtsein vordringen soll, in welchem er ist *und* gleichzeitig nicht ist. Als Ziel ist damit nicht das eigene Nichtsein bzw. das Unbe- und Unerkanntsein angegeben, sondern ein „Zustand“, welcher zunächst der oben beschriebenen „hermeneutischen Zwischenraumexistenz“ der Heiligen Schrift gleicht und der im Letzten auch diese Existenzform der Zwischenraumexistenz doch wieder überschreiten soll¹²². Die Notwendigkeit, auch diesen Zwischenraum noch zu überschreiten, ergibt sich dabei daraus, dass der besagte „Zustand“ „hyperousios“ und damit jenseits von Sein und Nichtsein oder – wie im Fall der Schrift – jenseits von göttlicher und irdischer Sphäre liegt¹²³. Was dem Menschen damit als Ziel gesetzt wird, ist ein „Sein“, das in Entsprechung zur göttlichen Hyperousie jenseits des Seins wie auch des Nichtseins und des Ge-

¹²¹ Vgl. Stang, *Apophasis and Pseudonymity*, 154.

¹²² An dieser Stelle kommt nochmals der angesprochene erzieherische Aspekt der „herkömmlichen“, d. h., nicht-mystischen *Theoria* zum Tragen, der den Menschen für die letztlich erstrebte Überschreitung hin zu einer in der Einung gegebenen Erkenntnis im Sinne der mystischen *Theoria* vorbereitet.

¹²³ Dass diese hermeneutische Zwischenraumexistenz letztlich auch wieder überschritten werden muss, verweist auf den provisorischen Charakter derjenigen *Theoria*, die mit der Schriftexegese verbunden ist und die letztlich idealerweise in eine Form der mystischen *Theoria* zu transformieren ist.

gensatzes zwischen beidem liegt; ein „Hyper-Sein“ also, das sich in diesem Sinne nicht apophatisch, sondern nur hyperphatisch beschreiben lässt.

3.1 Einung, Liebe und Extase

Diesen Schluss legt auch eine Analyse der Begriffe nahe, die Dionysius verwendet, um den „Zustand“ der Jenseitigkeit und des Hyper-Seins zu beschreiben, in welchen der Mensch idealerweise gelangen soll. Besonders prominent sind in diesem Zusammenhang die hier bisher mehrfach angeführte „Einung“ (ἔνωσις), die „Liebe“ (ἔρως) oder auch die „Extase“ (ἔκστασις). Diese Begriffe sind dabei insofern äußerst passend gewählt, als sie vor allem in ihrem Verbund sehr schön die Spannung und Widersprüchlichkeit zum Ausdruck bringen, die dem eben beschriebenen „Zustand“ inhärent sind. So ist darauf hinzuweisen, dass Dionysius von der im Deutschen als „Einung“ übersetzten ἔνωσις und nicht von einer „Einheit“ (ἐνότης) mit der Gottheit spricht. Dieser Unterschied ist deswegen von Bedeutung, weil die Rede von der „Einung“ auf den prozesshaft-dynamischen Charakter einer Bewegung abhebt, die nicht im Sinne eines abgeschlossenen „Zustandes“¹²⁴ der „Einheit“ eines Menschen mit der Gottheit aufzufassen ist.¹²⁵ Wie Ysabel De Andia in diesem Kontext herausgearbeitet hat, unterscheidet sich die dionysische Konzeption der ἔνωσις gerade darin von anderen Konzeptionen – wie beispielsweise den Überlegungen zur „Einung“ bei Plotin –, dass sie nicht davon ausgeht, dass der Mensch im Rahmen der „Einung“ aufhört, als er selbst zu existieren.¹²⁶ De Andia zufolge ist Dionysius hingegen der Auffassung, dass der Mensch in der ἔνωσις nicht Gott wird, sondern zum ‚Eigentum‘ Gottes.

[...] pour Denys, ceux qui sont unis à Dieu ne sont pas devenus Dieu, mais ils sont entièrement devenus [la propriété, Y.D.A] de Dieu. [...] ¹²⁷ Denys pose ici la relation entre ἔνωσις, ἔκστασις et θέωσις: la divinisation est le fruit de l’extase et de l’union. Ceux qui sont unis à Dieu sont ‚devenus [la propriété, Y.D.A] de Dieu‘ (θεοῦ γιγνομένου) et ‚sont avec Dieu‘ (μετά θεοῦ γιγνομένου). L’union à Dieu est définie par des relations d’apparence et de proximité.¹²⁸

¹²⁴ Aufgrund der beschriebenen Prozesshaftigkeit und Dynamik ist es sprachlich problematisch hier von einem „Zustand“ zu sprechen, da dieser eine bestimmte Abgeschlossenheit suggeriert, die dem, was Dionysius zu beschreiben versucht, nicht entspricht.

¹²⁵ Zur Vorstellung der „Einung“ als „Bewegung“ (mouvement) vgl. De Andia, *Henosis*, 423–426.

¹²⁶ Vgl. De Andia, *Henosis*, 429. De Andia verweist hier auf Plotin, *Enneade* IV, 9. Plotin hatte dies angenommen, weil er meinte, dass der Mensch im Akt der „Einung“ selbst zu Gott werde bzw. dann Gott ist.

¹²⁷ An dieser Stelle fügt De Andia ein Zitat aus *De divinis nominibus* 865 D–868 A ein.

¹²⁸ De Andia, *Henosis*, 429.

Wenngleich der Mensch in der „Einung“ zwar nicht aufhört, als er selbst zu existieren, sondern „nur“ zum ‚Eigentum Gottes‘ wird, beinhaltet die Bewegung der „Einung“ dennoch gleichzeitig auch eine Tendenz zur Aufhebung des menschlichen Selbst. Dieser Aspekt der ἔνωσις ist im Kontext des dionysischen Denkens vor allem mit den Konzeptionen der „göttlichen Liebe“ (θεῖος ἔρως) und der „Extase“ (ἔκστασις) verbunden. So lässt sich die göttliche Liebe, die den Kern der Extase bildet¹²⁹, mit Ysabel De Andia insofern als „unique, unitif et extatique“ begreifen, als sie im Zuge der Einungsbewegung bewirkt, dass die von der Liebe Ergriffenen nicht mehr sich selbst, sondern nur noch dem Geliebten – hier der Gottheit – angehören.¹³⁰ Wie De Andia im Weiteren überzeugend darlegt, hebt die Rede vom „Angehören“ dabei an dieser Stelle auf folgendes ab:

L'extase hors de soi est liée à l'amour comme don de soi à un autre. *Le dépassement de soi ne peut se faire sans la dépossession de soi* [Kursivierung Y.D.A.], et le mouvement anagogique de l'intellect se prolonge dans l'extase, qui est une sortie de soi ou une dépossession de soi et une appartenance à Dieu.¹³¹

Indem der Mensch dieser „Überschreitung“ (dépassement) und „Enteignung“ (dépossession) des Selbst unterworfen ist und sich auf diese Weise Gott gibt, dem er fortan angehört und den er damit in gewisser Weise „erleidet“ (Theopathie), „steht er aus sich heraus“ – er erlebt den Zustand der ἔκστασις. Dabei kommt dieses sich in der göttlichen Liebe ereignende „Aus-sich-heraus-Stehen“ nicht einer völligen Aufhebung des menschlichen Selbst gleich; ist der Mensch doch als Eigentum Gottes durchaus noch als er selbst da und nicht in einer sein Selbst auslöschenden Einheit mit Gott. Nichtsdestotrotz beinhaltet der Prozess der „Einung“ gleichzeitig auch eine „Überschreitung“ und „Enteignung“ des Selbst, das sich damit in einer Spannung und Widersprüchlichkeit bewegt, die ihrer Struktur nach der göttlichen Hyperousie entspricht. Wie die „überseiende“ Gottheit ist auch der Mensch in der liebenden Extase als er selbst seiend und nichtseiend zugleich und damit in einem Zustand, der sich wieder kataphatisch noch apophatisch, sondern vielmehr hyperphatisch beschreiben lässt. Auch aus dieser Perspektive betrachtet, zeigt sich, dass sowohl die Theologie als auch die Anthropologie des Areopagiten als hyperphatisch und nicht als apophatisch zu charakterisieren sind.

¹²⁹ Vgl. De Andia, *Henosis*, 427.

¹³⁰ Vgl. De Andia, *Henosis*, 427 und den dort angegebenen Verweis auf Dionysius Areopagita *De divinis nominibus* 712 A.

¹³¹ De Andia, *Henosis*, 428.

Schlussbemerkungen

Wie aus der vorgenommenen Untersuchung deutlich geworden ist, stehen *Theoria* und Anthropologie im Kontext des dionysischen Denkens in einem engen Verhältnis zueinander. Dieses ist dadurch geprägt, dass sich aus Dionysius' Überlegungen zur Theologie und vor allem zu ihrer höchsten Form, der mystischen *Theoria*, Rückschlüsse auf einige grundlegende Aspekte der dionysischen Sicht auf den Menschen ziehen lassen. Im Mittelpunkt steht dabei der Gedanke, dass der Mensch sich insofern dem „Sein“ der Gottheit angleichen soll, als er in der Extase der göttlichen Liebe eine Form der „Einung“ mit der Gottheit erstreben soll, die das menschliche Selbst einerseits als das Eigentum Gottes bestehen lässt und die doch andererseits eine Überschreitung und Enteignung dieses Selbst beinhaltet. Die Form des menschlichen „Seins“, die sich mit der dionysischen Konzeption der „Einung“ verbindet und damit in diesem Denken die höchste „Seins-“ bzw. „Nichtseins“-Form überhaupt darstellt, lässt sich dementsprechend als „überseiend“ beschreiben, da sie jenseits von Sein und Nichtsein liegt.

Wenn der Areopagit die höchst-mögliche menschliche Verwirklichungsform als „überseiend“ beschreibt und sich infolgedessen eine hyperphatische Zugangsweise zur Beschreibung dieser „Hyper-Seinsweise“ empfiehlt, so weist dies auf einen Aspekt seiner Sicht auf den Menschen hin, die über philosophiehistorische Erwägungen hinaus auch heute noch interessant sein kann – selbst wenn man sie aus ihrem religiös-theologischen Kontext herauslöst. Zentral ist dabei die Überlegung, dass sich der Mensch in dem, wer bzw. was er eigentlich ist, nicht in die Kategorien von Sein und Nichtsein einordnen lässt. Nicht nur ist der Mensch, mit Dionysius gedacht, nicht als ein „Seiendes“ im Sinne eines kaphatisch bestimmbareren $\delta\upsilon\nu$ zu betrachten, auch „das Sein“ stellt keine passende Kategorie dar, mit deren Hilfe sich der Mensch adäquat beschreiben ließe.¹³² Insofern das Sein allerdings – auch und gerade in seinem veridikalen Verständnis¹³³ – die allgemeinste Bestimmung überhaupt darstellt, folgt daraus, dass der Gedanke einer hyperphatischen Anthropologie prinzipiell die Möglichkeit einer Bestimmung des Menschen und damit auch jeder Anthropologie hinterfragt. So ergibt sich an dieser Stelle der paradoxe Schluss, dass die skizzierte hyper-

¹³² Hinsichtlich des „Seins“ gilt dies vor allem vor dem Hintergrund des für die klassische griechische Antike und für die griechischsprachige Spätantike vorauszusetzenden veridikalen Verständnis von $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, das, wie Charles H. Kahn herausgearbeitet hat, nicht zwischen dem *esse essentiae* und *esse existentiae* unterscheidet. Vgl. Charles H. Kahn, „The Greek Verb ‚To Be‘ and the Concept of Being“, in: *Foundations of Language. International Journal of Language and Philosophy* 2 (1966), 245-265; ders., „A return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being“, in: *Ancient Philosophy* 24 (2004), 381-405. Bereits die hier zugrundegelegte Voraussetzung des griechisch-veridikalen Verständnisses von $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ weist darauf hin, dass die hier skizzierte Form von Anthropologie sich nicht im Fahrwasser von Konzeptionen wie der sogenannten „ontisch-ontologischen Differenz“ bewegt.

¹³³ Zum veridikalen Verständnis des Seins vgl. Anm. 132.

phatische Anthropologie sich in gewisser Weise selbst aufhebt, indem sie darauf hinweist, dass auch ihre eigenen Ergebnisse notwendigerweise zu überschreiten sind; kann doch gerade diese Form der Anthropologie nicht den Anspruch erheben zu sagen, was der Mensch *ist*. Anthropologie hyperphatisch zu betreiben, bedeutet mithin, nicht Inhalte zur Bestimmung des Menschen, sondern eine Form bzw. eine Methode zu erarbeiten.¹³⁴ Der Methode einer hyperphatischen *Theologie* entsprechend, wird eine solche Methode hyperphatischer *Anthropologie* alle Bestimmungen des Menschen, die ein abschließendes Bild desselben zu zeichnen behaupten, in ihrer Begrenztheit und Unangemessenheit aufzuzeigen wissen und damit zu einer anderen Form der ‚reflektierten Sicht auf den Menschen‘ beitragen können.

Literatur

Primärliteratur

- Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894.
 Burnet, John (Hg.), *Platonis Opera*, Bd. IV: Tetralogiam VIII continens: Clitopho, Res publica, Timaeus, Critias, (Nachdruck Oxford 1902) Oxford 1992.
 Gemelli Marciano, Laura (Hg.), *Die Vorsokratiker*. Band 1, Düsseldorf 2007.
 Henry, Paul/Schwyzler, Hans-Rudolf (Hg.), *Plotini opera*, Bd. I-III, Paris 1951/1959/1973.
 Ps. Dionigi L'Areopagita, *Gerarchia celeste. Teologia mistica*. Lettere, Traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore Lilla, Rom 1993.
 Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, Bd. I: De divinis nominibus, hg. v. Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien 33), Berlin/New York 1990.
 Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, Bd. II: De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae, hg. v. Günter Heil/Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien 36), Berlin/New York 1991.
 Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes, eingel., übers. und mit Anm. versehen von Beate Regina Suchla*, Stuttgart 1988.

Sekundärliteratur

- Andia, Ysabel de, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagite* (Philosophia Antiqua 71), Leiden 1996.
 Beierwaltes, Werner, Art.: „Licht“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, Basel 1980, 284.
 Beierwaltes, Werner, *Lux intelligibilis: Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München 1957.
 Blumenberg, Hans, „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“, in: Ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt 2001, 139–171.

¹³⁴ Mit ihrem Akzent auf Methode und Form mutet die hyperphatische Anthropologie des Dionysius damit durchaus neuzeitlich bzw. modern an.

- Böhm, Thomas, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg: philosophische Implikationen zu „De vita Moysis“ von Gregor von Nyssa* (Vigiliae Christianae/Supplements 35), Leiden u. a. 1996.
- Bouyer, Louis, „Die mystische Kontemplation bei den Vätern“, in: Walter Baier/Stephan Otto Horn u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Band 1, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 1987, 643–649.
- Hadot, Pierre, *Philosophie als Lebensform: Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt a. M. 2011.
- Halfwassen, Jens, „Neuplatonismus und Christentum“, in: Christian Schäfer (Hg.), *Kaiser Julian ‚Apostata‘ und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin 2008, 1–15.
- Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin 2013.
- Kahn, Charles H., „The Greek Verb ‚To Be‘ and the Concept of Being“, in: *Foundations of Language. International Journal of Language and Philosophy* 2 (1966), 245–265.
- Kahn, Charles H., „A return to the Theory of the Verb *be* and the Concept of Being“, in: *Ancient Philosophy* 24 (2004), 381–405.
- Klitenic Wear, Sarah/Dillon, John, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Hampshire 2007.
- Kobusch, Theo, „Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik“, in: Ludger Honnefelder/Werner Schüßler (Hg.), *Transzendenz : zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Klaus Kremer zum 65. Geburtstag, Paderbon/München/Wien u. a. 1992, 93–114.
- Louth, Andrew, *Denys the Areopagite*, London 2001.
- Pearl, Eric D., *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York 2007.
- Roques, René, „Contemplation, Extase et Ténèbre chez le Pseudo-Denys“, in: *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Tome II, deuxième partie, Paris 1953, 1885–1911.
- Roem, Paul, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Studies and Texts 71), Toronto 1984.
- Roem, Paul, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influences*, New York/Oxford 1993.
- Semmelroth, Otto, „Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita“, in: *Scholastik* 28 (1953), 481–503.
- Semmelroth, Otto, *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Pseudo-Dionysius in systematischer Darstellung*, Bonn 1947.
- Stang, Charles M., *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. „No longer I“* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2012.
- Stock, Wiebke-Marie, *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita* (Transformationen der Antike 4), Berlin 2008.
- Suchla, Beate Regina, „Dionysius Areopagita – Ein Vater der Kirche“, in: Johannes Arnold/Rainer Berndt/Ralf M. W. Stammberger (Hg.), *Väter der Kirche: ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*, Paderborn 2004, 313–332.
- Suchla, Beate Regina, „Subjektivität und Ethik bei dem christlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita“, in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch/Orrin F. Summerell (Hg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum deutschen Idealismus*, Amsterdam 2002, 89–109.

Suchla, Beate Regina, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg 2008.

Tomasic, Thomas, „Negative Theology and Subjectivity: An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius,“ in: *International Philosophical Quarterly* 9 (1969), 406–430.

Uhde, Bernhard, *West-östliche Spiritualität – Die inneren Wege der Weltreligionen. Eine Orientierung in 24 Grundbegriffen*. Unter Mitarbeit von Miriam Münch, Freiburg 2011.

Völker, Walther, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.

Regula et Vita

Das monastische Recht und die Regel des Franziskus*

Emanuele Coccia

Ignorantia iuris in iudicibus et
praelatis inducit periculum animarum¹

1. Cuius vitae tanta est novitas

Nicht allein die historische, sondern vor allem die theologische und die politische „Neuheit“ (*novitas*) des Lebens, das die *Regula* des Franziskus darstellt, wurde von den Gelehrten der letzten Jahrhunderte mehr als einmal betont.² Einem ganz ähnlichen Urteil folgt unbeabsichtigter Weise ein älterer Gemeinplatz, der viel-

* Erstmals erschienen ist dieser Aufsatz unter dem Titel „Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana“, in: *Medioevo e rinascimento*, 20 / n. s. 17, 97–147. Der vorliegende Text in deutscher Sprache wurde von Lilja Walliser übersetzt und bearbeitet. Auch die Übersetzungen lateinischer Textpassagen im Fließtext und z. T. in den Fußnoten stammen, sofern nicht anders vermerkt, von der Übersetzerin. Für die freundliche Beratung in mediävistischen Fragen sei an dieser Stelle Mario Meliadò und Linus Möllenbrink gedankt. Der hier aus dem Italienischen übersetzte Beitrag geht auf einen im Rahmen der *Internationalen Sommerschule* im September 2005 in Augsburg und im November desselben Jahres in Barcelona auf einer Konferenz der Universität Autònoma gehaltenen Vortrag zurück. Der Autor weist zu Beginn seines Textes daraufhin, dass die bibliographischen Angaben auf das Wesentliche reduziert wurden und in keinerlei Weise den Anspruch erheben, vollständig oder erschöpfend zu sein.

¹ Jan Baptist Valvekens, „Acta et Decreta Capitulum Generalium Ordinis Praemonstratensis“, in: *Analecta Praemonstratensia* 26 (1966), 40, a 1283.

² Vgl. unter anderem James Doyn Dawson, „William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition“, in: *Medieval Studies* 40 (1978), 223–238, 225 und 230–231; Kaspar Elm, „Die ‚vita franciscana‘. Eine geistliche Lebensform zwischen Aufbruch und Anpassung“, in: Ders. (Hg.), *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten und Mendicantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*, Werl 1994, 143–154. Vgl. auch den Klassiker Kajetan Esser, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966, vor allem Kapitel 3. Die sorgfältigste Studie über die *Originalität* der *regula* des Franziskus bleibt jedoch die von Armando Quaglia, *L'originalità della regola francescana*, Sassoferato 1943; diese analysiert nicht nur die antiken Zeugnisse der genannten ‚Neuheit‘, sondern vergleicht analysierend (ebd., 57 ff.) die franziskanische Regel mit anderen monastischen Regeln. Quaglia zufolge (ebd., 167) zeichnet sich der Franziskanismus durch seine „spiritualità per metodi organizzativi e anche per stile“ aus. Seine Originalität, „non certo totale, assoluta ma solo relativa“ (ebd., 170) konkretisiert sich in der Ablehnung von vergangenem

leicht mit dem Entstehen des Franziskanerordens selbst zusammenfällt und von dem zahllose Varianten bekannt sind, da dieser von den verschiedensten „Strömungen“, die sich innerhalb des Ordens gebildet hatten, geteilt wurde. Einer bekannten Anekdote zufolge habe Franziskus es abgelehnt, die eigene *forma vitae* mit den vorhergehenden monastischen Lebensweisen zu vergleichen:³ Der *ordo minorum* scheint, im Sinne seines Gründers, den Versuch darzustellen, die *Lebensform* der ersten messianischen Gemeinschaft (d. h. Christus und der ersten Apostel) zu wiederholen, und zwar „*sine exemplo regularum Augustini, Benedicti et Bernardi*“⁴. Im Übrigen wüssten alle mit Gewissheit, so merkt Angelus Clarenius in seiner *Expositio* an, wie sehr die Regel des heiligen Franziskus sich von den beiden Regeln unterscheidet, die in der römischen Kirche den Primat innehaben, d. h. von der des heiligen Augustinus und derjenigen des heiligen Benedikt.⁵ Dieser wiederholte Anspruch ist weit davon entfernt, ein simples und abgedroschenes, apologetisches Motiv der religiösen Literatur darzustellen. Er ist gewöhnlich vielmehr darum bemüht, die Motive der Kontinuität mit einer eremitischen und monastischen Vergangenheit zu unterstreichen. Das Insistieren auf eine Kon-

Traditionen und in der Ablehnung der „lunga tradizione di maceranti e prolunganti digiuni, di pene coercitive, specie corporali.“

³ Es handelt sich um die berühmte Episode des *Capitolo delle Stuoie*. Die interessanteste Version dieser Anekdote ist die durch die *Compilatio Assisiensis* überlieferte: § 18 in: Enrico Menestò/Stefano Brufani/Giuseppe Cremascoli u. a. (Hg.), *Fontes franciscani*, Assisi 1995, 1497: „Fratres mei, fratres mei, Deus vocavit me per viam humilitatis et ostendit michi viam simplicitatis: nolo quod nominetis michi Regulam aliquam, neque sancti Augustini, nec sancti Bernardi, nec sancti Benedicti. Et dixit dominus michi quod volebat quod ego essem unus novellus pazzus in mundo.“ (Vgl. dazu auch *Speculum perfectionis*, § 68, ebd., 1961–1962: „Fratres mei, fratres mei, deus vocavit me per viam humilitatis et ostendit mihi viam simplicitatis et humilitatis et hanc viam ostendit mihi in veritate pro me et pro illis, qui volunt mihi credere, et me imitari. Et ideo nolo quod nominetis mihi aliquam Regulam neque sancti Benedicti neque sancti Augustini, neque sancti Bernardi, nec aliquam viam et formam vivendi, praeter illam quae mihi a domino ostensa misericorditer et donata“); Vgl. schließlich Angelus Clarenius, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, I, 71, hg. v. Giovanni Boccali, Assisi 1994, 448, 6, 58 (Angelus Clarenius, *Expositio super Regulam fratrum minorum*).

⁴ Angelus Clarenius, *Historia septem tribulationum Ordinis minorum*, hg. v. Orieta Rosini, Rom 1999, 86. Dem berühmten *logion* zufolge versteht sich Franziskus im Übrigen als *novellus pazzus*: im technischen Sinn, als derjenige, der sich außerhalb des Gesetzes der Tradition befindet.

⁵ Angelus Clarenius, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, I, 71, 154: „quantum vero differat a duabus regulis, que primatum in ecclesia romana tenent, sanctorum videlicet Augustini et Benedicti et quam arduitatem pre illis in sua brevitate regula sancti Francisci continaet omnis [...] certudinaliter cognoscet.“ Entgegen dieser Tradition vgl. Giovanni Peckham, der schreibt, dass die Regel der Minoriten „non è nuova, ma rinnovata: questa vita non è veramente un cosa nuova, è la piu vecchia fra gli antichi modi di vivere“, in: „Commento alla regola“, in: *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res Ordinis Fratrum Minorum spectantia*, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis opera omnia, Bd. VIII, Quaracchi 1898, 393; Giovanni Peckham, *Stimulus amoris. Canticum pauperis pro dilecto* (Bibliotheca Franciscana ascetica medii aevi 4), Quaracchi 1905, 181.

tinuität mit der Vergangenheit ist in Teilen aber auch der Literarizität und der rhetorischen Gattung geschuldet, in der sich die *regula vitae* gewöhnlich verkörperte. Die ältesten monastischen Regeln bestanden überwiegend aus *excerpta* von Bibeltexten oder aus *sententiae* jener Kirchenväter, die als erste eine Form des Asketismus und der asketischen Theologie ausbildeten.⁶ Der „Gesetzgeber“, also der Kompilator, der die Regel zusammenstellte, war oft nichts anderes als ein Instrument der Tradition früherer Texte, und eine monastische Regel war vor allem – besonders in den ersten Jahrhunderten – eine wahrhafte *compilatio*, die auf der Grundlage des Evangelientexts, der *apophthegmata patrum*, der patristischen Literatur oder hagiographischer Werke erstellt wurde. In diesem Sinne gesteht der Autor der *Constitutiones Portuenses* (verfasst von Petrus de Honestis), den Text „*partim ex divinae scripturae aut sanctorum conciliorum autoritate, partim ex usu quorundam religiosorum virorum aut locorum*“⁷ zusammengestellt zu haben. Einem echten Leitmotiv dieser Textgattung gemäß wird Cassian im Prolog zu seinen eigenen *Institutiones Coenobiticae* schreiben, dass er nicht nur über das Führen des perfekten Lebens (*consummatio vitae perfectae*) *secundum ea quae a senioribus nostris accepimus*⁸ schreiben, sondern dass er auch die diversen Regeln korrigieren möchte, von denen nicht gesagt werden könne, dass sie *secundum typum maiorum antiquissima constitutione* konzipiert seien, d. h. nach dem Vorbild der Regel der ältesten Klöster in Ägypten oder Palästina.⁹ In der Tat sei kein Kloster, führt er weiter aus, vollkommener als jene, die direkt von den heiligen Vätern gegründet worden waren.¹⁰

⁶ Luigi Prosdocimi, „A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicali nei sec. XI e XII“, in: *Comunicazioni e indici*, La vita comune del clero nei secoli XI e XII, Bd. II, Mailand 1962, 1–8, besonders 2. Vgl. auch Adalbert de Vogue, „Regula“, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, Bd. 7, Rom 1981, col. 1420: „messe da parte le prime tre legislazioni Pacomio Basilio Aostino) che sembrano completamente indipendenti, dopo di esse non vi è un autore che non desuma poco o assai da uno o più dei suoi predecessori. Questo fenomeno capitale del valersi dell’opera dei predecessori è senza dubbio la caratteristica che colpisce di più in tutta questa letteratura.“ Vgl. auch Adalbert de Vogue, *Les règles monastiques anciennes (400–700)*, Turnhout 1985.

⁷ Lukas Holste, *Codex regularum monasticarum et canonicarum [...] nunc autem auctus observationibus critico-historiis a P. R. P. Mariano Brockie*, Bd. II, Augustae Vindelicorum 1759, 139ff.

⁸ Johannes Cassianus, *Institutiones cenobitiques*, hg. v. Jean-Claude Guy, Paris 2001, Praef. § 8, 30.

⁹ Ebd.: „In eo quoque tuis praeceptis satisfacere studebo, ut si quid forte non secundum typum maiorum antiquissima constitutione fundatum, sed pro arbitrio uniuscuiusque instituentis monasterium vel deminutum vel additum in istis regionibus comprobavero, secundum eam quam vidimus monasteriorum regulam per Aegyptum vel Palestinam antiquitus fundatorum fideli sermone vel adiciam vel recidam.“

¹⁰ Ebd.: „nequaquam enim credens rationabilis quippiam vel perfectius novellam constitutionem in occiduis galliarum partibus reperire potuisse quam illa sunt instituta in quibus ab exordio predicationis apostolicae a sanctis ac spiritalibus patribus fundata monasteria ad nos usque perdurant.“

In gleicher Weise präsentiert sich die Regel des Isidor von Sevilla als eine einfache Sammlung von *praecepta* und *instituta*, die von den antiken Kirchenvätern weitergegeben worden waren.¹¹ Jede Regel, und dies gilt insbesondere für die ältesten, versteht sich als einfache redaktionelle Variante älterer Fassungen und daher als eine Überlieferung der Autorität der *probata vita sanctorum Patrum*. Die textliche Kontinuität mit der heiligen Schrift ist in der Tat gleichermaßen Medium und Garantie sowohl der politischen als auch der moralischen Kontinuität, weil sich eine jede Regel als Tradition und Beispiel (*vitae ipsorum exempla*) eines *schon geführten und historisch bereits bestandenen* Lebens versteht.¹²

Benedikt selbst, Autor einer Regel, deren Originalität man stets hervorgehoben hat, schreibt seine eigene Regel in eine Tradition der *collationes Patrum* und der Regel des Basilius ein, wobei er daran erinnert, dass im Grunde nicht nur die Doktrinen der Kirchenväter, sondern jede Seite des Evangeliums *norma vitae* bzw. *regula vitae* genannt werden könne:

Regulam autem hanc descripsimus ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstrare habere. Caeterum ad perfectionem conversationis qui festinant sunt doctrinae sanctorum patrum, quarum observatio perducat hominem a celsitudine perfectionis. Quae enim pagina aut quis sermo divinae auctoritatis veteris ac novi testamenti non est rectissima norma vitae humanae? Aut quis liber sanctorum catholicorum patrum hoc non resonat ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum? Nec non et collationes patrum, et institutas et vitas eorum sed et regula sancti patris nostri Basili, quid aliud sunt nisi bene viventium et obedientium monachorum instrumenta virtutum?¹³

In dieselbe Richtung gehen auch die Worte, mit denen Humbert von Romans die *constitutiones* des anderen großen Bettelordens kommentiert:¹⁴

¹¹ Isidor von Sevilla, „Regula monachorum“, Praefatio, in: *Sancti Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 83, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1960 (ND Paris 1862), col. 867: „Plura sunt praecepta vel instituta maiorum quae a sanctis patribus sparsim prolata reperiuntur quaeque etiam nonnulla latius vel obscurius posteritati composita tradiderunt ad quorum exemplum nos haec pauca vobis eligere ausi sumus.“

¹² Vgl. die sogenannte *Regula Stephani et Pauli*, in: Benedikt von Aniane, *Concordia regularum, cura et studeo P. Bonnerue*, Turnhout 1999, 19: „Regulae quoque patrum ideo nobis assidue leguntur ut eorum sanctis exhortationibus interiorum accomodantes auditum et disciplinam consipiamus amorem dulcissimum et domino per omnia adiuvante vitae ipsorum exempla sequamur [...] Nam et haec quae vobis per singula presenti loquimur scriptura non in suggillatione sanctorum et beatissimorum patrum regulis ausu temerario ad vos proferenda praesumpsimus, sed ea tantum specialiter ex eorum constitutionibus vobis litteris ingerenda curavimus. Plenitudo autem sanctae conversationis et spiritalis vitae perfecta doctrina in eorum sanctorum patrum regulis nobis cotidie recitatur, quorum et provata vita divino munere et docendi est adtributa auctoritas.“

¹³ Benedikt von Aniane, *De concordia regularum*, 15, I, 1, Ex regula s. Benedicti.

¹⁴ Wenn in diesem Sinn also die Kategorie des „Bettelordens“ möglicherweise von einem historisch-soziologischen Standpunkt aus plausibel bleibt, so ist sie es jedoch in keinem Fall aus rechtlicher Perspektive. Was die Problematisierung dieser Kategorie betrifft

Notandum quod constitutiones Praemostratensium omnino eodem modo incipiunt, et hoc elicitur quod verum est quod constitutiones nostrae extractae sunt ab illorum constitutionibus, cum ipsi nos praecesserint: et hoc iustum fuit [...]. Proinde beatus Dominicus et frates sui temporis cum non potuissent obtinere a domino papa secundum fervorem conceptum novam et arctam regulam et ab hoc repulsi proposito elegissent regulam beati Augustini.¹⁵

Diese sehr radikale Betonung der eigenen Neuheit, die im ersten Jahrhundert der Geschichte der franziskanischen Bewegung so verbreitet ist, muss folglich ein gewisses Fundament *in rebus* haben und den Zustand eines realen Faktums beschreiben, mag dieses auch nicht einfach zu bestimmen sein. Sogar ein unvoreingenommener Beobachter wie Bartolus de Saxoferrato kam nicht umhin, diese Neuheit zu betonen. Bekanntermaßen hatte Bartolus die *religio minorum* in seinem *Liber minoritarum decisionum* mit folgenden Worten beschrieben:

Minorum fratrum sacra religio fuit a Christi confessore Francisco in arctissima paupertate fundata et a multis summis pontificibus approbata, cuius vita tanta est novitas, quod de ea in corpore iuris civilis non reperitur autoritas. Sacri tamen canones circa eos multa sanxerunt et ut reprehenderent mordentium linguas et purificarent eorum conscientias principaliter viderunt. Circa vero quaestiones et dubia quae propter bona temporalia ipsis fratribus ad vitam necessaria possunt occurrere principaliter non providit pontificalis autoritas. Ideo est necessaria magistralis autoritas, quae per rationem et similia determinat ista dubia.¹⁶

Die Anmerkung des Bartolus erweist sich als äußerst wertvoll, da sie genauer angibt, dass der Franziskanerorden – wenn überhaupt – vornehmlich im rechtlichen Bereich eine *novitas* darstellte. Worin jedoch liegt die Wurzel dieser *novitas*, die von solcher Art war, dass sie einen der größten mittelalterlichen Rechtsgelehrten in Verlegenheit brachte?

Eine erste unmittelbare Antwort findet sich bei Bartolus selbst: Es ist die *arctissima paupertas*, die vom franziskanischen Orden verteidigt, realisiert und praktiziert wurde. Diese definierte seine juristische Neuheit. Als die Franziskaner den Abschnitt der Regel interpretierten, der den Brüdern untersagte, sich Gegenstände zu eigen zu machen (*frates nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem* Regula Bullata, c. 6.), haben sie dabei bekanntermaßen den

und zwar auch bezüglich dessen, was den Pauperismus und seinen Praktik anbelangt vgl. Roberto Lambertini, „Pecunia, possessio, proprietates alle origini di Minori e Predicatori. Osservazioni sul filo della terminologia“, in: *l'economia die conventi die frati minori e predicatori fino alla metà del trecento. Atti del XXXI Convegno internazionale* (Assisi 9–11 Oktober 2003). Spoleto 2003, 3–42, 39–40.

¹⁵ Humbertus de Romanis, „Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum“, in: *Opera de vita regulari*, Bd. II, hg. v. Joachim J. Berthier, Rom 1889, 2.

¹⁶ Bartolus de Saxoferrato, *Opera*, Bd. IV, Venedig 1575, f. 106rb; *Firmamentum trium ordinum*, Venedig 1503, pars III, f. 187ra–201va. Zum Text des Bartolus vgl. Arturo C. Jemolo, „Il Liber Minoritarum di Bartolo e la povertà minoritica nei giuristi del XIII e XIV secolo“, in: *Studi Sassaesi*, II, 2 (1922), 1–54.

Begriff der Armut im Sinne des Maßes oder *der quantitativen Bestimmung* des Besitzes (gedacht als Gegenentwurf zu Reichtum und Überfluss) in eine Art von Verhältnis zu den Gegenständen transformiert. Dieses Verhältnis schloss nicht nur den (individuellen oder kollektiven) Besitz aus, sondern überhaupt jegliche rechtliche Bestimmung. Während die zeitgenössischen Reflexionen der religiös pauperistischen Tradition die Armut als eine simple Transformation von individuellem Eigentum in kollektives Eigentum auffassten (als den Übergang also vom *meum esse* in ein *nostrum esse*), fällt die Ablehnung des Besitzes bei den Franziskanern mit dem Versuch zusammen, eine Sphäre des Bedarfs und Handels mit Dingen zu trennen, die durch eine Art rechtlicher Neutralität bestimmt ist. Der Brennpunkt, in dem dieses Rechtsvakuum innerhalb des Rechts selbst zu denken ist, ist das Konzept des *usus*. Indem Bonaventura die Formen der möglichen Beziehung zu den Dingen (*res temporales*) analysierte, unterschied er eine ureigene Beziehung zu den Dingen (einen *usus*), die sich als ein Entziehen der dinglichen Rechte und folglich in Opposition zu Eigentum (*proprietas*), Besitz (*possessio*) und Niesnutzung (*ususfructus*) definierte, und zwar als dasjenige, dessen das menschliche Leben nicht entbehren kann (*quo vita mortalium non possit carere*).¹⁷ Der Gebrauch, so erklärt Hugo von Digne, ist die Beziehung zu den Dingen, die bleibt, sobald man sich einmal das Recht entzogen habe, „etwas zu verkaufen und zu erwerben, wechselseitig zu geben und zu nehmen, etwas gegen etwas einzutauschen und überhaupt ein jedes Recht auf ein Schuldverhältnis, durch welches das Eigentum einer jeglichen Sache erworben oder entwendet werde kann“¹⁸. Gerade deshalb also fallen

Gebrauch und Recht nicht zusammen (*non sunt idem*): Wir können etwas gebrauchen, ohne im Besitz des Rechts auf es selbst oder des Rechts auf seinen Gebrauch zu sein, wie der Sklave eine Sache seines Herrn gebraucht, wobei er dabei jedoch weder der Eigentümer der Sache noch ihr Nutznießer ist¹⁹.

Der Begriff des *bloß faktischen Gebrauchs* (*usus facti*), eines Gebrauchs also, der eine reine Faktizität darstellt, ohne dabei festzusetzen, wer in der Sphäre des Rechts etwas gebraucht, wird definitiv in Kraft gesetzt durch die päpstliche Bulle

¹⁷ Bonaventura, *Apologia pauperum*, in: *Opera omnia*, Bd. VIII, Quaracchi (Florenz) 1898, 312 (Bonaventura, „Apologia pauperum“): „cum circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem, usumfructum t simplicem usum; et primis quidem vita mortalium possit carere, ultimo vero tamquam necessario egeat.“

¹⁸ Hugo von Digne, *De finibus paupertatis auctore Hugone de Digna* (Texte inédit), hg. v. Claudia Florovski, *Archivum Franciscanum Historicum*, 5 (1912), 277–290, 286. [Übersetzung L.W. aus dem Italienischen].

¹⁹ [Übersetzung L.W. aus dem Italienischen] Petrus Johannes Olivi, „Quaestio de perfectione evangelica 8“, veröffentlicht in: Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM; die Frage nach der höchsten Armut* (Franziskanische Forschungen 34), Werl 1989, 195: „usus et ius non sunt idem. Possumus enim uti re absque hoc quod habeamus ius in ea vel in usu eius sicut servus utitur re domini sui, qui tamen nec est dominus nec usufructuarius.“

Exiit qui seminat (1279).²⁰ Diese stellt die offizielle Auslegung der oben genannten Stelle der Franziskanerregel dar. Während also ein Leben niemals durch den Gebrauch als ein rechtliches Verhältnis konstituiert wird,²¹ ist es gerade der *usus rerum*, in dem ein Leben rechtmäßig wird (das *iuste vivere* fällt mit dem *uti rebus* zusammen).²² Die paulinische Redeweise, der zufolge die Gerechtigkeit immer ohne Gesetz ist (*χωρίς νόμου δικαιοσύνη*, Röm 3,21), findet hierin eine bisher unbekannte Formulierung. In diesem Sinn fällt die *novitas vitae* des Franziskus und seiner Anhänger mit einem ganz bestimmten rechtlichen Paradoxon zusammen.

Ohne die Evidenz dieser These abstreiten zu wollen, wollen wir an dieser Stelle jedoch versuchen eine andere, nicht gegenteilige, sondern eher allgemeinere Antwort zu geben. So ist es möglich, die Entscheidung für ein Leben in Armut und die Ablehnung dinglicher Rechte in einem weiter gefassten Entwurf zu kontextualisieren, der insgesamt nicht einfach durch die simple historisch-soziologische Kategorie der Option, sich für das Betteln zu entscheiden, definiert werden kann. Wir wollen die Neuheit des Franziskanerordens hinsichtlich der Natur jenes rechtlichen Dispositivs selbst verstehen, das seinen Status als Orden definiert: *die Regel*. Viele der Debatten, die mit der sogenannten *Spiritualenfrage* verflochten sind, hatten in der Tat nicht so sehr (oder jedenfalls nicht nur) den Begriff des Gebrauchs zum Gegenstand, sondern den der Regel, den ihres Wesens und ihres rechtlichen Formats.

2. Die *regulae vivendi* und das Recht

Die Einschätzung des Bartolus scheint – wenigstens zum Teil – einen echten Gemeinplatz der mittelalterlichen Rechtsliteratur gestaltend abzuwandeln; einen Gemeinplatz nicht so sehr bezüglich der Neuheit des Franziskanerordens, als vielmehr allgemein hinsichtlich der rechtlichen Eigentümlichkeit aller religiösen

²⁰ „Usus non iuris sed facti tantummodo habens, quod facti est tantum, in utendo praebet utentibus nihil iuris,“ in: *Exiit qui seminat*, a. III, in: *Seraphicae legislationis textus originales*, Quaracchi (Florenz) 1897, 194.

²¹ Hugo von Digne, *Hugh of Digne's rule commentary*, hg. v. David Flood, Grottaferrata 1979, 155: „Usus autem fratres rerum dominos numquam facit.“

²² Vgl. Petrus Johannes Olivi, „Quaestio de perfectione evangelica 8“, 195: „nullus potest vivere iuste sine usu rerum necessarium“. Zu der gesamten Frage vgl. Roberto Lamberini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255–1279)*, Rom 1990; Andrea Tabaroni, *Paupertas Christi et apostolorum, L'ideale francescano in discussione (1322–1324)*, Rom 1990; Virpi Mäkinen, *Property Rights in Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven 2001; außerdem die klassischen Aufsätze von Giovanni Tarello, „Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Occam“, in: *Annali della facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova* 3 (1964), 338–448; Paolo Grossi, „Usus facti, La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova“, in: *Quaderni fiorentini* 1 (1972), 287–355.

Orden. Schon Gottfried von Trani hatte in seiner *Summa super titulis decretalium* die Schwierigkeit betont, mit der sich das kanonische Recht konfrontiert sieht, wenn es die rechtliche Verfassung der *vita religiosorum* definiert (er kommentiert dabei das *De vita monachorum ac canonicorum regularium*): „Sed quia circa hoc diverse inveniuntur observantiae et statuta magis hoc per institutiones eorum instruitur quam per iura.“²³ Die Gründe für diese Schwierigkeit mögen zunächst als ein Problem quantitativer Natur erscheinen. Die Behauptung Gottfrieds kann jedoch nicht auf die einfache Feststellung der Pluralität von Anordnungen und *regulae* reduziert werden. Es handelt sich dabei nicht nur, wie bisweilen vorgeschlagen wird, um die Schwierigkeit des *ius commune*, das einer „Mannigfaltigkeit des *ius particulare* der Religiösen“ gegenübersteht.²⁴ Er vergleicht nicht das *ius generale* und das *ius commune*, sondern die *iura* – also das Recht – mit dem, was er *observantiae et statuta* nennt. Bereits im unmittelbaren Echo, das auf die Worte Gottfrieds in der *Summa aurea* des Henricus de Segusio folgt, scheint die Verlegenheit des Rechts gegenüber dieser Form des Anspruchs Dimensionen zu erreichen, die deutlich größer sind:

Non tamen posset de facili status vitae ipsorum a iure comprehendi quia diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones et ideo ad ipsas recurrendum ad hoc. 12 dist. illa ff. de lege non possunt ff. de prescript. Verb 1. 4.²⁵

Nicht nur das *ius civile* (mit den Worten des Bartolus: das *corpus iuris civilis*), sondern das Recht *tout cours* scheint Schwierigkeiten zu haben, sich seinem Innern die *regula*, die das Leben der Religiösen leitet, einzuverleiben (*comprehendi*). Diese Unstimmigkeit und vor allem eine gewisse Äußerlichkeit jenes juristischen *corpus*, das *sui generis* die *regulae vitae* gegenüber den gewöhnlichen *iura* darstellen, ist wiederum in einem mit Blick auf die beiden zitierten Beispiele umgekehrten Sinn ausgedrückt, und zwar durch das *logion*, das von Johannes Andreae²⁶ wiedergegeben wird: „*non solum regula sed etiam iura astringunt monachos*“.²⁷ Regel und *iura* scheinen sich zu einander in ein reziprokes Ver-

²³ Gottfried von Trani, *Summa super titulis*, Venedig 1570, c. 147r.

²⁴ Vgl. Gert Melville, „Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones. Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo“, in: Gaetano Zito (Hg.), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII–XVI*, Turin 1995, 323–345. [Übersetzung LW aus dem Italienischen].

²⁵ Henricus de Segusio, *Summa Aurea*, ed. Lugduni 1578, c. 218r. Zu Seuse vgl. Kenneth Pennington, „Henricus de Segusio (Hostiensis)“, in: Ders. (Hg.), *Popes, Canonists and Texts. 1150–1550*, Aldershot 1993, 1–12.

²⁶ Vgl. hierzu Guido Rossi, „Contributi alla biografia del canonista Giovanni d’Andrea“, in: *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile* 11 (1957), 1451–1502; Orazio Condorelli, „Dalle quaestiones Mercuriales, alla Novella in titulum de regulis iuris“, in: *Rivista internazionale di diritto comune* 3 (1992), 125–171.

²⁷ Johannes Andreae, *In tertium decretalium librum commentario (quae novellas appellavit acutissima)*, Venedig 1581, Lib. III, De statu monachorum Caput VIII, c. 181r. Zu Johannes Andreae und seinem Werk vgl. Stephan Kuttner, „Johannes Andreae and his No-

hältnis der Komplementarität zu setzen, das jedoch nicht exakt mit demjenigen Verhältnis zusammenfällt, in dem allgemeines Recht und *ius particulare* miteinander verflochten sind. Wenn in den *regulae vivendi* der Religiösen eine Form der rechtlichen Kodifizierung wiedererkannt werden kann²⁸ und wenn diese als eine besondere und partikuläre Form des Rechtes betrachtet werden können, so liegt dies nicht daran, dass sie sich einer bloßen *auctoritas specialis*²⁹ im Sinne einer *constitutio privata* erfreuen, die an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit gültig ist, anstatt sich universal an die gesamte Christenheit zu wenden. Die Eigentümlichkeit dieser Texte besteht vielmehr vor allem in ihrem Gegenstand, den diese zu beschreiben und in juristischen Begriffen zu fassen versuchen. Denn in ihnen nimmt – vielleicht zum ersten Mal im Abendland – eine Norm sich das Leben zum Gegenstand, und zwar gerade in seinem Verhältnis zur eigenen Form und zu seiner eigenen Art.³⁰ Der Gegensatz besteht also vor allem zwischen einer ‚Gesetzesform‘, die als ihren Gegenstand das *Leben* in seinem Verhältnis zu

vella on the Decretals of Gregory IX. An Introduction“, in: Ders., *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Aldershot 1990, nr. XVI, 393–408.

²⁸ Abgesehen von den neueren Arbeiten von Gert Melville und Florent Cygler haben Gelehrte und die Wissenschaft über den rechtlichen Status der mittelalterlichen *regulae vitae* äußerst wenig reflektiert. Anstatt sie für *Rechtbücher* [im Original auf Dt.] einer offiziellen Kodifikation im eigentlichen Sinne zu halten, wurden sie generell unter einer historischen und nicht mehr eigentlich rechtlichen Optik eingeordnet. Vgl. dazu vor allem die neuesten Aufsätze von Florent Cygler, „Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Zisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Kluniazensern“, in: Gert Melville (Hg.) *De ordine vitae. Zur Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauche im mittelalterlichen Ordenswesen*, Münster 1996, 7–58; und Gert Melville, „Zur Abgrenzung zwischen *Vita canonica* und *Vita monastica*. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis“, in: Gert Melville (Hg.) *Secundum regulam vivere, Festschrift für Norbert Backmund O. Praem.*, Windberg 1978, 205–243; Gert Melville, „Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./13. Jahrhundert“, in: *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law* (Munich, 13–18 July 1992), Vatikanstadt 1997, 691–712, 694: „Das Statutenrecht der Orden ist somit [...] ein quantitativ gewichtiger Teil des kirchlichen Rechts jener Zeit.“ Vgl. ebenso Uwe Kai Jacobs, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung*, Köln/Wien 1987. Unübertroffen ist auch die Monographie von Terence P. MacLaughlin, *Le très ancien droit monastique de l'occident*, Ligugé 1935.

²⁹ Gewöhnlich wurde die Unterscheidung von *ius commune* oder *generale* und *ius particulare* ausgehend vom Decretum, Pars prima, dist. XI, cap. VIII getroffen: „Auctoritate et traditione generali vel speciali ecclesia regitur. Catholica ecclesia per orbem terrarum diffusa, tribus modis probatur existere. Quidquid enim in ea tenetur auctoritas est scripturarum, aut traditio universalis, aut certe propria et particularis institutio. Sed auctoritate tota constringitur universali, traditione maiorum nihilominus tota; privatis vero constitutionibus et propriis informationibus unaquaeque pro locorum varietate prout cuique visum est subsistit et regitur.“ Vgl. hierzu die äußerst interessanten Überlegungen der *Glosse*.

³⁰ Von hier aus ist ihr abstrakt-genereller [im Original auf Dt.] Charakter auf keine Weise etwas kanunistisches, wie Cygler richtig angemerkt hat; Cygler, „Ausformung und Kodifizierung des Ordensrecht vom 12. bis zum 14. Jahrhundert“, 57.

sich und zu seiner eigenen Form hat, und einem Recht (in diesem Fall das kanonische und zivile Recht, wobei diese Überlegungen für das gesamte Recht gültig wären, das aus der römischen juristischen Tradition hervorgegangen ist), das ein Leben ausschließlich innerhalb der Grenzen eines künstlichen Zentrums der Zurechnung streift und denken kann.³¹ Wenn Humbert von Romans schreibt, dass die Regeln und Gewohnheiten so etwas wie „quasi-Rechte“ seien (*regulae vel consuetudines sunt quasi iura*),³² tut er nichts anderes, als die substantielle Äußerlichkeit des monastischen „Rechts“ gegenüber dem traditionellen Recht zu bestätigen und diese dabei in einem *technischen* Sinn auszudrücken. Auch die oben zitierte Behauptung des Bartolus scheint diesen Eindruck zu bestätigen. Die Schwierigkeiten des Rechts (und die spezifische Neuheit des Franziskanismus) beziehen sich nicht so sehr auf die franziskanische ‚Legislative‘, sondern auf das „Leben“ selbst (*cuius vitae tanta est novitas*), als dessen Form sich jene Regel versteht; oder besser gesagt auf die Tatsache an sich, dass an dieser Stelle das Gesetz auf ein ‚etwas‘ zu treffen scheint, das verschieden ist von seinen gewöhnlichen Gegenständen. Wenn die *regulae* im technischen Sinn keine *iura* sind, dann liegt dies daran, dass das *ius* normalerweise etwas anderes zum Gegenstand hat als ein Leben, und ferner daran, dass seine Aufgabe gewiss nicht dessen Anordnung oder *Regierung* ist. Das kanonische Recht versteht sich in den Worten des *Speculum iudicale* des Durandus als *scientia placitandi*, deren Materie die *litigia* sind und deren Aktivität sich vor allem in den *iudicia* entfaltet.³³ Indem er ein inzwischen klassisches Motiv wieder aufnimmt, erklärt Guido de Baysio in seinem *Rosarium* den Ursprung des göttlichen Rechts ausgehend von dem echten ‚Rechtsstreitverfahren‘, das zwischen Gott und Adam im irdischen Paradies geführt wurde. Nach dem Verstoß gegen das Verbot, die Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen, und nach der Anklage, die Gott Adam gegenüber erhoben hat, habe letzterer die Anklage an seine Eva weitergegeben. Erst im Anschluss an diese Geste – und an das Eintreten einer echten *causa litigandi* im irdischen Paradies – kann die Genese des göttlichen Rechts erklärt werden:

De iure autem divino dicendum est, et quod in primis de origine ipsius et de processu divini iuris origines quidam a principio mundi coepisse dicunt. Cum enim Adam de in-

³¹ Es ist kein Zufall, dass die klassischen Kategorien von *actor* und *actio iuris* bei Durand eine fundamentale Wichtigkeit annehmen. Über die Äußerlichkeit der Begriffe *vita* und *genus* gegenüber dem klassischen Recht, vgl. Yan Thomas, „Le sujet concret et sa personne. Essai d’histoire juridique rétrospective“, in: Olivier Cayla/Yan Thomas, *Du droit de ne pas naître: à propos de l’affaire Perruche*, Paris 2001.

³² Humbert von Romans, „Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum“, 20.

³³ Wilhelm Durandus, *Speculum iudiciale*, Aalen 1975 (Nachdruck Basel 1574), Prooemium, I, 2: „Sane placitandi scientia perquam est necessariam. Nam effraenata cupiditas ex humanae conditionis corruptione proveniens, pacis aemula mater litium et materia iudiciorum tot nova litigia generat quot plura sunt negotia quam vocabula. [...] et natura prona est ad dissentendum. [...] Hinc est quod iudiciorum ordo et placitandi usus in paradiso videtur exordium habuisse.“

obedientia argueretur a domino quasi accusationi exceptionem obiciens relationem criminis in coniugem imo in coniugis autorem convertit dicens: ‚mulier quam dedisti mihi in sociam ipsa me decepit et comedi‘, sicque litigandi vel ut vulgariter dicamus placitandi forma in paradiso videtur exorta.³⁴

Wenn die Geschichte neben dem evangelischen und dem apostolischen Gesetz auch das kanonische als ein von den ersten beiden unterschiedenes Gesetz hervorgebracht hat,³⁵ das ferner von den Nachfolgern der Apostel erlassen worden war, dann ist es hierzu gekommen, weil die wachsende *malicia* und die unaufhaltsame *cupiditas* neue Streitfälle hervorgebracht habe.³⁶ Die gesamte kanonische Gesetzgebung (im Grunde könnte man dies freilich für das gesamte klassische Recht sagen) versteht sich deshalb vor allem *super litibus dirimendis*, d. h. in Beziehung zu den *litigia* und nicht in Hinsicht auf ein Leben in seiner eigenen Form. Ihre Aufgabe und also auch ihr Nutzen bestehen nur im Wissen um die *negotia ecclesiastica*.³⁷ Gerade deshalb konnte die Gesetzgebung das Modell, die Vorgehensweise und die kasuistische Tradition des klassisch römischen Rechts

³⁴ Guido de Baysio, *Rosarium, seu in decretorum volumen commentaria*, Venedig 1601, c. 2v. Guido lässt dann weitere mögliche Erklärungen der Genese des göttlichen Rechts folgen: „Alii dicunt a veteri lege iudicium ordinem initium habuisse. Ait enim Moyses in ore duorum vel trium testium stat omne verbum [...] in Novo quoque Testamento Paulus apostulus ait: ‚Secularia ergo iudicia si habueritis contemptibiles qui sunt in ecclesia illos constituite ad iudicandum‘ 1. Ep. ad Corint 16 [...] Alii compendiosius ordines divini iuris originem a primitiva sumunt ecclesiam; cum enim cessante martirium persecutione ecclesia respirare cepisset sub Constantino Imperatore, coeperunt patres secure convenire concilia celebrare et in eis pro diversitate negotiorum ecclesiasticorum diversos canones ediderunt et scripserunt.“ Dieselbe ‚rechtliche‘ Inszenierung der Vertreibung Adams aus dem Paradies findet sich bei Wilhelm Durandus, *Speculum iudiciale*, Prooemium, I, 2: „hinc est quod iudicorum ordo et placitandi usu in paradiso videtur exordium habuisse. Nam Adam de inobedientia a domino redargutus, quasi actori exceptionem obiciens, relationem criminis in coniugem, immo in coniugis actorem convertit dicens: mulier quam mihi sociam dedisti me decepit, et comedi.“

³⁵ Es handelt sich hierbei um einen Gemeinplatz, der sich im Prolog jeglicher *Summa* von kanonischem Recht findet, vgl. Henricus de Segusio, *Summa Aurea*, § 11 „Sic tempore gratiae tres leges processerunt, scilicet evangelica, item apostolica, item canonica.“

³⁶ Genau wie die Bulle *Rex pacificus* explizit behauptet, die die Sammlung des *Liber Extra* eröffnet. Für einen Kommentar vgl. Gottfried von Trani, *Summa super titulis*, c. 2r.: „demum lex vetus data est per Moysen, et prophetas; postmodum translato sacerdotio, lex nova successit [...]. Sed quia hominum crescente malitia effrenata cupiditas quotidie nova litigia generabat ut supra in proemio ita ut plura essent negotia quam vocabula [...] sancti patres decreta et constitutiones summi pontifices ediderunt et sub iuris regulis homines coartati discant honeste vivere, alterum non ledere, ius suum cuique tribuere.“ Vgl. auch Gottfried von Trani, *Summa super titulis*: „In novo etiam testamento placitandi comprobatur usus [...]. Hinc est quod super litibus dirimendis tam apostolis quam eorum successores varios canones ediderunt [...]. Igitur Speculum iudiciale formabo in quo quidem iudices, avocati, tabelliones, testes, caeteraque personae speculari valeant qualiter in iudiciis ordinariis et extraordinariis civilibus et criminalibus ac in singulis iudicorum capitulis sua rite officia moderentur.“

³⁷ Guido de Baysio, *Rosarium*, c 2v.

in sich aufnehmen,³⁸ das „dazu tendiert, sich mit dem Ordnungsprinzip eines Falles zu identifizieren, und das sich an Individuen richtet, die durch das technische Konstrukt ihrer *persona* charakterisiert sind“³⁹.

Die monastischen Regeln stehen konstitutionell gesehen außerhalb dieser Art von rechtlichen Regelung: Nicht nur gehen jene nicht von irgendeinem Verfahren aus, sondern ihr Gegenstand hört auf, ein klassisches *negotium* zu sein, um die Form eines Lebens als solches zu werden. Die Aufgabe der Norm, die die Regel formuliert, ist die des *regere et ordinare vitam monachorum* und nicht die des Schlichtens eines *casus*.⁴⁰ Es ist also kein Zufall, wenn gerade dadurch, dass der *religiosus* als Rechtssubjekt zum Gegenstand gemacht wurde, das mittelalterliche Recht den Begriff des *genus vitae* hervorgebracht hat. In genau dieser Weise definiert beispielsweise Hostiensis – im Fahrwasser der berühmten Definition von Hieronymus – das *factum religiosum*: „Ex permissis patet fore duo genera hominum, scilicet laicorum et religiosorum, et duo genera vitarum, scilicet contemplativae et activae. Et duo genera scientiarum, divinae scilicet et civilis.“⁴¹

Das religiöse Leben definiert sich hier exakt durch die Gegenüberstellung zu jenem Leben, in dem die *litigia* und daher auch die juristischen *negotia* aufkommen können, und zwar weil die Flucht vor dem *saeculum*, deren Verwirklichung das monastische Leben ist, mit dem Wegfallen jeglicher Möglichkeit zum *litigium* zusammenfällt, wie schon Stephan von Tournai schrieb:

³⁸ Zum Verhältnis von kanonischem und römischem Recht vgl. Jean Gaudemet, „Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI et XII siècle“, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 8 (1965), 365–380; Carlo Guido Mor, „Diritto romano e diritto canonico nell’eta pregraziana“, in: *La cultura antica nell’occidente latino dal VII all’XI secolo* (Spoleto, 18–24 April 1974) Bd. II, Spoleto 1975, 705–722.

³⁹ Paolo Napoli, „‘Faire vivre chacun selon sa condition et son devoir’. La police et le statut de la personne à l’age classique“, in: *Le sujet absolu. Une confrontation de notre présent aux débats du XVIIe siècle français*, éd. par P. Gruson/P.-A. Fabre/M. Leclerc-Olive/Jérôme Millon, Grenoble, 2007, 187–199. Die Arbeiten von Paolo Napoli zur ‚modernen‘ Architektur der Kategorie des *genre de vie* und des *conduire de vie* sind extrem wichtig, um verstehen zu können, was die *post-histoire* des monastischen Rechts innerhalb des klassischen Rechts sein wird, und zwar ausgehend von den *Traité de lois* (Paris 1689) von Jean Domat bis hin zum weberschen Konzept der Lebensführung. [Übersetzung des Zitats im Fließtext aus dem It. L.W.]

⁴⁰ Vgl. „Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem“, III sectio, in Edmond Martène/Ursin Durand (Hg.), *Completens SS. Patrum, Aliorumque Auctorum Ecclesiasticorum omnium ferè saeculorum, à quarto ad decimum-quartum, opuscula*, Bd. V (Thesaurus novus anecdotorum 5), Paris 1717, 1631: „regula nihil aliud est, sicut communis omnium sententia testatur, nisi praecepta illa quibus S. Benedictus regit et ordinat vitam monachorum precipiens facienda et prohibens vitanda [...] Stare potest haec descriptio tua quia convertibilis est hoc modo: regula est omnia precepta illa, et omnia precepta illa simul compaginata sunt regula.“

⁴¹ Henricus de Segusio, *Summa Aurea*, Prooemium, c. 3ra. Bekanntermaßen wird es allein J. Donat sein, der dem bürgerlichen Recht die Kategorien der Lebensform (*genre de vie*) und der Lebensführung (*conduire de vie*) zueigen macht.

Fugerunt saeculum beati, si eos saeculum non sequatur. Et quoniam radix omnium malorum cupiditas inter eos aruit, recessit ambitio, litigandi materia sublata est. Solitudo claudit paupertas premit; humilitas ligat; hi cum disciplina quae est in morum ordinata correptione apprehenderint profecto nec irascetur eis dominus nec preibunt de via iusta. Viderint ipsi quid intra domesticos parietes agant et testimonia secretorum intus operum suorum invicem accusantium, aut defendentium ei publicent, cui omne cor patet et quem nullum latet secretum.⁴²

Es scheint, als machte die *Flucht vor dem Jahrhundert* jede Gelegenheit, sich an das Ordensrecht zu wenden, unmöglich. Dennoch ist es nicht das Leben, das nun eine im Vergleich zu einem Leben unter dem ‚bürgerlichen Gesetz‘ andere Form annimmt. Denn das *religiöse Leben* ist kein Leben, das außerhalb des Rechts oder Gesetzes steht, sondern es vollzieht sich lediglich außerhalb einer bestimmten Form davon. Wo es keine *materia litigandi* mehr gibt und wo kein *litigium* mehr aufkommen kann, muss das Gesetz unter einer anderen ‚Regelung‘ eintreten und bestehen. Es ist dieser *andere Status* des Gesetzes, diese andere Form des Rechts, die nicht das Verhältnis der Subjekte untereinander oder das Verhältnis zwischen einem Subjekt und den Dingen zum Gegenstand hat. Vielmehr nimmt diese andere Form des Rechts das Leben selbst im Verhältnis zu seiner eigenen Form zum Gegenstand, die in den Debatten, die um die Spiritualen entstandenen sind, zugleich aufgenommen und abgelehnt wird. Wenn der *ordo minorum* eine Neuheit in einer so alten und so sehr konservativen Rechtstradition, wie es das monastische Recht war, hervorbringen konnte, so verstärkt dies gerade die Fremdheit seiner rechtlichen Kategorien hinsichtlich des klassischen Erbes, das sich auf direktem Wege vom römischen Recht ableitet. Um die Reichweite und die Dimensionen dieser Umwälzung erschöpfend würdigen zu können, wird es notwendig sein zu beschreiben, was die juristisch-normativen Eigentümlichkeiten des monastischen Phänomens sind.⁴³

Es wird dabei darum gehen, im Mönchswesen eine normative Technik zu erkennen, die über keinerlei Entsprechung im klassischen Recht römischer Provenienz verfügt und die in einer Bewegung von fortschreitender Verfeinerung die Kategorien hervorgebracht hat, die eine Formierung des Lebens in seinem Verhältnis zur eigenen Form ermöglichen, und zwar als juridisches Objekt. Jacques

⁴² Stephan von Tournai, „Epistula a Roberto di Pontigny“, in: *Stephani abbatis S. Genovefae Parisiensis tum episcopi Tornacensis epistolae: quae auctiores, emendatiores et notis illustratae denuo prodeunt; accedunt Absalonis abbatis Sprinckirsbacensis ... scripta quae supersunt*, Patrologia Latina, Bd. 211, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnholti 1966 (Nachdruck Paris 1855), (ep. I, XXI), col. 361.

⁴³ Hierbei werden wir Texte und rechtliche Tatsachen untersuchen, die einen Zeitraum von beinahe tausend Jahren betreffen; die relative Stabilität der rechtlichen und normativen Techniken (gewöhnlich in Indifferenz gegenüber der historisch-politischen Ereignisgeschichte, auf die sie angewandt wurden) erlaubt es, mit Texten und Material zu arbeiten, das über ein äußerst weites chronologisches Spektrum verstreut ist, auch wenn dieses unter einem streng historisch-sozialen Gesichtspunkt eine geringe Homogenität aufweist.

Hourlier, Autor eines Werks, das bis heute eine der wenigen Überblicksarbeiten über das mittelalterliche Klosterrecht darstellt (neben MacLaughlin und Capelle),⁴⁴ beklagte sich über den Mangel an Studien über das rechtliche Vokabular in Bezug auf die Religiösen.⁴⁵ Der vorliegende Aufsatz möchte ein erster Beitrag zu einer solchen Geschichte der juristischen Kategorien sein.

3. *Regula et vita*

Das erste und wichtigste Charakteristikum, das das Wesen der monastischen Regeln bestimmt, ist von semantischer Art. Die Bezeichnung *regula* scheint sich in der Tat vollkommen synonym zur Bezeichnung *vita* zu verhalten; schon in dieser einfachen Tatsache zeigt sich die substantielle Äußerlichkeit gegenüber der juristischen Struktur des *negotium*.⁴⁶ Es ließen sich zahlreiche textliche Nachweise für diese Synonymität anführen.⁴⁷ Aus Gründen der Zweckdienlichkeit und Kürze sollen hier jedoch nur zwei erbracht werden. Als ersten Fall nehme man Folgendes: Zu Beginn der *Regula Patrum*, die aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen 400 und 410 verfasst wurde, bitten die im Rat vereinten Patres um die Unterstützung des Heiligen Geistes. Er solle sie darin unterrichten, wie sie „*die Art zu leben (conversationem) das heißt die regula vitae*“ vorschreiben sollten.⁴⁸ Die Formel *conversatio vel regula vitae*, ‚die Lebensweise, oder auch die Regel‘ ist besonders vielsagend. Es handelt sich hierbei vielleicht um eines der ersten Vorkommen eines echten Hendiadyoins: *regula vel vita* oder *vita vel regula*.

Sicherlich nicht ganz ohne Ironie ist die Glosse Stephans von Tournai, die er von der wesentlichen Synonymität von *regula* und *vita* abzuleiten scheint: Er merkt an, dass das Buch, welches die Verfassung des Ordens des Grandmont enthält, nicht *regula* sondern *vita* genannt werde, und fügt hinzu, dass die Gram-

⁴⁴ Vgl. Catherine Capelle, *Le voeu d'obéissance des origines au XIIe siècle: étude juridique* (Bibliothèque d'histoire du droit et droit romain 2), Paris 1959.

⁴⁵ Jacques Hourlier, *Les religieux. L'âge classique (1140–1378)* (Histoire du Droit et des Institutions de l'église en Occident 10), Paris 1971, 12, n 3: „Il nous manque de bonnes études relatives au vocabulaire juridique concernant les religieux et à son évolution. Elles seraient riches d'enseignements.“

⁴⁶ Vgl. zu dieser Kategorie Francesco Calasso, *Il negozio giuridico*, Mailand 1959.

⁴⁷ Angefangen beim *incipit* der ersten großen Sammlung von religiösen *regulae*, dem *Codex* von Benedikt von Aniane, der eben folgendermaßen beginnt: „Dum communi utilitati consulens attentius quaererem quomodo utilius possem cunctis prodesse coepi sanctorum *vitas regulasque* legere patrum.“ Vgl. Benediktus Ananiensis, *Concordia regularium*, hg. v. Pierre Bonnerue, Turnhout 1999, 168 A, 3–4.

⁴⁸ „Sedentibus nobis in unum consilium saluberrimum competi dominum nostrum, rogavimus ut nobis tribueret spiritum sanctum qui nos instrueret qualiter fratrum conversationem vel regulam vitae ordinare possumus“, *Les règles des Saints Pères*. Bd. 1: *Trois règles de Lérins au Ve siècle*, Sources Chrétiennes 297, hg. v. Adalbert de Vogue, Paris 1982, 180. [Übersetzung L.W. aus dem Italienischen/Lateinischen].

montenser sich entsprechend zu den Kanonikern, die sich wegen ihrer Befolgung der Regel *regulares* nennen, als *vitales* bezeichnen müssten, weil sie eine *vita* befolgen: „Libellus etiam qui eorum constitutiones continet, non regula appellatur ab eis, sed vita. Inde est quod sicut regulam quam observant canonici nostri dicuntur regulares, sic etiam ipsi necesse est a vita quam profitentur dicantur clerici seu latici vitales.“⁴⁹

Wenn *vita* die Bezeichnung für die *regula* ist, das heißt, für das Gesetz und dessen Kodex, dann ist ebenso richtig, dass *regula* die Bezeichnung für das Leben selbst ist. Der Gebrauch dieses Hendiadyoins ist in der Tat nicht auf die Regeln beschränkt. Es handelt sich dabei ebenfalls um die Weise, in der man gewöhnlich ein hagiographisches *récit* bezeichnete. In diesem Sinne trägt die hagiographische Biographie der Äbte Romanus und Eugenius den Titel *Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugeni monasteriorum iurensium abbatum*.⁵⁰ Die Gründe für diesen Gebrauch sind im Übrigen einfach zu erahnen. Das Leben eines Mönchs ist vollständig definiert, ausgedrückt und zusammengefasst durch die Regel, es ist das Leben, das selbst Regel geworden ist. Eine Regel hat wiederum keinen anderen Gegenstand und keine andere Verwirklichung als das Leben derer, die sie ausführen. Sie ist Vermächtnis des vollendeten Lebens vor allem Christi und der Patres. *Regula* bezeichnet folglich nichts anderes als ein Leben, insofern es überliefert ist und von einem anderen Subjekt empfangen werden kann. Will man das Leben eines Mönchs beschreiben, kann man sich aus diesem Grund darauf beschränken, seine Regel zu bestimmen, und andersherum bringt eine Regel nichts anderes zum Ausdruck als das Leben eines Mönchs bzw. dessen Form. Das *explicit* der *Regula Patrum* ist hierin ziemlich explizit. Wenn jemand aus jenem Jahrhundert die Intention hatte, in ein Kloster einzutreten, sollte ihm die Regel vor dem Eintritt verlesen werden (oder im Moment, in dem er im Begriff ist, in das Kloster einzutreten), sodass ihm alle Handlungen des Klosters verständlich würden.⁵¹ Diese eigentümliche Form von Gesetz, die die Regel darstellt, hat kein anderes Ziel, als ein Leben oder Handlungen zu verkünden und zu überliefern (*vitam seu actos patefacere*). Eine Regel bringt keine Verpflichtungen hervor, sie ist vor allem die bloße *Darstellung* eines Lebens. Ihre Aufgabe ist nicht der Befehl, sondern das Sichtbarmachen einer gewissen Lebensform: Hier scheinen Hagiographie und Regel in wichtiger Hinsicht zusammenzufallen.

Diese Identität ist in der Geschichte der Mönchsorden oft thematisiert worden. Die Kartäuser etwa haben eine ziemlich einfallsreiche Erläuterung der Tatsache geliefert, dass es nicht der Begründer des Ordens (Bruno von Köln) war,

⁴⁹ Stephan von Tournai, „Epistula a Roberto di Pontigny“, (ep. LXXI) col. 368.

⁵⁰ Der Text wurde aller Wahrscheinlichkeit nach um das sechste Jahrhundert verfasst. Hinsichtlich der gewichtigen Fragen bezüglich der Authentizität vgl. die Einführung von François Martine zu seiner Edition: *Vie des pères du Jura*, Paris 1968.

⁵¹ „Si quis de saeculo in monasteri converti voluerit regula ei introeunti legatur et omnes actus monasterii illi patefiant.“ *Les regles des Saints Pères*, 533.

der die Regel des Ordens verfasst hat, sondern ein anderer (Guy le Chartreux) und dies erst zwanzig Jahre nach Entstehen des Ordens. Sie bestätigen, dass die ersten Verfassungen der Kartäuser vom *Gesetz der Gnade* nicht verschieden waren; sie waren nicht in die Manuskripte, sondern ins Fleisch und das Leben der Männer eingeschrieben: „Prima ergo Cartuisianorum constitutiones legi gratiae non erant absimiles: nam potius scriptae erant in tabulis cordis carnalibus non littera sed spiritu, quam in manuscriptis codicibus.“⁵²

Das Gesetz generiert sich vor allem als Leben und das Leben hat keine andere Wirklichkeit als das Gesetz, das dem Rest der Mönche mitgeteilt wurde. Der Rechtsakt (d.h. der Akt der Verfassung einer Regel) wird hier deshalb als einfacher Akt der Feststellung einer Lebensform beschrieben, die sich vor einem Gesetzgeber verwirklicht: *regula vivendi* und Hagiographie scheinen aus derselben Geste zu entspringen, wie man in einem anonymen Traktat vom Ende des 19. Jahrhundert lesen kann (wie die Tradition es verlangt, schlicht mit einem *par un chartreux* unterzeichnet), das einen Gemeinplatz innerhalb der apologetischen Literatur des Ordens wiederholt:

[G.] n'est donc point un législateur, il est témoin, il constate; aussi la formule qui revient le plus sous sa plume est *haec agere consuevimus* [...] Quel est donc alors le premier auteur des usages cartusiens? C'est Bruno lui-même, qui par ses exemples et ses paroles montra dans sa personne le type idéal et vivant du véritable Chartreux [...] Bruno n'écrivit rien, il parla et surtout il agit, plus tard l'écriture fixe ses enseignements qui sont devenus notre loi fondamentale.⁵³

In diesem Sinne liest man weiter in diesem Text: „la pratique et l'usage précèdent la loi et la lettre, l'essai la sanction“.⁵⁴ Das Entstehen eines Ordens entspricht dem völligen Zusammenfallen von Gesetz und Leben, d.h. es entspricht der Stelle, an der die Norm nichts anderes ist als die Wirklichkeit eines Lebens und das Leben nichts anderes als eine Norm, die wirklich wird, die sich verwirklicht. Es ist also kein Zufall, dass die oben zitierte *Vita sancti Romani abbatis* – ein hagiographischer Text – exakt mit dem Versuch beginnt, „das Leben und die Regel der Patres

⁵² „Nullam vivendi formam a sancto Brunone scriptam fuisse credimus; sed Santi illius viri documenta et exempla erant illis quasi vivens regula quam adimplere et ad suos successores per exempla etiam ipsi transferre didicerant. Ipsam tamen eadem esse non dubitamus quam postea R. Pater Guigo scriptis mandavit; nihilque in eius consuetudinibus reperiri credimus quod quasi ab ore sancti Brunonis per discipulos qui eum viderant et audierant non didicerit [...] In istis ergo scriptis a R. Patre Guigone Consuetudinibus firmiter credendum est sancti Brunonis mentem documenta et dirigendi modum depingi et contineri ac si propria eius manus scripta fuissent. [...] Prima ergo Cartusianorum constitutiones legi gratiae non erant absimiles: nam potius scriptae erant in tabulis cordis carnalibus non littera sed spiritu, quam in manuscriptis codicibus.“ (Innocent le Masson, *Annales Ordinis Cartusiensis*, Correriae, Antonius Faemon, 1687, 6, § 3–4).

⁵³ Cyprien-Marie Boutrais, *La grande Chartreuse. Par un Chartreux*, Lyon 1896, 45.

⁵⁴ Ebd., 46.

gemäß der Tradition der Alten zu wiederholen (*replicare*)⁵⁵. Regel und Hagiographie scheinen explizit und bewusst in einem Verhältnis ununterbrochener wechselseitiger Imitation zu stehen.

Diese wesentliche Synonymie, aufgrund derer es stets möglich war, dort *vita* zu sagen, wo von *regula* die Rede war, und umgekehrt, wirft für den Rechtshistoriker unzählige Fragen auf. Vor allem: Was wird ein Gesetz, wenn es keinen anderen Gehalt hat als ein Leben in seinem Vollzug?⁵⁶ Und was wiederum erlaubt es einem Leben, die Verwirklichung einer *Regel* zu werden, eines lebendigen Gesetzes? Wenn, zumindest von einem linguistischen Gesichtspunkt aus gesehen, das Gesetz an dieser Stelle vollkommen mit dem Objekt, auf das es sich bezieht, zusammenfällt, wird es keine formale Unterscheidung mehr geben zwischen der Norm und dem, was sie zugleich reguliert und ermöglicht. Wenn das Gesetz kein anderes Wesen und keinen anderen Inhalt hat außer dem eines Lebens im Vollzug, wenn die Norm dieses selbst ist, ein Leben, insofern es vollkommen und im Vollzug ist, dann ist das Verhältnis zur Norm (und zu *der* Norm im Besonderen, die das Gesetz betrifft, das die Regel darstellt) vollkommen deckungsgleich mit dem Verhältnis, das ein Leben mit sich selbst beinhaltet als seiner möglichen Vervollkommnung. Von diesem Punkt aus wird sich, wie wir sehen werden, einerseits der Wert erklären lassen, den die Innerlichkeit und der Willen in dieser Form von rechtlicher Erfahrung annehmen, andererseits die Unmöglichkeit, die moralische und die juristische Erfahrung bzw. Ethik und Recht zu trennen. Diese besondere ‚Vermischung‘, die es erlaubt, den vorschriftartigen Charakter

⁵⁵ „Vita Sancti Romani Abbatis“, in Martine (Hg.), *Vie des Pères du Iura*, I. § 4, 242: „praefatorum patrum actus vitamque ac regulam quantum mihi proprio intuitu vel seniorum traditione percepti nitar fideliter in Christi nomine replicare.“ [Übersetzung L.W. aus dem Italienischen].

⁵⁶ Es ist wichtig, zu unterstreichen, dass in diesen Texten im Terminus ‚*vita*‘ eine rechtliche Kategorie gesehen wird, die als ein Faktum, das vom Recht offenbart wird, notwendig ist für die Konstitution des menschlichen Lebens und dessen Form. Den Terminus in einem naturalistischen Sinne zu lesen, muss man daher vermeiden. Von dem Moment an, in dem er beginnt, Teil zu werden der *regulae vivendi* (der Rechtstexte also), hört er auch auf, ein *vocabulum naturae* zu sein, um dann *vocabulum iuris* zu werden. Wenn das Recht eine Art des Diskurses ist, dann ist sein Register weit von dem rein beschreibenden Register der Wissenschaften entfernt; er bezieht sich nicht auf eine ‚reale Welt‘, sondern setzt neben diese eine Konsistenz jenseits der Dinge, die deren Natur gegenüber indifferent und arbiträr ist. *Vita* bezeichnet hier folglich in keinsten Weise „etwas natürliches“; da es eine rechtliche Kategorie geworden ist, konstituiert sie den Menschen gemäß bestimmter Formen, die von jenen realen verschieden sind. Man müsste dementsprechend – in der späthellenistischen Anthropologie und Medizin, von denen her sich das monastische Recht in weiten Teilen entwickelt hat – die Emergenz der Begriffe *bios*, *diata*, *tropos tou biou*, *askesis* erforschen, die die traditionellen Begriffe *psyché* und *sôma* substituieren oder sich zu ihnen gesellen. Das Fehlen einer Studie, die der Geschichte und der Genealogie dieser Begriffe nachgeht, verhindert, das Format und die Natur dieser Umwälzung zu erkennen, die im Späthellenismus entsteht und die es möglich machte, dass das Leben und seine Form Gegenstand von medizinischen und rechtlichen Überlegungen wurde und nicht mehr nur einfache Tatsache der gemeinsamen Erfahrung.

einer jeden Ethik zu erkennen, nähert jedoch das Gesetz an jene Art von „abgeschwächter Normativität“ an, die man für gewöhnlich den moralischen *consilia* zuerkennt. Man versteht nun, warum in den Lebensregeln eine Sphäre, die stets von der klassischen Normierung ausgeschlossen wurde – d. h. dem Bereich der Affekte, der Gefühle, der *mens* –, einen rechtlichen Gehalt annimmt. Zweitens: Wenn das Verhältnis eines Lebens zur Norm nichts anderes ist als ein Verhältnis zu einem anderen *Leben*, und zwar insofern es seine Vervollkommnung ist (Form seiner eigenen *Regel*), fällt das fundamentale Verhältnis von Gehorsam mit einer Imitationsbewegung zusammen. Das Gesetz existiert nicht unter der Form der Vorschrift, es lebt und nährt sich hingegen durch die freiwillige Nachahmung.

Während die *regulae* sich an hagiographische Formeln anlehnen, nehmen die Hagiographen oft auch einen präskriptiven Charakter an, der es erlaubt, sie mit echten Regeln zu verwechseln. Die Nähe von Klosterrecht und Hagiographie erlaubt es, die ganze Zweideutigkeit dieser Form der Normativität zu erfassen. Sie lehrt folglich ein Recht zu begreifen, das nicht ausschließlich in einem Vorschriftenregister besteht: Recht gibt es nicht nur dort, wo es Vorschriften gibt. Wenn die Norm selbst Leben ist, dann gehören das persuasive und das seduktive Register ebenso zum Recht wie das präskriptive. Das Gesetz, die Norm, muss die Gegenstände der Nachahmung erbringen, d. h. die zu erstrebende Lebensform. Es ist, als würde das Recht einen zusätzlichen Gehalt annehmen, ein Register, das sich von dem der Vorschrift unterscheidet (das jedoch nicht aufhört, sich mit diesem zu vermischen): Das Register der Überredung und der Vorbildlichkeit, das den Prozess der Nachahmung hervorbringt und entschärft. Dieser doppelten Rechtsregelungen waren sich die mittelalterlichen Theologen und Juristen absolut bewusst. Bernhard von Clairvaux ist vielleicht der erste, der in klarer Weise über diesen eigentümlichen rechtlichen Status der *regulae vivendi* reflektiert hat. In *De praecepto et dispensatione* gelingt es ihm, das Geheimnis dieser Normativität, die aus sich heraus keine vorschreibende ist, in einer besonders wirkungsvollen Formel auf den Punkt zu bringen: „Regula sancti Benedicti omni homini proponitur imponitur nulli. Prodest si devote suscipitur et tenetur non tamen si non suscipitur obest. Quod autem in voluntate est suscipientis non in potestate proponentis; voluntarium merito dixerim non necessarium.“

Die Regel als solche – als einfaches Lebensmodell betrachtet – „wird einem jedem vorgeschlagen, ohne jemandem aufgezwungen zu werden“ („*regula sancti benedicti omni homini proponitur imponitur nulli*“⁵⁷). Sie hat also nur einen optionalen und keinen normativen Wert.

⁵⁷ Bernard von Clairvaux, *Oeuvres complete*. Bd. 21: Le précepte et la dispense. La conversion, Sources chrétienne 457, hg. v. Françoise Callerot, Paris 2000, 150. [Übersetzung L.W. aus dem Lateinischen].

Sie nützt, wenn sie fromm aufgenommen und aufrechterhalten wird, aber dennoch schadet sie nicht, wenn sie nicht aufgenommen wird. Sie drückt den Willen dessen aus, der sie aufnimmt und nicht die Gewalt dessen, der sie vorschlägt. Deshalb spreche ich von Freiwilligkeit und nicht von Notwendigkeit oder Zwang.

Das Gelübde jedoch verändert grundlegend die Modalitäten des Lebens, während die Regel sich darauf limitiert, lediglich *vorzuschlagen*. Denn sobald das Gelübde einmal ausgesprochen wurde, transformiert sich das, was willentlich und der Freiheit und dem freien Willen des Subjekts überlassen war, in die Verpflichtung des Notwendigen.⁵⁸ Es ist notwendig zwei Zeiten (*tempora*) voneinander zu unterscheiden und zu trennen, da die Regel einen Mechanismus mit zwei Phasen konstituiert: Vor der *professio* eröffnet sie einen Raum der Freiheit, ein Leben, das schlicht dem Willen des Subjekts vorgelegt wird; nach der *professio* hingegen artikuliert sie das gesamte Leben des Subjektes, das es unter den eigentümlichen Bedingungen des Gesetzes und der Norm aufgenommen hat.⁵⁹ Das *votum* scheint also das Transformationsdispositiv zu sein, das den ethischen Vorsatz in eine rechtliche Auferlegung verwandelt.⁶⁰

Die Eigentümlichkeit des monastischen Gesetzes basiert auf der besonderen Transformation, die das (antike) Gesetz mit der Ankunft des Messias erfahren hatte. Von diesem neuen Status des Gesetzes finden wir neben den Paulusbrieffen eine weitere Darstellung in einem wunderschönen Passus der *Divinae Institutiones* des Laktanz. Indem er sich Fragen über den Grund für die Fleischwerdung Gottes stellt, erklärt Laktanz, dass Gott sich in einen Menschen inkarnieren musste, weil ein Gesetzgeber, der selbst nicht in der Lage sei, auszuführen, was er befiehlt, jegliche Treue der übrigen Menschen verliere.⁶¹ Das Gesetz muss

⁵⁸ Ebd., „Attamen hoc ipsum quod dico voluntarium, si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum, profecto in necessarium sibi ipse convertit, nec iam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit. Ideoque quod ex voluntate suscepit ex necessitate tenebit, quia omnino necesse est eum reddere vota sua quae distinxerunt labia sua, et ex ore suo aut condemnari iam aut iustificari.“

⁵⁹ Ebd., 152: „Constat igitur ex his quae dicta sunt, vestra illam divisionem integram esse ac sufficientem, si modo personae distinguantur et tempora, dum subiectis quidem sit omnis regularis institutio (quantam duntaxat ad corporales observantias pertinet) ante professionem voluntaria, post professionem necessaria: prelati vero parte voluntaria, ut quae inventa ab homine, partim necessaria, ut quae fuerint divinitus instituta.“

⁶⁰ Merkwürdigerweise ist die Zentralität des *votum* für die gesamte eigentümliche Rechtsform, das die monastische Regel darstellt, noch weit davon entfernt, angemessen betont worden zu sein. Die umfassende Monographie von Paolo Prodi über den Eid (Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992) widmet ihm unerklärlicherweise gerade einmal eine Seite. Sogar das Gehorsamsgelübde war Gegenstand einer wechselseitigen Zuschreibung und Zuweisung zwischen Rechtsgelehrten, Religionshistorikern und Mediävisten *tout court*, die in keiner Weise der historischen Forschung genützt hat.

⁶¹ Laktanz, *Institutiones Divinae*, Bd. IV: introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Monat, Sources chrétiennes 377, hg. v. Pierre Monat, Paris 1992, 190–192: „Quicumque praecepta dat hominibus ad vitam moresque fingit aliorum, quaero debeatne

sich folglich selbst verwirklichen, muss *faktisch* werden, damit es wirken und eine Gültigkeit für die übrigen Menschen haben kann, welche die Beispiele den Worten vorziehen.⁶² Und allein ein Gesetz, das *als Beispiel* existiert – d. h. das Faktum und nicht bloßes Wort ist –, ist in der Lage, die Möglichkeit seiner Realisierung zu fundieren und die Einwände hinsichtlich seiner faktischen Unmöglichkeit zurückzuweisen.⁶³ Die Geste des Gesetzgebers ist nicht mehr die, sich derjenigen Sache zu entziehen, die er befiehlt: Er wendet auf sich an, was er befiehlt.⁶⁴ Der Messias stellt in diesem Sinn die vollkommene Koinzidenz von Gesetz und Leben dar: Er ist *lex viva*,⁶⁵ der Ort, an dem jeder Akt Gesetz wird und das Gesetz in einem Status der permanenten Anwendung lebt. Die Folgen dieser Umwendung sind enorm. Denn nun ist es das Faktum, das Recht wird, und das Recht ist nichts anderes als die Wiederholung eines Faktums. Vielmehr als zu untersagen, dass etwas geschieht, muss das Gesetz nun etwas verlängern, sein Eintreten wiederholen (*renovare*). Die große Neuheit des Christentums (dessen vollkommenste Form das Mönchstum darstellt) ist die Einführung dieser Ebene, auf der Gesetz und Faktum, Leben und Norm sich konstant untereinander zu vermischen scheinen, und sie konstituieren sich daher nicht mehr entsprechend einem Verhältnis der wechselseitigen Äußerlichkeit.

Wenn die *regula* schon Leben im Vollzug ist, ist sie immer schon angewendet und sie definiert ein Gesetz, das keine Anwendung mehr benötigt, weil es in einer Art Status der absoluten Anwendung lebt. Das Verhältnis zum Lebenden verläuft daher nicht mehr mittels der Vorschrift, sondern mittels der *Nachahmung*. Das Subjekt muss kein Gesetz anwenden, das vorher aufgestellt wurde, sondern ein Leben nachahmen, in dem sich das Gesetz bereits angewendet hat, bis es dessen Form geworden ist. Wenn andererseits das Gesetz als immer schon angewandtes existiert, dann ist sein Gegenstück nicht *Strafe* oder *Überschrei-*

ipse facere quae praecipit an non debeat. Si non fecerit soluta praecepta sunt. Si enim bona sunt quae praecipuntur, si vita hominum in optimo statu collocant, non se debet ipse praceptor a numero coetueque hominum segregare inter quos agit, et ipsi eodem modo vivendum est quo docet esse vivendum, ne, si aliter vixerit, ipse praecipitis suis fitem detrahat leviolem doctrinam suam faciat, si re ipsa resolvat quod verbis nitatur adstringere. Unusquisque enim cum audit praecipientem non vult imponi sibi necessitate parendi, tamquam sibi ius libertatis adimatur.“

⁶² Ebd., „Homines enim malunt exempla quam verba quia loqui facile est praestare difficile.“

⁶³ Ebd., 196–198: „debet ergo doctor ille perfectus et docere ista praecipiendo et confirmare faciendo, quia qui dat praecepta vivendi amputare debet omnium excusationum vias, ut imponat hominibus parendi necessitatem non vi aliqua sed pudore et tamen libertatem relinquat, ut et praemius sit constitutum parentibus, quia poterant non parere si vellent. Quomodo igitur poterit amputari excusatio nisi ut qui docet faciat quae docet et sit quasi praevius et manum porrigat secuturo?“

⁶⁴ Ebd., 200: „si forte dixerit ‚impossibilia praecipis‘ respondeat ‚ecce ipse facio‘.“

⁶⁵ Ebd., Kap. XXV, 204: „Nam cum iustitia nulla esset in terra doctorem misit quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet, ut verum ac pium cultum per omnem terram et verbis et exemplo seminaret.“

zung, sondern die *Ausnahme*, die *dispensatio*. Denn wenn ein Gesetz (wie im Fall der *Regeln*, die sich als bereits vollzogene Existenzen verstehen, solche also, die in der Vergangenheit realisiert worden sind) immer und allein in seiner Anwendung existiert, dann wird ihm nicht mehr so sehr das Verbrechen gegenüberstehen, sondern die Nichtanwendung, seine temporäre Suspension. Die *dispensatio*, die Ausnahme, wiederum ist dann nicht mehr die Figur einer Zerstörung des Gesetzes, sondern eine der möglichen Figuren der Realisierung eines Gesetzes. Man versteht, warum im Zentrum dessen, was eines der größten Meisterwerke der juristischen Reflexion bleibt, gerade die Unterscheidung von *praecepta* und *consilia* steht, zwischen Vorschriften also, die keine Suspension kennen, und Gesetzesformen, die sich weniger rigide realisieren und die auch in ihrer Nichtanwendung konstant bestehen bleiben. *Der Traktat De praecepta* stellt die erste Systematisierung dieser Debatte dar,⁶⁶ die sich im dreizehnten Jahrhundert entzündet hat,⁶⁷ und dies auch aufgrund der Ereignisse innerhalb des Franziska-

⁶⁶ Bernhard fragt sich in der Tat „utrum videlicet cuncta quae continet, putanda sint esse praecepta, consequenter et damnosa transgredienti: an consilia tantum vel monita, et ob hoc nullius, aut non magni ponderis sit ipsorum professio: nullius, aut non gravis culpae ipsorum praevaricatio: an certe quaedam sint deputanda imperiis, quaedam pro consiliis reputanda, quo partim ea liceat, partim non liceat omnino praetergredi.“ (Bernard von Clairvaux, *De praecepto*, 148).

⁶⁷ Eine Geschichte dieser Debatte über die genannte Unterscheidung wurde in Teilen rekonstruiert von Cándido Mazón in seiner schönen Monographie über *Las reglas de los religiosos*, Rom 1940. Es handelt sich um einen ziemlich weit gefassten Rahmen. Dieser Autor wundert sich beispielsweise darüber, dass die Theologen oder Juristen, die die Materie behandelt haben, nicht wirklich die *naturaliza* dieser Texten wahrgenommen haben (ebd, 135): „die Frage wird mit einer Mentalität beurteilt, die zu juristisch ist – typisch für die Zeit, um die es hier geht –; sie haben auf die *Regeln* diesselben Interpretationskriterien angewandt, die man auch auf die *Canones*, die Konzile, auf die Verfassungen und die Bullen anwendete.“ [Übersetzung der italienischen Übersetzung L.W.]. Eigentlich *sind* nicht nur die Regeln *Rechtstexte*, wie man versucht hat zu zeigen, sondern die ganze Frage ist selbst eine rein rechtliche Angelegenheit und es gibt keinen anderen Weg, sie zu stellen und sie zu lösen. Und es hat noch keine Untersuchung über die wechselseitigen Einflüsse gegeben, die es gegeben hat zwischen der theologisch-juristischen Debatte der Unterscheidung von Vorschriften und Ratschlägen und der juristisch-theologischen Debatte über die äußerst wichtige Unterscheidung von *praeceptiones mobiles* und jenen *immobiles*, die Yves de Chartes in seinem berühmten *Prologus* diskutiert. Hugo von St. Viktor spricht davon in seinem *De sacramentis* (in: *Hugonis de S. Victore Canonici Regularis S. Victoris Parisiensis ... Opera omnia*, Bd. 2, Patrologia Latina 176, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1960 [Nachdruck Paris 1880], coll. 351–352), Liber I, p. XII, cap. IV: „praecepta enim legis scriptae alia fuerunt mobilia alia immobilia. Mobilia sunt quae ex dispensatione ad tempus sunt ordinata. Immobilia sunt quae a natura veniunt, et vel ita mala sunt ut nullo tempore sine culpa fieri possint vel ita bona, ut nullo tempore possint sine culpa dimitti.“ Die Frage wurde im Übrigen weitläufig in den juristischen Texten diskutiert. Vgl. beispielsweise die (dann kanonisch gewordene) von Hostiensis vorgebrachte Lösung: „Argumentor quod regula est in praecepto sed quod dicit ad observantiam regulae intelligas quoad tria substantialia indistincte [...] omnia vero alia quae continentur in regula non putamus esse in praecepto, alioquin vix unus de quatuor salvatur,“ in Henricus de Segusio, *In librum decretalium tertium commentaria e Relatum. Ne clerici vel monachi*, Venedig 1581, c. 181v. Zu dieser Frage vgl.

nerordens.⁶⁸ Wenn der Begriff der Anwendung sich verändert hat, dann gilt dies auch für den des Gehorsams. Vor allem hat er, da er sich nicht nur auf diese oder jene Tat, sondern auf ein Leben als solches bezieht, notwendigerweise den Tod als seine Grenze. Der Gehorsam eines Mönchs kann jedoch nicht von sich sagen *usque ad mortem*:⁶⁹ Er betrifft nicht diese oder jene Geste, sondern die Tatsache selbst und die Lebensform des Individuums. Der Gehorsam fällt ferner nicht mehr mit einer Form der Passivität zusammen, sondern impliziert vielmehr eine aktive Bewegung des Subjekts, oder genauer gesagt seinen Willen selbst, sein Bestreben (*desiderum*). Der Mönch gehorcht „non solum ex praecepto, verum etiam ex proprio desiderio“.⁷⁰ Das Verhältnis zum Gesetz wird nicht mehr durch

auch Simon Legasse, *L'appel du riche, Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966; Jean-Marie-Roger Tillard, „Consigli evangelici“, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, Bd. 2, Rom 1975, coll. 1630–1685; und E. Dublanchy, „Conseils évangéliques“, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, Bd. 3, Paris 1911, 1176–1182; Vgl. weiter den Aufsatz von Silvana Vecchio, „Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo“, in: Carla Casagrande/Chiara Crisciani/Silvana Vecchio (Hg.), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Florenz 2004, 33–56.

⁶⁸ Für die Franziskaner stellte sich die Frage mit einer solchen Dringlichkeit, dass sie bekanntermaßen direkt vonseiten der päpstlichen Autorität formuliert werden wird, die ihr eine erste Bestimmung in der Bulle *Quo elongati* gab; es wird dann die *Exivi de Paradiso* sein, die der Debatte ein Ende setzt. Zur Problematik vgl. Andrea Tabarroni, „La regola francescana tra autenticità e autenticazione“, in: *Dalla Sequela Christi di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà. Atti del XVIII Convegno internazionale* (Assisi, 18–20 Oktober 1990), Spoleto 1992, 79–122, 102 (Tabarroni, „La regola francescana“). Mazón zufolge (*Las reglas de los religiosos*, 210) stellt die *Exivi* die erste Erklärung über die Natur der Obligation einer religiösen Regel von Seiten der Kirche dar. Die Frage des rein vorschreibenden Charakters des Evangeliums betrifft auch die Frage nach seiner Unterscheidung von der *lex mosiaca*. Vgl. die äußerst interessante Passage der Glosse zum *Liber Sententiarum* des Alexander von Hales, *Glossa in Liber Sententiarum Petri Lombardi*, Bd. III, Quaracchi 1954, 549 (Alexander von Hales, *Glossa in Liber Sententiarum Petri Lombardi*): „deinde quaeritur: cum omnes monachi teneantur ad totam suam regulam, quare non tenemur omnes ad totum evangelium? Praeterea iudei tenebantur ad totam legem, et apostoli tenebantur ad totum, quare non eorum successores?“

⁶⁹ Bernhard von Clairvaux, „Tractatus de statu virtutum“, in: *S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis opera omnia*, Bd. 3, Patrologia Latina, Bd. 184, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1966 (Nachdruck Paris 1854), Pars II, § 22, col. 802: „Amplius, amor saeculi et amor privatus valde impediunt obedientiam et valde roboratur obedientia, si quis est contemptor saeculi et sui. Sunt autem haec proprietates obedientiae ut subiectus obediat, non trepide non cum sermone nolentis, sine mora et *usque ad mortem*. Alius enim permanet in obedientia usque ad verborum contumeliam, alius usque ad damna rerum; alius usque a corporis passiones, alius usque ad mortem: et hic solus ad perfectionem obedientiae pertingit. Et notandum quod obedientia nobis usque ad mortem servanda praecipitur. Ne igitur nobis usque ad praesentis vitae terminum obedientia laboriosa appareat, redemptor noster factus est obediens usque ad mortem.“ Immer noch wenig untersucht (man bemerke dazu einige Andeutungen in der Monographie von Capelle) sind die Beziehungen zwischen dem religiösen Leben und den Formen des *devotio*, die vom römischen Recht berücksichtigt werden.

⁷⁰ Ebd., § 23, col. 803: „Quod autem superius dictum est obedientem non solum ex praecepto verum etiam ex proprio desiderio adversa tollerare.“ Vgl. die wichtigen Reflexio-

die Angst (*servili metu*) definiert, sondern durch den positiven Affekt der Liebe („*sed necesse est ut ipsa obedientia non servili metu sed charitatis affectu fiat, non terrore ponae sed amore iustitiae*“⁷¹). Das für gewöhnlich mit dem Gesetz assoziierte affektive Register verändert sich; *amor* und *desiderium* werden wiederum Weisen und Formen, vermittels derer der Lebende sich selbst in die Mitte einer Regel einschreibt.

Was man hier beobachten kann, ist eine kuriose Inversion bezüglich des rechtlichen Modells des klassischen *ius*. Denn in diesem Fall ist es keine Norm, die sich auf ein ihr äußerliches Leben anwendet, sondern es ist vielmehr dieses Leben selbst, das sich an die *regula-norma* wendet, um sich in ihr zu konstituieren. Anstatt eine Erfahrung der Passivität oder der Unterdrückung zu machen, scheint das Individuum im Gesetz die eigene Souveränität zu finden, fast so, als hätte das Gesetz eher einen *konstitutiven* als einen negativen Wert. Nicht das Gesetz wird auf das lebende Subjekt angewandt, sondern der Lebende wendet sich – und zwar willentlich – auf das Gesetz an. Der Gehorsam fällt in diesem Sinne also nicht mit dem Gelingen der Anwendung eines Gesetzes zusammen, sondern mit der Bewegung, durch die das Subjekt sich dem Gesetz unterwirft und in ihm lebt. Es ist, wie Olivi es mit extremer Klarheit in einer Passage seines Kommentars zur Regel des Franziskus ausgedrückt hat: „*Nota etiam quod plus sonat dicere vivendo in obedientia etc, quam dicere tenendo in obedientia seu obediendo, quia non dicitur quis vivere in aliquo statu vel opere nisi cum tota vita sua est sic applicatus ad illud quod merito dicitur esse et vivere ac conversari in illo.*“⁷²

Ein ähnliches Motiv wurde bereits zuvor herausgestellt und betont.⁷³ Einige Jahrzehnte früher hatte ein großer Jurist wie Gottfried von Trani im Gelübde nicht den Ausdruck der Unterwerfung, sondern den einer höheren Freiheit gesehen: „*Potest vovere quilibet quia illud consilium vovere et cetera commune est omnibus. Qui enim vovet, opera pietatis spiritu dei dicitur et ideo non est sub lege, ubi enim spiritus dei ibi libertas, ut 19. q. 1. c. duae.*“⁷⁴ Aber die Überlegun-

nen von Gert Melville, „Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: Ders (Hg.), *De ordine vitae*, vor allem 156.

⁷¹ Bernhard von Clairvaux, „De ordine vitae“, in: *Opera omnia*, PL 184, col. 573.

⁷² Petrus Johannes Olivi, *Expositio super regulam*, hg. v. David Flood, Wiesbaden 1972, 118 (Petrus Johannes Olivi, *Expositio super regulam*).

⁷³ Es handelt sich hierbei um ein Motiv, das es bereits bei Bonaventura gibt. Vgl. beispielsweise die *Quaestio de perfectione*, in: Bonaventura, *Opusculi theologici*, Bd. 3, Roma 2005, q. IV. Dem Einwand, der besagte „*lex evangelica est libertatis sed subdere se homini repugnat libertati evangelicae legis*“, antwortet er (ebd., 294): „*dicendum quod duplex est necessitas; una est coactionis, et altera tensionis. Prima repugnat, secunda non. Nam preceptum obligat, sicut et votum, eet ipsum non excludit legis evangelicae. Dicitur ergo lex evangeli esse lex libertatis non per exclusionem obligationis ex precepto seu voto venientis, sed per exclusionem oneris servitutis legalis ex timore servili procedentis.*“

⁷⁴ Gottfried von Trani, *Summa super titulis decretalium*, § De voto, c. 146r. Gottfried

gen Olivis gehen noch weiter. Das Gelübde scheint den Status selbst der menschlichen Praxis, die Art und Weise zu agieren, zu verändern. Denn im Tun einer Sache, *unter dem Gelübde stehend*, kommt dieser oder jener Handlung, um die es jeweils geht, zur Realisierung des Werks ein Überschuss an Freiheit und Souveränität des Willens hinzu, und zwar hinsichtlich gerade dieser Handlung: „*Per votum non solum datur ipsum opus dum est, sed etiam tota Libertas nostra et totum dominium voluntatis nostrae respectu talis operis.*“⁷⁵ Diese kuriose Ambiguität, aufgrund derer das Gesetz zugleich Gehorsam *und* Freiheit definiert, lässt folglich die größtmögliche Vollständigkeit und Gesamtheit an Unterwerfung unter die Norm mit der Suspendierung des Status *sub lege* zusammenfallen, sie charakterisiert den Status einer Regel als konstitutionell doppelförmig.

4. Das franziskanische Beispiel. *Haec est regula et vita*

Ausgehend von diesen Überlegungen kann das *incipit* der Regel des Franziskus bewertet werden, das bekanntlich folgendermaßen lautet: „*Regula et vita minorum fratrum haec sit, scilicet domini nostri iesu christi sanctum evangelium observare*“. Wenn dieses anfängliche Hendiadyon, wie eben gesehen, auch eine lange Vorgeschichte hat,⁷⁶ scheint es jedoch im Selbstverständnis dieses Ordens⁷⁷ eine besondere Relevanz zu erlangen, und zwar – wie man zurecht bemerkt hat – dort, wo „das Problem, Leben und Regel zu vereinen“, und „die Geschichte dieser Spannung zur Geschichte der franziskanischen Bewegung selbst werden“⁷⁸. Und

bezieht sich hier auf den Kanon von Papst Urban II, den er im *Decretum*, pars II. q. 35, c. 19 darstellt. Und er zitiert die bekannte Stelle aus dem zweiten Korintherbrief: (2 Kor 3, 17) „*Iusto enim non est lex posita. Sed ubi spiritus domini ibi libertas, et si spiritus ducimini non estis sub lege.*“

⁷⁵ Die *Questio* wurde veröffentlicht in: Aquilin Emmen, „La dottrina dell’Olivi sul valore religioso die voti“, in: *Studi francescani* 63 (1966), 88–108, hier 97. Vgl. auch 103: „votum etiam non inducit necessitatem absolutam.“

⁷⁶ Die modernen Kommentatoren haben seltsamerweise die Vorgeschichte dieses Themas unbeachtet gelassen. Der einzige Gelehrte, der über diese Formel unseres Wissens nach reflektiert und geschrieben hat, war Andrea Tabarroni, in seinem sehr wichtigen Aufsatz „La regola francescana“. Tabarroni schreibt völlig richtig: „tra questi due termini, *regula e vita*, Francesco non sembra fare distinzione negli scritti che ci sono pervenuti“ und er bemerkt eine „certa evoluzione nell’uso di questi termini da parte di Francesco“ (ebd., 81). Er [Franziskus; L.W.] scheint ihm sogar „passare da una predilezione per il termine *vita* all’uso normale di *regola*, e forse a tale mutamento non fu estranea l’esperienza di legislatore convissuta con i fratelli nei primi capitoli generali, in cui la *regola* fu composta, né la sanzione ufficiale da Onorio III nel 1223.“ (ebd., 82–83). Interessant sind auch seine Überlegungen über die Wendung *forma vitae*, auf die wir später zurückkommen werden.

⁷⁷ Für die methodologische und historiographische Freilegung dieser Ebene vgl. Lambertini, *Apologia e crescita dell’identità francescana*, hier vor allem 5–10 und 185–186.

⁷⁸ Tabarroni, „La regola francescana“, 84.

es wird vielleicht gerade im Ausgang dieser Formulierung möglich sein, die *novitas*, von der Bartolus Zeugnis abgelegt hat, zu ermessen. Der erste Satz scheint in der Tat den verborgendsten Grund der Verbindung zu explizieren, die die *regula* und *vita* in der Identität einer Synonymie umschließt, fast als wollte er die Gleichung ihrer Koinzidenz formulieren. Wenn ein Gesetz – eine *regula* – mit einem Leben zusammenfallen kann, wenn es Lebensform werden kann, dann geschieht dies, weil es keinen anderen Inhalt als das Evangelium hat. Die ‚*regula-vita*‘ der Franziskaner ist nichts anderes als die Beachtung des Evangeliums: Auch diese Bestätigung, die scheinbar in die spezifische Tradition des *accessus ad auctoritates* der monastischen *regulae* eingeschrieben werden kann, ist hingegen – wenn sie aus der Perspektive der Erforschung dessen betrachtet wird, was eine Mikrohistorie des monastischen Rechts genannt werden könnte – deutlich radikaler. Gewiss, wenn Bossuet die Regel des Benedikts als „docte et mystérieux abrégé de tout la doctrine de l'évangile“ definiert hatte,⁷⁹ dann ist das Motiv der *Nachfolge Christi* in der dem monastischen Leben gewidmeten Traktatistik eines der am weitesten verbreiteten Leitmotive dieser literarischen Gattung: Mönch zu sein, bedeutet, mit den Worten Simeones des Großen „κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὁδεύειν καὶ τρέχειν“.⁸⁰ Und Basilius hatte vom monastischen Leben bereits als von einer dem Evangelium Christi konformen Übung gesprochen, die Gott gefalle (ἡ ἄσκησις τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ πρὸς Θεὸν εὐαρεστήσεως).⁸¹ Äußerst verbreitet war im Übrigen die Idee, dass das gemeinsame Leben der Mönche und Regularkanoniker nichts anderes sei als die Wiederaufnahme der Form der Urkirche (*forma primitivae ecclesiae*),⁸² die von der apostolischen Urgemeinschaft

⁷⁹ Jacques-Bénigne Bossuet, „Panégyrique de S. Benoît“, ed. in: Dom Paul Renaudin (Hg.), *S. Benoît dans la chair française*, Clervaux 1932, 19. Vgl. zur gesamten Problematik Jean Lequerq, *La vie parfaite, Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout-Paris 1948, hier vor allem Kapitel IV: *La vie évangélique*.

⁸⁰ Simeon der Große, „De poenitentia“, in: *Symeonis Thessalonicensis archiepiscopi Opera omnia*, Patrologia Graeca, Bd. 155, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1866, col. 501 A. Vgl. auch den Paragraphen wenig später: Χριστὸς δὲ ἔστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, καὶ ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ καὶ τὸ φῶς.

⁸¹ Basilius, „Regulae fusius tractatae“, in: *Tu en hagiois patros hēmōn Basileiu, archiepiskopu Kaisareias Kappadokias, Ta heuriskomena panta*, Bd. 3, Patrologia Graeca, Bd. 31, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnhout 1967 (Nachdruck Paris 1961), Ἐρώτησις, V, col. 920.

⁸² Die Bibliographie bezüglich dieser Problematik ist schier endlos. Man siehe vor allem folgende Aufsätze: Ernest McDonnell, „The vita apostolica: Diversity or Dissent“, in: *Church history* 24 (1955), 15–31; Giovanni Miccoli, „Ecclesiae primitivae forma“, in: *Studi medievali* 3a serie 1,2 (1960), 470–498; A. Mouraux, „La vie apostolique à propos de Rupertz von Deutz“, in: *Revue Liturgique et monastique* 21 (1935–36), 71–78; Charles Dereine, „La spiritualité apostolique des premiers fondateurs d'Affligem“, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 54, (1959), 41–65; ders., „Vie commune règle de Saint Augustin et chanoines réguliers au XI siècle“, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 41 (1946), 365–406; ders., „Le problème de la vie commune chez les canonistes d'Anselme de Luque à Gratien“, in: *Studi Gregoriani* 3 (1948), 287–298; Glenn Olsen, „The Idea of the Ecclesia Primitiva in the Writings of the twelfth Century Canonists“, in: *Traditio* 25 (1969), 61–86; Gordon Leff, „The Apostolic Ideal

verkörpert wurde, so wie sie im Evangelium und in den Apostelgeschichten beschrieben wurde. Der Mythos der evangelischen und apostolischen Ursprünge des Zönbismus kannte bekanntlich zwei Versionen: die eine – die alexandrinische, die die Ursprünge des altägyptischen Mönchtum in der apostolischen Gemeinschaft wiederfand, die sich in Alexandria vereinte; die andere – jene aus Jerusalem, die bei Weitem verbreiteter war – fand die Ursprünge des gemeinsamen Lebens in der Gemeinschaft von Jerusalem, wie sie in Apostelgeschichte 4,32 beschrieben wird.⁸³ Johannes Cassians *De institutis* und seine *Collationes* beinhalten beide Versionen.⁸⁴ Und seit dem zwölften Jahrhundert wurde es geradezu zum Ideal der *vita apostolica* die am meisten tiefreichenden und nachhaltigen Versuche einer Transformation des religiösen Lebens zu unternehmen.

in Later Mediaeval Ecclesiology“, in: *Journal of Theological Studies* 18 (1967), 58–82; Ders., „The Making of the Mith of a Truth Church in the Later Middle Ages“, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 1 (1971), 1–15; Janet Coleman, „The Continuity of Utopian Thought in the Middle Ages. A Reassessment“, in: *Vivarium* 20 (1982), 1–23; Étienne Dela-ruelle, „La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e siècle“, in: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Miscellanea del centro di studi medioevali*, Bd. 1, Mailand 1962, 142–173; Ovidio Capitani, „Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny“, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano* 71 (1959), 1–18.

⁸³ Olsen spricht diesbezüglich zu Recht von einer Monastisierung der Urkirche („monasticizing the history of the early Church“), in Olsen, „The Idea of the Ecclesia Primitiva“, 67. In diesem Sinn ist das Unternehmen Joachim von Fiore wahrscheinlich weniger originell, als man denken könnte.

⁸⁴ Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, 64–66, II 5: „Nam cum in primordiis fidei pauci quidem sed probatissimi monachorum nomine censerentur qui sicut a beatae memorie Evangelista Marcus qui primus alexandrine urbi pontifex praefuit nomnam suscipere vivendi non solum illa magnifica retinebat quae primitus ecclesiam vel credentium turbas in actibus apostolorum legimus celebrasse. Multitudinis scilicet credentium erat cor et anima una, nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communia. Quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant, vendentes aferebant pretia eorum quae vendebant et ponebant ante pedes apostolorum: dividebatur autem singulis prout cuique opus erat – verum etiam his multo sublimiora cumulaverant. Etenim secedentes in secretiora suburbiorum loca agebant vita tanto abstinentiae rigore districtam ut etiam his qui erant religiosi externi stupori esset tam ardua conversationis eorum professio.“ Vgl. auch Beda, *Storia della nazione inglese*, I Buch, Kapitel 26 und 27; IV Kapitel 23 und 27: Vita Gregorii abbatis Trajectensis autore Liudgero MH, SS, 15, pars 1, 63–79, 69: „Decretali pseudo isidoriane“, in: *Isidori Mercatoris Decretalium collectio*, Patrologia Latina, Bd. 130, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnhout 1971 (Nachdruck Paris 1853), col. 243; „S. Gerolamo“, in: *S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Episcopi Ostiensis, Ordinis S. Benedicti, e Congregatione Fontis-Avellanae, opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 145, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1967 (Nachdruck Paris 1855), col. 479 ff. Geroch von Reichersberg, „Liber de aedificio die“, in: *Ven. Gerhohi Praepositi Reicherspergensis R. P. Garneri Canonici Sancti Victoris Parisiensis Opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 194, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1967 (Nachdruck Paris 1855), col 1205, dealogus de clericis saecularibus et regularibus, ivi col. 1376 ff: Yvo di Chartes, „Epistola 213“, in: *Sancti Ivonis Carnotensis episcopi opera omnia*, Bd. 2, Patrologia Latina, Bd. 162, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris ²1889, col. 216–217.

Obwohl ein großer Teil von ihnen als Häresie zurückgewiesen wurde,⁸⁵ kann man im Innern dieser historischen Orden selbst eine Veränderung des Selbstbewusstseins beobachten, das jenes, was als ‚pönitentielles Leben‘ und als einfache Absage an das Leben gemäß des Jahrhunderts konzipiert war, in eine positive Wiederaneignung einer bestimmten Lebensform verwandelt, die wiederum in der Vergangenheit historisch existiert hat. Von dieser Transformation hat der berühmte *Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem* ein für allemal Zeugnis abgelegt. In einem Schlüsselparagraphen dieses Werkes erinnert der Cluniazenser: „dicunt enim fere omnes quod monachorum vita sit poenitentialis et habitus eorum sit penitentialis et corona in eis non sit signum clericale sed penitentiale.“ Der Zisterzienser antwortet: „E contrario ego dico quod ratione et auctoritate confirmare paratus sum *quia vita monachorum est apostolica* et habitus eorum est angelicus et corona quam habent est et perfectionis signum et clericale signum.“⁸⁶ Das Mönchsleben ist überhaupt kein rein pönitentielles Leben (*nec tamen propter hoc absolute penitentes dicitur*)⁸⁷ und die Ablehnung gegenüber dem *Jahrhundert* fällt mit dem Annehmen desjenigen Lebens zusammen, das Christus und die Apostel geführt hatten: „Satis ostensum est quod monachi qui omnia sicut apostoli propter Christum reliquerunt et apostolica id est communi vita vivunt proprie etiam ad apostolicum eligendi sunt [...] *ergo monachorum vita non penitentialis sed apostolica*.“⁸⁸

Diese Transformation spielt auch in der Entwicklung der rechtlichen Kategorien und der normativen Techniken des abendländischen Mittelalters eine ent-

⁸⁵ Vgl. die berühmte *Epistula* von Eberwin von Helfenstein an Benedikt, in: *S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis opera omnia*, Bd. 1, Patrologia Latina, Bd. 182, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1966 (Nachdruck Paris 1862), col. 677: „Haec est haeresis illorum. Icunt apud se tantum ecclesiam esse eo quod ipsi soli vestigiis christi inhaereant; et apostolicae vitae veri sectatores permaneant ea quae mundi sunt non quaerentes, non domum nec agros nec aliquid peculium possidentes: sicut christus non possedit nec discipulis suis possidenda concessit.“ Vgl. außerdem bezüglich dieser Problematik den fundamentalen und unübertroffenen Beitrag von Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935, vor allem 5–69.

⁸⁶ „*Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem*“, in: Martène/Durand (Hg.) *Thesaurus novus anecdotorum* 5, Paris 1717, 1644.

⁸⁷ Ebd., 1649.

⁸⁸ Ebd. Alle Polemiken gegen die „Klerikalisierung“ der Orden (und über diese Polemiken hat man bekanntlich innerhalb des Franziskanismus wichtige Reflexionen gefunden) muss man im Anschluss an diese Transformation lesen. Die Trennung der *duae vitae* – der pönitentiellen und der apostolischen – war ein Gemeinplatz in der Traktatistik und war auch im *Decretum Gratiani* ein präsentisches Thema (c, 3, C. XXI q. 3, *Statuimus*). Moses und Elias stellen die Archetypen dieser beiden Lebensformen dar. Vgl. dazu den äußerst interessanten Beitrag von Arno Scutum, in: *Opera omnia*, PL 194, besonders col. 1522. Zur Problematik vgl. auch Melville, „Zur Abgrenzung zwischen Vita Canonica und vita monastica“, 205–243.

scheidende Rolle. Sie stellt in der Tat den Übergang (der unserer Meinung nach eine noch definitivere Erfüllung in der franziskanischen Tradition finden wird) dar von einer *regula*, die in negativer Hinsicht vor allem durch Ablehnung oder Verbot von etwas definiert ist – hier das *Jahrhundert*⁸⁹ – hin zu einer Gesetzesform, deren Erfüllung es ist, eine gewisse Lebensform *anzunehmen* und *hervorzubringen*. Über diesen andersartigen Status des Gesetzes reflektierten die Franziskaner in nie zuvor erreichter Intensität.

Die *Regula* des Franziskus scheint sich deshalb auch hierin auf eine durchaus alte Tradition zu beziehen, sozusagen um die Vergangenheit aufzunehmen und zu kanonisieren. Der Sinn dieses Aufrufes hin zum Evangelium wird jedoch in den ersten Zeilen der *Regula bullata* weiter präzisiert.⁹⁰ Ein Beleg dafür, dass sich genau in diesen Zeilen wenn nicht *der* Schlüssel so doch ein Schlüssel finden wird zur *novitas*, von der Bartolus spricht, besteht in der Tradition der Kommentare zur *Regula* des Franziskus, allen voran vielleicht in dem von Angelus Clarenus kompilierten Kommentar. Nachdem Clarenus zuvor eine Art Naturgeschichte des Mönchtums dargelegt hat, zählt er in seiner eigenen *Expositio* zur *Regula* des Franziskus, die aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen 1321 und 1323 verfasst wurde, diejenigen Regeln auf, die seinen Angaben zufolge als die prinzipiellen Unterschiede erscheinen müssten, die den franziskanischen *Orden* vom Rest der *Mönchsbruderschaften* (*fraternitates*) trennen.⁹¹ Die Differenzen betreffen die verschiedensten Bereiche: von der Weise, in der die Brüder in den Orden aufgenommen werden,⁹² über die Art sich zu kleiden⁹³ und das Verbot

⁸⁹ Vgl. unter tausend möglichen Referenzen den sehr schönen Text „De fuga saeculi“ von Ambrosius von Mailand, in: *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, Opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 14, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1969 (Nachdruck Paris 1882), col. 569: „frequens nobis de effugiendo saeculo isto est sermo [...] atque utinam quam facilis sermo tam tactus et sollicitus est affectus“; col. 571: „docet te etiam lex fugiendum saeculum, deum sequendum“ col. 590: „fugiamus hinc. Potes fugere et si retineris corpore. Potes et hic esse, et adesse ad Dominum si illi adhaeret anima tua, si post ipsum cogitationibus tuis ambules, si fide non specie vias eius sequaris si ad ipsum confugas. [...] Fugiamus, hinc, quia temous breve est“; col. 594: „fugiamus ergo hinc sicut fugit de patria sanctus Jacob. [...] Fugiamus sicut cervi ad fontes quarum [...] Fugit et Paulus [...] Fugiamus sicut Lot [...] Bene fugis si cor tuum non imitetur peccatorum consilia.“

⁹⁰ Zur Problematik der Ähnlichkeit von *regula* und Evangelium vgl. unter anderem Dieter Berg, „Vita minorum“, in: Ders., *Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter* (Saxonia Franciscana 11), Kevelaer 2001, 127–162.

⁹¹ Zu Clarenus vgl. hier den wichtigen Beitrag von Gian Luca Potestà, *Angelo Clarenus: dai poveri eremiti ai fraticelli*, Rom 1990.

⁹² Angelus Clarenus, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, 1, 71, 448 f.: „Secundo in modo recipiendi fratres, quia mandant venientibus ad religionem, omnia iuxta verbum sancti evangelium dare pauperibus. Fratribus vero et ministris de rebus advenientium nullatenus se debere intromictere, vel aliquid pro loco aut quibuscumque aliis necessitatibus in futurum recipere ne que erant pauperum sibi contra votum nequiter usurparent.“

⁹³ Ebd., „Tertio in singularitate et deformitate vestimenti quia in una tunica intus et foris repetiata vel in duabus hiis qui secundo uti voluerint ut habitus pro palliocomputetur regularis indumenti legitimam formam includit.“

Geld anzunehmen, bis hin zum Verbot, die Regel zu kommentieren.⁹⁴ Der signifikanteste Unterschied – und es handelt sich nicht zufällig um denjenigen, der als erster genannt wird – betrifft das Verhältnis von Regel und Evangelium: „Et primo differt a canonicorum et monachorum regula diffinitione et voto, quia illa regula et vita, finito anno, promicti precipitur que evangelium domini nostri iesu christi esse diffinitur.“ Petrus Johannes Olivi ist in seinem Kommentar zur Regel gleichermaßen explizit:

Secundo nota quomodo definitio ipsa primo ponitur sub relatione ad Christum et eius evangelicam vitam in se ipso observatam, apostolis impositam et in suis evangeliiis conscriptam, immo ut ex modo definiendi habetur quod haec regula sit id ipsum quod observantia evangeli, id est evangelicae vitae christi.⁹⁵

Auch Bartholomäus von Pisa, der Autor jener außergewöhnlichen und kaleidoskopartigen *summa* des Franziskanismus, die sein *Liber de conformitatibus beati Francisci* darstellt, wird einige Jahrzehnte später ebenso explizit sein. So merkt er an: „Keine Regel beginnt auf so deutliche Weise bei der Befolgung des Evangeliums.“⁹⁶ Die franziskanische Regel sei von Christus selbst *eingesetzt* worden („regula nostra est a Christo instituta“) und habe ihr Fundament im Evangelium. In einem philologischen Verfahren, das sehr an die gematrischen Berechnungen der kabbalistischen Juden erinnert, zeigt Bartholomäus zuerst, dass die erste Regel buchstäblich aus dem Evangelium extrahiert ist (*ad litteram de evangelio sumpta*), und ferner, dass jede Bestätigung der zweiten Regel auf eine oder mehrere Stellen des Evangeliums zurückzuführen sei:

Qualis sit regula nostra patet tertio quia ipsa est in sancto evangelio fundata, quod patere potest tam de prima regula quae tota est, ut intuentibus apparet, ad litteram de evangelio sumpta, quam de secunda, etsi in secunda non omnia verba ad litteram de evangelio sint sententialiter; tamen ab evangelio est extracta, sicut clare patet inspicienti regulam et sanctum evangelium in quatuor evangeliis contentum et expressum. Et, ut hoc videatur, videntia sunt capitula regulae succincte e quomodo ab evangelio sint extracta.⁹⁷

So wie es zwölf Apostel gibt, so gibt es auch zwölf Kapitel der Regeln; wie es 72 Jünger des Messias gibt, so sind es auch 72 Verse, aus denen die neue Regel zusammengesetzt ist.⁹⁸

⁹⁴ Ebd., „Quintodecimo quia non debent mictere glossa neque in verbis suis testamentis que contrarium intentioni recte et veraci quam dominus sancto Francisco dedit contineant vel exponant.“

⁹⁵ Petrus Johannes Olivi, *Expositio super regulam*, 117.

⁹⁶ Bartholomäus von Pisa, *De conformitate vitae beati ad vitam iesu*, Bd. I, Florenz 1906, 381: „nulla regula incipit ab observantia evangelii sic expresse, nisi regula fratrum minorum, ut ex principio medio cum fine detur intelligentia quod prae aliis in hac vita evangelica ponitur ipsius Christi.“ [Übersetzung L.W. aus dem Italienischen].

⁹⁷ Ebd., 373 ff.

⁹⁸ Der Vergleich ist deutlich kürzer und klarer in der Abbeviatur des *Liber de conformitatibus*, die gedruckt ist in: Saxoferrato, *Firmamentum trium ordinum*, pars III, cc. 54v–55r, die die entscheidenden Stellen auswählt: „Ex dictis igitur apparet quod regula fratrum mi-

Zu behaupten, dass die Regel keinen anderen Inhalt habe als das Befolgen des Evangeliums, d. h. eine *vita evangelica* des Messias sei, ist von einem streng rechtlichen Gesichtspunkt aus betrachtet alles andere als offensichtlich. Vor allem – und das ist die erste Schwierigkeit, die die Franziskaner selbst zu bewältigen hatten – bekam das Gelübde auf diese Weise einen *unbestimmten* Inhalt: Wenn „die *Regel* nichts anderes ist als die *summa* der Vollkommenheiten der Evangelisten“,⁹⁹ wie Hugo von Digne schrieb, und wenn seine ganze Substanz aus dem Evangelium gezogen wurde,¹⁰⁰ dann ist es sicherlich wahr, dass das Evangelium äußerst viele Teile hat, die schwerlich den Gegenstand eines Eides, den das Gelübde ja darstellt, konstituieren könnten. Was bedeutet es denn, auf das Evangelium zu schwören? Wie ist es möglich, nicht auf Gebote, sondern auf ein Leben zu schwören? Die Unterscheidung von *praecepta* und *consilia* wird hier mit der eigentümlichen juristischen Struktur des Evangeliums selbst verbunden.¹⁰¹ In

norum de evangelio est extracta et quod sic fit patet auctoritate ecclesie in decretalibus, *De verborum significatione, Exiit* et sunt verba domini Nikolai terti in Declaratione Regulae, ubi sic dicitur de regula fratrum minorum: ‚ipsa est evangelio fundata eloquio‘ [...] Quo testimonio nihil maius ut ipsa minorum regula tota ostenderet evangelica. In principio habetur: regula et vita minorum fratrum haec est, scilicet domini nostri Iesu Christi secundum evangelium observare. In fine etiam ponit secundum evangelium nostri eius Christi quod firmiter promissimus observemus. Unde haec regula prae omnibus aliis est differens in hoc, quod nulla regula sic incipit ut ista, nec terminatur ut detur intellegi quod nulla sic est evangelica ut hac regula benedicta. Ad ostendendum quod ipsa sit vita apostolorum et consequenter Domini nostri Iesus Christi sicut XII fuerunt apostoli sic in ipsa sunt XII capituli. Et sicut LXXII fuerunt alii discipuli Christi [...] sic LXXII versus sunt in regula beati Francisci. Quibus merito patet quod ipsa est vita Christi et apostolorum ac in sacro fundata eloquio. Et ideo dicebat beatus Franciscus in suo testamento quod deus revelavit sibi quod vivere deberet secundum formam sancti evangeli sicque voluit ut facerent alii fratres.“ Auf die Analogie der zwölf Kapitel mit den zwölf Aposteln hatten sich oft auch die ersten Kommentatoren der Regel gerichtet. Vgl. beispielsweise den Kommentar von David von Augsburg, in: David Flood, „Die Regelerklärung des David von Augsburg“, in: *Franziskanische Studien* 57 (1993), 201–242: 205: „voluit autem duodecim tantum esse capitula secundum numerum duodecim apostolorum vel duodecim portarum Jerusalem quae in Apocalipsi Johannis mystice describuntur, ut sicut per apostolos fundata est ecclesia quae per has duodecim portas ingreditur, supernam Jerusalem secundum singulorum distinctionem meritorum, ita per regulam istam supraedificatur supra fundamentum apostolorum et prophetarum per observantiam istorum duodecim capitulorum quasi per portas caelestis Jerusalem ingrediatur in illam.“

⁹⁹ Hugo von Digne, *Hugh of Digne's rule commentary*, hg. v. David Flood, Grottaferrata 1979, 95: „Quid enim est regula nisi quaedam perfectionis evangelicae summa?“

¹⁰⁰ Vgl. ebenso Bonaventura, „Expositio Regulae“, in: *Opera omnia iussu et auctoritate Aloysii. Lauer*, Bd. 8, Quaracchi 1908, § 3, 393: „hoc idcirco dicitur quia tota regulae substantia de fonte trahitur evangelicae puritatis.“

¹⁰¹ Ebd., „Sed cum dicat haec regula est sanctum scilicet evangelium observare: numquid voventes hanc regulam vovent per consequens omnem evangelii perfectionem? Dico quod non, cum in ipsa regula quam vovent quedam monitorie et exhortatorie subiunantur. Cum ergo non omnem regulae partem voveant observare, multo magis non vovent quod non exprimitur in eadem. Cui simile est quod super illud psalmi: vovete et reddite, dicit glossa, quod quedam vota sunt communia omnibus ut vovere fidem et abrenunciare diabolo

welchem Sinne nämlich kann das Evangelium als eine Form von Gesetz verstanden werden?¹⁰² Wie soll man in der Vielstimmigkeit der Register und der Töne das erkennen, was *per definitionem* die Verwirklichung eines Gesetzes ist: die Vorschrift?¹⁰³ Die Frage war keinesfalls neu für das kanonische Recht. Das *Decretum* von Ivo von Chartres wird beispielsweise eröffnet durch weitreichende Reflexionen über die verschiedenen Grade von Normativität, die die Heiligen Schriften zu implizieren scheinen. Es gibt dort Dinge, die allein deshalb vorgebracht werden, weil man sie glaubt, andere hingegen drücken Verbote und Befehle aus. Und die Aufgabe des Textes, den man im Begriff ist zu schreiben, ist es gerade, die Vorschrift von der Narration zu scheiden.¹⁰⁴ Die Frage war noch nicht einmal der monastischen Tradition fremd. Auch Basilius hatte sich gefragt,

et pompis eiusdem non superbire non occidere et huiusmodi et de his precipitur omnibus: vovete et reddite. Sicut ergo in hoc genere voti non intelligitur preceptorie voveri ab omnibus christianis nisi quod preceptorie impositi ex lege dei, sic nec tota perfecto evangelica vovetur ab huiusmodi regulae professoribus sed tantum illa eius pars quae ex regulae intentione illis imponitur obligatorie observanda. Vovent igitur fratres totam regulam secundum intentionem mandatoris partim ad observantiam, ut preceptorie imposita, partim a reverentiam, et approbationem illorum quae non tam preceptorie imponitur quam monitorie proponuntur tali statui specialiter aemulanda, ut est illud quod infra dicitur: orare semper ad deum puro corde, habere humilitatem et patientiam in persecutione et infirmitate. Licet enim virtutum actus sint in praeepto tanta tamen actuum praecellentia nulli imponitur praeeptorie quanta in pluribus regulae capitulis continetur. Vovent ergo fratres eodem modo evangelium partim scilicet ad observantiam partim ad reverentiam specialem quam decet et congrunt tanto statui aemulari. Ex his ergo patet error dicentium quod voventes hanc regulam vovent omnia praeeptorie quae in ipsa regula continentur: hoc enim est contra regulam manifeste, quae expresse distinguit monitiones a praeeptus.“

¹⁰² Die gegenwärtige vergleichende Rechtswissenschaft hat begonnen, sich Fragen dieser Art zu stellen. Vgl. unter anderem Robert M. Cover, „The Supreme Court, 1982 Term – Foreword, Nomos and Narrative“, in: *Harvard Law Review* 97 (1983), 4–68; Calum Carmichael, „Religious Claim about Biblical Law“, in: Andrew Huxley (Hg.), *Religion, Law and Tradition. Comparative Studies in religious Law*, New York 2002, 20–33, der die „connection between law and narrative“ (ebd., 27) emphatisch betont. Zu Stimmen, die den eigentlichen Spekulationen des Mittelalters über die Stadien des Gesetzes noch ähnlicher sind, vgl. die wichtige Untersuchung von William David Davies, *Torah in the Messianic Age and or the Age to Come*, Philadelphia 1952.

¹⁰³ Für eine kurze Geschichte dieses Begriffs vgl. Jean Gaudemet, „Praeeptum“, in: Mélanges G. Fransen (Hg.), *Studia Gratiana* 19/1 (1976), 253–269.

¹⁰⁴ Vgl. Yves de Chartres, „Decreti pars prima“ cap. I, in: *Sancti Ivonis Carnotensis episcopi opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 161, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1977 (Nachdruck Paris 1889), col. 59–60: „Quis ignorat in scripturis sanctis, id est legitimis propheticis evangelicis et apostolicis auctoritate canonica praeditis quedam sic esse posit aut tantum scirentur et crederentur: ut est quod in principio fecit deus celum et terram et quod in principio erat verbum et quaecumque facta divina vel humana tantummodo cognoscenda narrantur. Quedam vero sic esse iussa ut observarentur, prohibita ne fierent. Ut est: honora patrem et matrem; et non moechaberis. Horum autem quae subendo et vetando scripta sunt, alia sunt sacramentorum velata mysteriis, quae multa veteris testamenti populo illi facienda mandata sunt, neque a populo christiano nunc fiunt sed tantummodo intelligenda requiruntur atque tractantur: sicut est sabbatum ad visibilem vacationem, sicut est azyma

ob es eine Ordnung und eine Reihe von Befehlen Gottes gibt („εἰ τάξις τίς ἐστὶ καὶ ἀκολουθία ἐν ταῖς ἐντολαῖς, τοῦ θεοῦ“), derart, dass der eine der erste, der andere der zweite sei (ὥστε τὴν μὲν εἶναι πρώτην, τὴν δε δευτέραν, καὶ καθεξῆς) und so weiter, oder ob hingegen alle untrennbar voneinander sind und im Hinblick auf die Herrschaft von gleicher Wichtigkeit (ἢ πᾶσαι ἀλλήλαις ὁμότιμοι πρὸς τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον τυνχάνουσιν), derart also, dass man wie in einem Kreis anfangen könne, wo man wolle.¹⁰⁵

Bei der Beantwortung dieser Frage hat Basilius selbst daran erinnert, dass „diese Frage sehr alt ist“ (τὸ ἐρώτημα ὑμῶν ἀρχαῖον ἐστὶ), und dass sie bereits im Evangelium gestellt wurde (καὶ πάλαι προεκκεδομένον ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις), als der Schriftgelehrte, an den Meister herantretend, fragte: „Herr, was ist das erste Gebot im Gesetz?“¹⁰⁶ In diesem Sinne kann man behaupten, dass

der Herr den Geboten eine Ordnung gegeben hat (αὐτὸς οὖν ἐπέθηκε ταῖς ἑαυτοῦ ἐντολαῖς τὴν τάξιν ὁ Κύριος). Er hat erklärt, dass das erste und höchste Gebot war, Gott zu lieben, und das zweite Gebot in der Ordnung, das ähnlich ist, oder besser gesagt, dass das erste vervollständigt und von ihm abhängt (μᾶλλον δε συμπληρωτικὴν τῆς προτέρας καὶ ἐξ αὐτῆς ἡρτημένην) ist, seinen Nächsten zu lieben.¹⁰⁷

Diesen und weiteren Worten entsprechend, in dem, was in den Heiligen Schriften hervorgebracht wurde, könne man folglich eine gewisse Ordnung verstehen und denken (τῇ ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Κυρίου τάξιν τε καὶ ἀκολουθίαν ἔστι καταμαθεῖν).¹⁰⁸

Wenn die Regeln, wie bisweilen behauptet worden ist, oft als Kompendien des Evangeliums konzipiert worden sind, dann steht am Ursprung der Frage nach der Natur einer *regula vitae* (und auch des Unterschiedes von *praecepta* und *consilia*) gerade die schwierige Bestimmung des Normativitätsgrades des Evangeliums.

in pane sine fermento, pascha in ovis occisione; sic tot genera sacrificiorum ciborumque vetandorum et neomeniae et annuae solmnitates quas observant nuncusque judaei; et ille iustificationes quae non ad opera iustitiae proprie pertinent sed ad aliquid significare intellegitur [...] Alia vero nunc facienda sunt, si facienda praecepta sunt. Nec facienda si prohibita qualia sunt illa quae dixi; honora patrem et matrem et non moechaberis. De his igitur quae ita sunt posita in litteris sacris vel iubendo vel vetando vel sinendo ut etiam nunc id est tempore novi testamenti ad vitam piam exercendam moresque pertineant, hoc opus quod in manus sumpsi componere aggressus sum: ut quantum me deus adiuvat, omnia talia de canonicis libris colligam atque ut facile inspicere possint in unum tamquam speculum congeram. Oportuit enim sic ea poni ab auctoribus nostris, quemadmodum posita sunt: ut praecepta narrationibus vel dispositionibus propriis figurata, et figuratis propria miscerentur, dum rerum gestarum ordo servatur aut responderetur adversis; aut qui docendi sunt instruuntur, aut occultorum inventionem quodammodo renovantur hi qui pompata et aperta fastidiunt.“

¹⁰⁵ Basilius, *Ta heuriskomena panta*, PG 31, Ἐρώτησις 1, col. 905.

¹⁰⁶ ποία πρώτη ἐν τῷ νόμῳ ἐστὶν ἐντολή; Mt. 22, 36.

¹⁰⁷ Basilius, *Ta heuriskomena panta*, PG 31, Ἐρώτησις 1, col. 905.

¹⁰⁸ Ebd.

5. Das Gesetz und das Leben

Historiker haben gerade erst begonnen, das rechtliche und politische Paradoxon zu reflektieren, welches das Evangelium darzustellen scheint. Alain Boureau hat hingegen richtigerweise bemerkt, dass die Originalität des Christentums darin besteht, dass es vielmehr auf einem *récit* als auf Vorschriften basiert; die Vorschriften, die Dogmen und Riten lassen sich daher inmitten irgendwelcher „oft unvollständigen und uneinheitlichen“ Erzählungen (den Evangelien) finden.¹⁰⁹ Im Übrigen kannte das Gesetz auch in der jüdischen Tradition ein doppeltes Register: das im engeren Sinne vorschreibende (*Halacha*) und jenes, das einem anekdotischen und narrativen *récit* näher kommt (*Aggada*); der jüdische Rechtskodex (der Talmud hat, wie man oft richtigerweise bemerkt hat, zahlreiche strukturelle Ähnlichkeiten mit dem *Corpus Juris* und ist quasi zeitgleich zu ihm ausgearbeitet worden) ist nichts anderes als die Verflechtung, die sich aus der Alternierung dieser beiden Register ableitet.¹¹⁰ Was man insofern hinsichtlich der Evangelien hinzufügen kann, ist, dass in diesem Fall die einzelnen Erzählungen vor allem die Darstellung *eines Lebens* sind, und zwar des Lebens des Messias und der Genese einer kleinen Gemeinschaft, die sich um jenen gebildet hat. Dass der ‚juridische Kodex‘ – die neue Thora – jener messianischen Sekte des jüdischen Hellenismus, die das Christentum darstellte,¹¹¹

¹⁰⁹ Alain Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris 1993, 10. Nach dem Vorbild und dem Modell dieser Rekonstruktion der literarischen Gattung der Hagiographie nehmen wir uns hier eine Analyse und eine Beschreibung der „juridisch-literarischen Gattung“ der *regulae vitae* vor.

¹¹⁰ Zu dieser Dualität von *Halacha* und *Aggada* in der jüdischen Tradition (und der Opposition von Gesetz und Erzählung) vgl. den berühmten Aufsatz von Chaim Nachman Bialik, „Halacha und Aggada“, in: *Der Jude* 4 (1919–1920), 61–72; wiederabgedruckt in: Ders., *Essays*, übers. v. V. Kellner, Berlin 1925, 82–108. Die Beobachtungen Boureaus können aus dieser Perspektive gelesen werden: es war die Geste des Messias und seiner Jünger, die *Aggada* gegenüber der Normsetzung *Halacha* zu privilegieren.

¹¹¹ Seit den Untersuchungen über das *Judenchristentum* (die Wendung wurde zuerst von John Toland im siebzehnten Jahrhundert geprägt) ist die These – die der gesamten christlichen Apologetik gemein ist, die aber immer noch von den Gelehrten des frühen zwanzigsten Jahrhundert verteidigt wird – von der absoluten Neuheit des Christentums gegenüber der jüdischen Tradition definitiv widerlegt. Das Urchristentum hat sich wie eine der vielen messianischen Sekten entwickelt, die im Herzen des antiken Judentums entstanden sind. Vgl. diesbezüglich Ferdinand Christian Baur, „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde. Der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentum in der ältesten Kirche, der Apostel Paulus in Rom“, in: *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831), 61–206; Hans-Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949; Jean Danielou, *Théologie du judeo-christianisme*, Tournai-Paris 1991; Maurice Sachot, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris 1997; François Blanchetière, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30–135)*, Paris 2001 (Blanchetière, *Enquête sur les racines juives*). Auch die kritischen Bemerkungen von Joan E. Taylor, „The Phenomenon of Early Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention“, in: *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 313–344, sind an einer extrem apologetischen Absicht orientiert. Für

sich in einer literarischen Form präsentiert, die man als Biographie bezeichnen könnte, stellt ein Paradoxon dar, das in den Lebensregeln seine prägnanteste Formulierung finden wird. Wenn das Gesetz *par excellence* (und man sollte sich daran erinnern, dass der *terminus technicus*, mit dem die mittelalterliche Kultur das Evangelium bezeichnete, der der *nova lex* war) die Exposition zu einem Leben und zu dessen Form wird, dann muss jede Form der Normativität nicht dieses oder jenes Objekt (*res*) als Gegenstand haben, auch nicht diesen oder jenen Akt, sondern die *Gesamtheit der Existenz* eines Individuums und die Weise, in der sie sich zu ihrer Form verhält. Und das *ius* wird das Individuum von nun an nicht mehr in seiner Möglichkeit, zu agieren oder etwas zu tun betreffen, sondern bereits in dem reinen Faktum zu *leben*. In einem gewissen Sinn, in seiner extremsten Form hat es ein Leben und seine Form (das des Messias und seiner Apostel, die sogenannten *vita apostolica*) zum Gegenstand. Das, was das Gesetz bewahrt und überliefert, ist eben gerade ein vollkommenes Leben, die *ipsissima vita Christi*. Wie man im *Diadema monachorum* des Abts Smaragd von Saint-Mihiel liest, muss die *regula bene et iuste et pie vivendi*, wie sie von den Aposteln überliefert wurde, von der Kirche, die sich deren Leben zum Modell nimmt, sicher bewahrt werden. Und „die Norm jener Regel hat sich in die *vita* der Apostel selbst verwandelt“¹¹²: Die Regel ist Leben im Vollzug geworden. Das franziskanische Bestreben ist – mit den Worten eines seiner radikalsten Interpreten gesagt – jenes Leben, das die Kirche nicht im Stande war zu bewahren, wiederzuerlangen (*renovare*).¹¹³ In diesem Sinne ist die *regula*,

eine Geschichte der Veränderungen der spätantiken Religionen, sowohl für die „christlichen“ als auch für die „jüdischen“ vgl. außerdem das Buch von Guy G. Stroumsa, *La fin du sacrifice*, Paris 2004.

¹¹² Smaragd von Saint-Mihiel, „Diadema monachorum“, caput LXXIV, in: *Smaragdi abbatii monasterii Sancti Michaelis Virdunensis opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 102, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnholt 1960 (Nachdruck Paris 1851), col. 670: „regulam autem bene ambulandi id est bene et iuste et pie vivendi tradiderunt fidelibus apostoli quam omnium fidelium debet tenere firmiter ecclesia quae ad illorum suam vult dirigere vitam. Istius ergo regulae norma, omnibus christianis ipsorum apostolorum facta est vita.“

¹¹³ Vgl. Ubertinus de Casale, *Arbor vitae crucifixae*, Lib. V., Venedig 1485, c. 220r: „Evangelicam vitam perfectio totius nostre creature Jesus in se et in sua dulcissima mater tamquam in montibus sanctis et in mobilibus fundamentis in omnimoda perfectione locavit [...]. In Christo ergo Jesu et in sua sanctissima madre evangelice perfectionem analogice in apostolos transfundit et eis servanda imposuit. Idcirco non solum evangelica quia in Christo et a Christo instituta, sed etiam dicitur apostolica regula, quia a Christo Jesu apostolis imposita, et ab ipsis usque ad mortem servata, hec in ecclesia, non fuit per apostolos transfusa ut dictum est supra, nec eam habebat ecclesia, quam ipsam benedictus eius in Francisco renovare incepit. [...] Patet igitur quod fundamentum evangelice et apostolice regule in ecclesia quantum ad renovationem ipsius fecit de Francisco.“ Das fünfte Buch des *Arbor* basiert beinahe wörtlich auf zahlreichen Passagen von Petrus Johannes Olivis Kommentars zur Apokalypse, von dem man allerdings noch über keine moderne Edition verfügt. Vgl. zur Problematik das letzte Kapitel der wichtigen Studie von Gian Luca Potestà, *Storia e escatologia in Ubertino da Casale*, Mailand 1980.

insofern sie Reproduktion der urchristlichen *vita apostolica* ist,¹¹⁴ keine einfache *lex privata*, sondern die paradigmatische Form, die das Gesetz annehmen muss – sozusagen der messianische Status einer jeden Regel.

Vielleicht ist es gerade die extremste Radikalität dieser Koinzidenz von Regel und Leben, worin die Eigentümlichkeit der franziskanischen Reflexionen gesehen wurde. Wie die *christiano*i bereits im *Brief an Diognet* als diejenigen definiert wurden, deren Leben (βίοι) die Gesetze (νόμους) besiegen (νικῶσιν), und wie bereits Kyrill von Alexandria an die Kirche gedacht hat als an eine „heilige Stadt, die nicht durch das Beachten des Gesetzes geheiligt werden soll, weil das Gesetz nichts erfüllen kann, sondern dadurch, dass man mit dem Messias konform werde“,¹¹⁵ so versucht der Franziskanismus, einen absoluten βίος zu denken, der mit der Aufhebung eines jeden νόμος zusammenfällt. Auf der anderen Seite versucht er, einen νόμος zu denken, der aufhört eine andere Konsistenz als die eines βίος, eines vollendeten Lebens, zu haben.

Wie Petrus Johannis Olivi explizit schreiben wird: Wenn die Existenz des Messias die Aufhebung des alten Gesetzes ist, dann ist es auch die Erfüllung des neuen Gesetzes und die Vervollkommnung eines jeden anderen Lebens.¹¹⁶ Und wenn die Griechen, wie Clarenus bemerkt, sobald sie vom Leben sprechen, zwei Bezeichnungen zu haben scheinen,¹¹⁷ dann ist der βίος, das heißt das Leben im eigentlichen Sinn, nur jenes Leben, das durch die Vervollkommnung im Sinne seiner *conversatio* bestimmt ist sowie durch die bestimmte Fähigkeit, dass es selbst zur *regula* werden kann. Dieser im gesamten monastischen Recht traditionellen Identität von Norm und Regel wird nun ein noch größerer Wert verliehen. Daher betonen die Kommentare zur *Regula* des Franziskus und vor allem diejenigen *spiritualen* Ursprungs mit äußerster Entschiedenheit, dass das, was wir Regel nennen, nichts anderes ist als ein Leben im Vollzug:

¹¹⁴ Die franziskanische Perspektive und noch allgemeiner die vieler *religiones* die tatsächlich das Ideal des apostolischen Lebens führten, ergibt sich objektivermaßen als nahe am Urchristentum, zumindest dem gemäß, wie die Forschung es zu beschreiben pflegt. Nach Blanchetière (*Enquête sur les racines juives*, 519) bestand gerade im „Nazareismus“ (so bezeichnet er die erste Form, die das nachfolgende Christentum annahm) die *massoreth*, die *paradosis* der Worte und Taten des Messias als Prinzip der Konstitution und der Selbstrechtfertigung der Gemeinschaft (*qehila*).

¹¹⁵ Kyrill von Alexandria, „In Isaia“ V, 1, cap. 52, 1, in: *Tu en hagiois patros hēmōn Kyrillu archiepiskopu Alexandreias ta heuriskomena panta*, Bd. 3, Patrologia Graeca, Bd. 70, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnholti 1965 (Nachdruck Paris 1859), col. 1144.

¹¹⁶ Petrus Johannes Olivi, „Quaestio de perfectione evangelica 8“, 151: „Sicut enim persona Christi finis est veteri testamenti, sic vita christi finis est novi testamenti et omnium ut dicam vitarum.“

¹¹⁷ Angelus Clarenus, *Expositio super regulam fratrum minorum*, 1, 26–30: „Vita vero apud grecos dicitur zoi et pro vita vegetativa et animalis ponitur, vios vero apud eos pro sancta conversatione et perfecta virtutum operatione accipitur. Ita et nunc in regula et in omnibus sanctorum historiis hoc nomen vita pro sancta conversatione et perfecta virtutum operatione accipitur.“

Circa definitionem vero nota primo quam perfecte et proprie nomen sui definiti praemittitur dicendo: Regula et vita fratrum minorum, vocans eam non solum regulam sed et vitam, ut sit sensus quod est regula, id est recta lex, et forma vivendi, et regula vivifica ad Christi vitam inducens, et iterum quod potius consistit in actu et opere vitae quam in charta vel litterae aut in intellectu vel lingua.¹¹⁸

Daher rührt die Konsistenz des Gesetzes *opus vitale*:

Nota etiam quomodo sub duobus verbis definitionem hanc et eius specificationem possit, scilicet observare et vivendo, ut sic ostendat quod haec regula non est mathematica nec in sola obligatione et professione votorum; immo essentialiter consistit in verbali et vitali opere et in actuali applicatione habitualium et evangelicarum seu supererogativarum virtutum ad suos actus et in actuali observantia seu impletionem evangelicorum votorum.¹¹⁹

Mit diesem Wandel des rechtlichen Vokabulars (diese letzte Behauptung ist schlicht undenkbar im Rahmen des klassischen Rechts) korrespondieren wichtige Überlegungen über die Form und die Natur des Gesetzes und über dessen verschiedene Stadien – wie sie in den berühmten Passagen der Paulusbriefe angedeutet werden und wie sie durch die Werke von Joachim von Fiore genährt wurden. Dieser Doktrin entsprechend lag das Gewicht des alten Gesetzes gerade auf der Zurschaustellung der Schuld und des Vergehens (*peccatum*), ohne dabei direkt eine Form des gerechten Lebens zu definieren. In der Tat lehrte die *lex vetus* das, was vermieden werden sollte, und nicht das, was getan werden sollte. Die *lex nova* hingegen versteht sich als Lebensform, weil sie unmittelbar ein Leben manifestiert, das gelebt werden soll: „lex evangeli non dicitur iustificare prout legitur et cognoscitur, sed prout in opere servatur et secundum eam vivitur.“¹²⁰ Die Glosse des Alexander von Hales stellt eine kanonische Form dieser Doktrin dar. Es gibt zwei Arten, auf die sich Gerechtigkeit manifestieren kann – und damit zusammen gehören auch die fundamentalen Funktionen des Gesetzes: Die eine liegt im *declinare a malo*, die andere im *producere bonum*.

Iustificare dicitur multipliciter [...] Dicitur iustificare: exercito bonorum operum facere iustum et sic morali tam in veteri quam in novo iustiificant, differenter tamen. Due enim sunt partes iustitiae, scilicet declinare a malo quod est ordinatum ad timorem, et facere bonum, quod est ordinatum ad amorem. Et decem precepta ut erant in veteri lege etiam iustificabant quoad declinare a malo: inducunt actum timoris dummodo sint a carnalibus observata.¹²¹

¹¹⁸ Petrus Johannes Olivi, *Expositio super regulam*, 117.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Bonaventura, „In III Sentent.“, dist. XI., in: *Opera omnia*, Bd. VIII, 889 (Bonaventura, „In III Sentent.“).

¹²¹ Alexander von Hales, *Glossa in Liber Sententiarum Petri Lombardi*, dist. XXXVII., 469.

Eine Regel ist also die vollkommene Inkarnation der Form, in der die Gerechtigkeit und das Gesetz operieren müssen: Anstatt ein Vergehen zu definieren und zu verbieten, müssen sie vielmehr aktiv das Gute hervorbringen. Anstatt auf einem Geist der Furcht und der Angst zu basieren, setzen sie im Subjekt Liebe und Willen voraus.¹²²

Wie kann nun ein Gesetz ein Leben erfassen und *überliefern*? Auf welche Weise ist es dem Gesetz möglich, ein Leben zu denken bzw. sich selbst zu einem Leben zu machen? Mit Hilfe welcher Kategorien ist es dem Recht also möglich, das Leben selbst zu denken und es als ein rechtliches Faktum zu konstituieren? Auf welche Weise muss dann andererseits das Leben des Messias (das vollendete Leben, das auch die Vervollkommnung des Gesetzes ist) gedacht werden: wie eine Reihe von Taten oder eher wie ein Habitus? Und ist es schließlich das Zusammenspiel dieser Taten, das ständig erneuert wird? Im Anschluss an eben diese Fragen entwickelt Bonaventura in seiner *Apologia Pauperum* eine Phänomenologie der messianischen Existenz und deren Taten, die sich als besonders interessant erweist:

Refulgent autem a Christo tamquam a totius nostrae salutis exemplari et originali principio actus multiformes. Nam quidam actus in ipso respiciunt sublimitatem potentiae ut super aquas siccis pedibus ambulare, elementa convertere, panes multiplicare, se ipsum transfigurare et cetera miracula facere; quidam sapientiae lucem, ut arcana celestia referre, secreta cordium scrutari et futura predicare: quidam serveritatem iudici, sicut eicere vendentes de templo, cathedras vendentium columbas evertere et dura increpatione ferire pontifices: quidam officii dignitatem, ut sacramentum conficere sacratissimi corporis sui manus imponere, et peccata relaxare; quidam condescensionem miseriae, ut latere in persecutione, trepidare et contristari in morte pro calicis amotione patrem orare; quidam informationem vitae perfectae, sicut paupertatem servare, virginitatem custodire, deo et hominibus se ipsum subiicere, noctes in oratione pervigiles ducere, pro crucifixoribus exorare et morti se summa caritate etiam pro inimicis offerre. Cum igitur sex sint huiusmodi actuum varietates in ultimis his dumtaxat est ipsum imitari perfectum, nam in his quae sunt excellentiae singularis est impium et luciferianum, nisi fuerit alicui privilegi specialis dono concessum. In his autem quae severitatis et dignitatis est praesidentium et prelatorum. In his quae condescensionis est infirmorum in quantum ad actum loquimur extrinsecum. Nequaquam igitur, ut dogmatizat summa perfectionis christiae consistet in universali imitatione actuum Christi, sed tantum illorum qui vitae perfecte informationem respiciuntur.¹²³

¹²² Vgl. Bonaventura, „In III Sentent.“, dist. XI., art. uni. q. 1, 884: „Assignatur autem haec differentia penes radicem secundum Augustinum quod lex vetus radicabatur in timore et lex nova in amore. Unde Augustinus dicit: ‚quod brevis est differentia legis et evangelii: timor et amor.‘ Et cum multis locis scripturae possit ista differentia trahi maxime accipitur ex epistula Ad Romanos VIII, 15 ubi dicit Apostulus: ‚non accepistis spiritum servitutis iterum in timore sed spiritum adoptionis.‘“

¹²³ Bonaventura, „Apologia pauperum“, cap. II, § 13, 243. Vgl. dazu den gesamten Text ausgehend von 242.

Von diesen Überlegungen ausgehend lässt sich das franziskanische Syntagma (das perfekt die Veränderung des Wesens und des Paradigmas des monastischen Rechts zusammenfasst) der *forma vitae* (oder *formula vitae*)¹²⁴ interpretieren. Es hat eine ziemlich lange Geschichte, deren Ursprünge in der hagiographischen Literatur des Späthellismus und des Mittelalters liegen. Diese wiederum hat es von der biographischen Literatur der Spätantike geerbt. Nach allem, was bisher über die unmittelbare Nähe von *regulae* und hagiographischer Literatur gesagt wurde, kann dies kaum verwundern. Bei Plutarch stellt sich die antike Biographie das erste Mal das Problem, zu erfassen, was die Lebensform eines jeden sei (εἶδος τοῦ βίου). Die exemplarischen Viten Cäsars und Alexanders einleitend schreibt Plutarch:

Wenn ich in diesem Buche das Leben des Königs Alexander und das des Cäsar [...] darzustellen unternehme, so will ich wegen der Fülle des vorliegenden Tatsachenmaterials vorweg nichts anderes bemerken, als die Leser bitten, wenn ich nicht alles und nicht jede [μὴ πάντα μηδὲ καθ' ἕκαστον] der vielgerühmten Taten in aller Ausführlichkeit erzähle, sondern das meiste kurz zusammenfasse, mir deswegen keinen Vorwurf zu machen. Denn ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder [οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν ἀλλὰ βίους], und hervorragende Tüchtigkeit oder Verworfenheit offenbart sich durchaus nicht in den aufsehenerregendsten Taten, sondern oft wird ein geringfügiger Vorgang, ein Wort, oder ein Scherz ein bezeichnenderes Licht auf einen Charakter als Schlachten mit tausenden von Toten [...]. Wie nun die Maler [ζωγράφοι – wörtlich die Schriftsteller des Lebens, E. C.] die Ähnlichkeiten dem Gesicht und den Zügen um die Augen entnehmen, in denen der Charakter zum Ausdruck kommt, und sich um die übrigen Körperteile sehr wenig kümmern, so muß man es mir gestatten, mich mehr auf die Merkmale des Seelischen einzulassen und nach ihnen das Lebensbild eines jeden zu entwerfen [εἰδοποιεῖν τὸν ἑκάστου βίον].¹²⁵

¹²⁴ Die Forscher haben gerade erst angefangen, zu diesem Terminus Überlegungen anzustellen. Die einzigen beiden Beiträge zu diesem Thema sind unseres Wissens von Alfonso Marini, „La forma vitae di s. Francesco per s. Damiano tra Chiara e Assisi, Agnese di Boemia ed interventi papali“, in: *Hagiografica* 4 (1997), 179–195, 184 n. 24 (der Autor liefert auch eine Liste mit allen Vorkommnissen des Begriffs) und Tabarroni, „La regola francescana“, 83, Fußnote: „L'espressione forma vitae non è tuttavia un'invenzione bonaventuriana, anzi essa ricorre due volte nella regola di S. Chiara proprio con il significato di regola [...] mentre in *Regula s. Clarae* 6, 2 è designata come forma vivendi la prima indicazione spirituale data da Francesco a Chiara e alle sue prime sorelle. [...] Già nel 1219 poi il cardinale Ugolino nell'inviare a tre monasteri di clarisse la regola da lui stessto composta la designava come formula vitae (BD 1, 11,13).“ Vgl. Isaac Vázquez, „La ‚forma vitae‘ hugoliana para las Clarisas en una bula desconocida de 1245“, in: *Antonianum* 52 (1977), 94–125. Es bleibt dennoch ein Zweifel, ob der Ausdruck, um den es hier geht, bei Franziskus selbst aufkommt. In seinen Schriften spricht er wiederholt von der *forma sanctae* (oder *romanae*) *ecclesiae* [...] und einmal auch von der *forma sancti evangelii*, aber nie von der *forma vitae* oder *vivendi* im Sinne der Regel oder der Norm.

¹²⁵ Plutarchus, *Vitae parallelae*, II, 2, *Alexandros kai Kaisar*, ed. K. Ziegler, Stuttgart/Leipzig 1994, 152. Die deutsche Übersetzung und der griechische Originaltext wurden hier zitiert nach: Plutarch, *Fünf Doppelbiographien. 1. Teil: Alexandros und Caesar, Aristides und Marcus Cato, Perikles und Fabius Maximus*, griechisch und deutsch, übers. v. Konrat

Auch Suetons *De vitiiis*, ein weiteres Meisterwerk der antiken Biographie, versucht, das Leben zu definieren, insofern es eine Form ist. Wenn er die Biographie des Augustus einleitet, erklärt er, absehend von allen Stilelementen des biographischen *récit*, dass er nicht mehr der chronologischen Ordnung (*per tempora*) folgen wolle, sondern vielmehr die *species vitae* eines jeden zu unterscheiden versuche, d. h. die Form einer *vita*.¹²⁶ Die gesamte spätantike Biographie (dies hat die Arbeit von F. Leo gezeigt)¹²⁷ war von dem Problem besessen, ein Leben zu erfassen, und zwar nicht wie in einem unendlichen Katalog von ἔργα und πράξεις, sondern in Form einer Lebensform, als τρόπος βίου oder βίου διαγωγῆ.

Anhand der nachfolgenden Geschichte dieser Formel ist ihre unaufhörliche Verbindung mit dem Problem des Gesetzes besonders bemerkenswert. Vom *De fuga saeculi* des Ambrosius von Mailand¹²⁸ über Johannes von Salisbury,¹²⁹ bis zu Augustinus¹³⁰ und Bruno von Ast¹³¹ verweist ein guter Teil der Fälle, in denen

Ziegler und Walter Wuhmann, ausgew. v. Manfred Fuhrmann, mit einer Einl. v. Konrat Ziegler, Zürich 1994.

¹²⁶ Suetonius, *De vita Caesarum Libri VIII*, hg. v. Max Ihm, Stuttgart/Leipzig 1993, Divus Augustus, § 9, 50: „proposita vitae eius velut summa parte singillatim neque per tempora, sed per species exequar qua distinctius demonstrari cognoscique possit.“ Divus Iulius, § 44, 22–23: „talia agentem atque meditem mors praevenit. De qua prius quam dicam ea quae ad formam et habitum et cultum et mores nec minus quam ad civilia et bellica eius studia pertineant, non alienum erit summam exponere.“

¹²⁷ Friedrich Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig 1901.

¹²⁸ Ambrosius von Mailand, „De fuga saeculi“, in: PL 14, col. 573: „Sex autem civitatum refugia sunt ita ut prima civitas sit cognitio verbi et ad imaginem eius forma vivendi. Quicumque enim eam cognitionem fuerit ingressus, tutus a poena est, secundum quod et dominus ait, iam vos mundis estis propter sermonem quem locutus sum vobis (Joan. XV, 3). Haec est enim vita aeterna [...] Haec est igitur civitas velut metropolis, cui adiacent aliae quinque civitates levitarum.“

¹²⁹ Johannes von Salisbury, Epistula CCVII, „Ad Robertum de Faversham archidiaconum (a. d. 1167)“, in: *Joannis cognomine Saresberiensis Carnotensis Episcopi Opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 199, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1855, col. 231: „Nullus enim salubriter incedit, lege dei, quae omnibus est certissima forma vivendi neglecta et qui Patrum vestigia detrectat imitari, ad consortium regni. [...] Nam verbum die forma vivendi est, non conviventium coetum. Unde Apostolus: Estote imitatores die, sicut et ego Christi, alioquin praeter formam Christi se nulli censuit imitandum.“

¹³⁰ Augustinus, „De moribus ecclesiae“, in: *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 32, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1960 (Nachdruck Paris 1877), col. 1336: „Nam Christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus Dominum Deum nostrum ex toto corde, et ex tota anima et ex tota mente, deinde proximum nostrum tanquam nosmet ipsos: in his enim duobus praecipis tota lex pendet et omnes prophetae.“

¹³¹ Bruno von Ast, Expositio in Apocalipsin, in: *S. Brunonis Astensis Abbatis Montis Casini et Episcopi Signiensium Opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 165, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1969 (Nachdruck Paris 1854), col. 673: „Postquam enim aperuit os suum ad praedicandum, forma vivendi et regula fidei data est qua omnes haereses destruuntur; eo quoque iubente flumina cessant mare et venti conquiescunt, fit pax et tranquillitas magna quoniam nisi eo permittente mali contra bonos saevire non audent.“

der Terminus vorkommt, auf einen rechtlichen und politischen Kontext. Man kann sich hier vorbehalten, eine lexikalische Analyse all dieser Fälle, in denen der Terminus vorkommt, bei anderer Gelegenheit durchzuführen, da sie an dieser Stelle unmöglich ist. Interessant ist jedoch zu betonen, dass die Wendung, die oft in der im engeren Sinne monastischen Literatur vorkommt,¹³² meist mit der Figur Christi assoziiert ist: Es ist der Messias selbst, der den Menschen die *forma vitae* übermittelt hat.¹³³ Und wenn Christus die Form des *Lebens* und nicht des Todes ist, dann ist er das aufgrund seiner Gerechtigkeit.¹³⁴ Jenseits seiner Vorgeschichte erweist sich die Annahme der Formel von der *forma vitae* als einer rechtlichen Kategorie als besonders signifikant, weil sie unserer Meinung nach mit extremer Klarheit die Natur des rechtlichen Dispositivs definiert, das durch die Regel verkörpert wird.

7. Fazit

Die Schwierigkeit, die monastischen Regeln als *documenti giuridici* im eigentlichen Sinne – als *Rechtbücher*¹³⁵ – zu lesen, findet ihren vielleicht unmittelbarsten Grund in ihrer uneindeutigen Natur. Im Grunde könnte man die monasti-

¹³² Vgl. beispielsweise Absalon Abbas Sprinckirsbacensis, „Sermo XXIX in generali capitulo“, in: PL. 211, col. 173: „Dicimus ergo quod seculum ibi appellatur secularis, id est forma vivendi seculariter. Renunciamus ergo seculo, cum propter deum abiicimus formam vitae secularis est quod homo vivit pro arbitrio suo; indumenta cibos lectualia, somnum, vigiliis, iter et actus seria et otia, et omnia quae ad ipsum pertinent, pro arbitrio suo disponit. Huic forma vitae secularis claustralis ex voto renunciat dum ista abiecta certam formam vivendi propter deum assumpsit, in omnibus quae ad ipsum pertinent certam et determinatam tenens regulam et hoc non pro arbitrio suo, sed pro alieno.“

¹³³ Vgl. Hildebertus Cenomanensis, „Sermones“, in: *Venerabilis Hildeberti primo Cenomanensis episcopi deinde Turonensis archiepiscopi opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 171, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1893 (Nachdruck Paris 1854), col. 349: „per Christum qui est forma vitae credentibus in eo.“ So auch in einem polemischen Abschnitt des heiligen Bernhard in seinen „Contra capitula errorum Abelardi“, Caput VII, in: *Opera omnia*, PL 182, col. 1067.

¹³⁴ Ambrosius, „Commentaria in Epistulam ad Corinthos secunda“, in: *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, Opera omnia* Bd. II, 2, Patrologia Latina, Bd. 17, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1967 (Nachdruck Paris 1879), col. 292: „sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Cristo omnes vivificabuntur. Adam enim forma mortis est, causa peccati: Christus vero forma vitae propter iustitiam.“

¹³⁵ [Im Original auf Dt.]. Der Fehler, den ein Großteil der Rechtsgelehrten in der Herangehensweise an diese Dokumente gemacht hat, besteht darin, ihnen aufgrund ihres Ausschlusses von den Sammlungen der kanonischen Rechtstexte einen rechtlichen Charakter zu abzuspochen. Vgl. einen ähnlichen Fehler bei Jean Gaudemet, „Les aspects canoniques de la règle de St. Colomban“, in: *Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès International de Luxeuil* (20–23 juillet 1950), Paris 1951, 165–177, 176: „les règles monastiques ont eu peu de place dans les collections canoniques. Celle de saint Benoît, la plus juridique, n’échappa pas à cette règle de silence.“

schen Regeln gemäß der berühmten von Louis Gernet geprägten Formel als Manifestation jener besonderen Form der Existenz rechtlicher Norm auffassen, die, wie er vorschlägt, *prédroit* zu nennen wäre. Durch die Arbeiten von P. Noailles inspiriert spricht Gernet von *prédroit* nicht im Sinne eines primitiven Status des Rechts, der entschiedenmaßen der Vergangenheit angehören würde. Vielmehr meint er damit jenes Stadium einer Norm, in dem die „juridische Funktion“ auf keinerlei Weise von der theologischen getrennt werden kann, d. h. von jenem Punkt, an dem Recht und Theologie nicht klar und unverwechselbar von einander getrennt sind – wie sie es in einem gewissen Maß in der römischen Republik waren.¹³⁶ Wenn man sich die rechtliche Natur dieser Texte nicht vor Augen führt, wird man sich den Vorwurf gefallen lassen müssen, den Sinn der Neuheit der franziskanischen Regel in keinsten Weise zu verstehen.

Am Ende dieser Untersuchung wollen wir zwei Schlussfolgerungen vorschlagen. Die Analyse der monastischen Rechtsliteratur scheint uns vor allem wichtig, um die ‚romanozentrische‘ Vision, die in der Geschichte des mittelalterlichen Rechts vorherrscht, zu überwinden. Diese geht davon aus, dass das Mittelalter erst seit der Wiederaneignung des klassisch römischen Erbes (des *Corpus iuris*) über Recht im Sinne eines *ius* verfügt habe und dass das mittelalterliche Recht vollständig an die Formen und Paradigmen des in Rom entwickelten *ius* angleichbar sei. Aber zur Pluralität der Quellen, der Produktionsformen und der rechtlichen Kodifikation kommt vielleicht eine Pluralität von normativen Paradigmen hinzu, deren Vielfalt erst noch angemessen bestimmt und klassifiziert werden muss. Das Recht ist ein Proteus, den man am ehesten dort finden kann, wo man ihn am wenigsten erwarten würde. Es hat völlig unerwartete Transformationen erfahren und dabei Formen angenommen, in denen es sich unkenntlich gemacht hat. Eine historische Phänomenologie der Formen, die es angenommen hat, muss vor allem vermeiden, sich als ein zwingender, unmittelbar von Rom in die Moderne führender Verlauf zu präsentieren, oder umgekehrt, wie die *Boutade* von Tierney *From Luke to Locke* zitiert.¹³⁷ Es gab – und es gibt noch immer – mehrere Geschichten des Rechts, die gleichzeitig verlaufen: Nicht jedes Recht ist in Rom oder in Griechenland entstanden und vor allem hat es nicht immer die Konstitution eines Staates, einer *res publica* oder einer *polis* zum Gegenstand gehabt. Es gab Recht ohne einen Staat und zwar nicht nur im Sinne einer

¹³⁶ Louis Gernet, „Droit et prédroit en Grèce ancienne“, in: *L'Année Sociologique* 3 (1948–1949), Paris 1951, 21–119, widerabgedruckt in: Ders., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris 1982, 7–119. Im Übrigen könnte die Kategorie des *prédroit* auf das kanonische Recht nicht so sehr deshalb angewendet werden, weil die kanonische Rechtsprechung eine Anlehnung (eine „legendäre“ sozusagen, zumindest einer hartnäckigen, kolportierenden Anthropologie gemäß) an die Theologie sucht und findet, sondern weil die Theologie des Christentums nichts anderes zum Gegenstand hat als *das Gesetz* und seine Erfüllung (πλήρωμα). Vgl. Jacob Taubes (Hg.), *Die politische Theologie des Paulus*, München 1995.

¹³⁷ Brian Tierney, „Religion and Rights. A mediaeval Perspective“, in: *Journal of Law and Religion* 5 (1987), 163–175, hier 163.

gelehrten Praxis der Rechtswissenschaft, die der Ausführung von Souveränität entsagte. Ein berühmtes *logion* des Averroes zitierend ließe sich formulieren: „ius inventum fuit et corruptum infinitis, sicut alia artificialia.“¹³⁸ Und wie der mythische Phönix, von dem die antiken Schriften sprechen, liebt es vielleicht auch das Gesetz, aus der Asche wiederaufzuerstehen. Gerade in dem, was sich als seine absolute Negation präsentiert (ein absolutes Leben, das seine gesamte juristische Tiefe negiert), hat das abendländische Rechtssystem vielleicht die effizienteste Form seines Funktionierens gefunden; scheint doch das individuelle Leben in diesem Fall wie niemals zuvor durch das Gesetz determiniert zu sein.

Die andere Schlussfolgerung betrifft in spezifischer Weise den Franziskanismus und die Eigenheit des Rechts- und Politikmodells, das er hervorzubringen im Stande war: Es ist in der Tat nur dann möglich, die Reichweite und die reale Neuheit des Phänomens des Franziskanismus zu verstehen, wenn man den *regulae vivendi* den Status von rechtlichen Dispositiven beimisst. Das, was die Historiographie gewöhnlich als die *spirituale Strömung* bezeichnet, die sich innerhalb des Ordens gebildet hat – und die nicht zufällig weitreichend von den Spekulationen Joachims von Fiore beeinflusst ist¹³⁹ – ist nichts anderes als der Versuch, einem ganz eigentümlichen Problem Herr zu werden: demjenigen nämlich, aufgrund dessen ein rechtliches Dispositiv wie die Regel dazu kommt, ein Leben hervorzubringen, das völlig außerhalb jeder Form des Gesetzes steht.

Um diesen Aspekt genauer zu erfassen, wollen wir zu einem bereits früher zitierten Text zurückkommen, in dem Angelus Clarenus die fünfzehn großen ‚Neuheiten‘ des ‚eigenen‘ Ordens im Vergleich zur monastischen und religiösen Tradition der Vergangenheit ausformuliert und zusammenfasst. Es handelt sich um das Verbot für die Franziskaner, sich in irgendeine rechtliche Handlung hinsichtlich der Dinge verwickeln zu lassen, das Verbot also des *litigare pro aliqua causa in iudicio*: „Septimo quia non possunt vendere neque emere, neque pro aliqua causa in iudicio litigare sive iusta sive iniusta.“ Dieses Verbot also einer jeden *causidicatio in rebus temporalibus* ist etwas, worauf die Franziskaner häufig selbst insistiert haben. Spuren hiervon finden sich unter anderem in Ubertinus von Casales Traktat *Reducendo igitur ad brevitatem*:

¹³⁸ Averroes, *In XII Metaphysicae*, c. 50r: „Philosophia inventa fuit et corrupta infinitis sicut alia artificialia.“

¹³⁹ Gerade weil das neue Gesetz – gemäß der literarischen Form des Evangeliums und den Überlegungen in der paulinischen Epistolographie – den Charakter eines Lebens haben musste, gerade aus diesem Grund, musste sich die Figur, die dem messianischen Status des Gesetzes (dem des dritten Status) am nächsten kommt, in einem religiösen Orden verkörpern. Joachimismus und Franziskanismus stellen in diesem Sinne zwei extreme Figuren dar, in denen sich die spätmittelalterlichen Reflexionen über das Gesetz verkörpern konnten.

Dicere autem apostolos propter servandam Christi consilium quod erat eis preceptum quia ex voto assumptum renuntiassent iuri litigandi potestate propria, que satis erat debilis et infirma, pro rebus pauperculis quas habebant et pro ipsis viriliter defendendis et in iudicio repetendis sibi procuraverunt potestatem monachicam ad hoc ipsum, non tam apostolorum perfectioni subservit quam ipsos in tali expropriationi derisioni totius mundi exponit; et per talemmodum non vitantur sed augentur scandala quae Christus prohibere intendit, sicut experientia certa docet. Unde apostoli et ipsorum perfecti discipuli nec sua auctoritate nec alia voluerunt pro rebus quibus utebantur per quoscumque submissos vel procuratos in iudicio litigare. Quod si fecissent cecidissent ab observantia sui voti. Quando enim aliquis actus universaliter prohibetur, prohibentur omnia quae necessarium illum actum inducunt. Sed sicut probatum est supra, tam per textum evangelici quam per sanctos, omnis causidicatio in rebus temporalibus fuit eis interdicta. Ergo similiter omnis procuratio talis causidicationis sive per privilegium superioris sive alio modo. Nam si per dispensationem superioris ego facio me absolvi ab aliquo voto, esto quod non debeam dici voti fractor, non tamen possum dici voti observator, et si non cavetur in privilegio quod dat superior, quod dispensat in voto, nullius privilegium est momenti.¹⁴⁰

Das Motiv, dessen Wurzeln im Brief der *Regula Bullata* selbst lagen, hat in der Diskussion bezüglich der Armut Christi und seiner Apostel eine enorme Entwicklung erfahren, die den Orden – selbst in seinem Innern – und das Papsttum entzweit hat. In seinem Kommentar schreibt Hugo von Digne, dass das von Franziskus in dessen *Regula* beschriebene Leben sein Fundament (*fundamentum totius vitae*) in dem eigentümlichen rechtlichen Paradoxon eines Lebens finde, das sich das Recht anmaßt, kein Recht auf irgendetwas zu haben („*hoc ius: nullum in his que transeunt ius habere*“).¹⁴¹ Man kann die Hypothese aufstellen, dass dieses Verhältnis zum Recht sich nicht schlicht auf den Bereich beschränken lässt, den man als den Bereich der ‚dinglichen Rechte‘ definieren könnte. Vielleicht betrifft das rechtliche Paradoxon, das das Genie des Hugo so elegant zu formulieren gewusst hat, die franziskanische Existenz in ihrer Totalität. Und dies vor allem, weil sich die Position dieser rechtlichen Leerstelle in einem rechtlichen Dispositiv vollzieht, das die Regel ist: Das Recht selbst birgt und erzeugt in seinem Innern eine rechtliche Leerstelle. Es ist das, was Ockham explizit behaupten wird, indem er eine *dispensatio* oder *licentia* vorschlägt, die keinerlei neues Recht (*novum ius*) hervorbringen wird.¹⁴² Die Idee einer absoluten Aus-

¹⁴⁰ Ausgabe in Charles Till Davis, „Ubertino da Casale and his conception of ‚altissima paupertas““, in: *Studi Medievali*, Seria III, 22 (1981), 1–56, hier 43.

¹⁴¹ Hugo von Digne, „Expositio Regulae“, in: Hugo von Digne, *Hugh of Digne’s rule commentary*, 161: „Hoc autem est fratrum minorum proprium: nihil sub coelo proprium habere possidere. Hoc ius: nullum in his quae transeunt ius habere.“

¹⁴² Vgl. William von Ockham, „Opus nonaginta dierum“, in: *Opera politica*, Bd. 2, Opus nonaginta dierum, Cap. 7–124, recognovit J. G. Sikes, retractavit H. S. Offler, Manchester 1956, cap. 65, 578–579: „per permissionem autem et per consequens per licentiam [...] nullum ius novum sibi confertur.“ Vgl. auch den Abschnitt in Kapitel 61: „Fratres utuntur modo comuni rebus nichil iuris eis tribuitur cum quo tamen constat quod aliunde habeant ius aliquod, scilicet ius naturale: sed illud ius non habent nisi tantummodo pro tempore neces-

nahme vom Gesetz, die in der Lage ist, selbst *kein* neues Gesetz darzustellen und zwar genau deshalb, weil sie durch eine Lebensregel fundiert ist, wird nicht beschränkt auf ein einfaches Verhältnis zu den Gegenständen (also der dinglichen Rechte); vielmehr wird sie gemäß der Anfangsformel der *Regula non bullata* als *forma vitae* verstanden.¹⁴³ Als „minder“ (*minor*) im Sinne der *Minoriten* wird sich jenes Leben bezeichnen, welches das Recht hat, jede Form von Recht von sich auszuschließen, das Leben also, das das Recht hat, außerhalb des Rechts zu leben. Und vielleicht ist dieses Paradoxon etwas, das allein die rechtliche – doppelgestaltige und unbestimmte – Natur einer *regula vitae* möglich macht.

Appendix

Um das Phänomen des Mönchtums scheint sich eine Großzahl von Vorurteilen zu ranken, die die Untersuchungen (die oft durch mehr oder weniger offene Formen der Apologie genährt werden) in Missverständnisse und Ungenauigkeiten führt. Man ist es in der Tat gewohnt, die *regulae vitae* mehr oder weniger für ein spirituelles oder religiöses Faktum zu halten, oder, in weniger glücklichen Fällen, für eine diffus moralische oder ‚proto-anthroposophische‘ soziale Praxis. Nur selten war man dazu in der Lage, in ihnen ein eigentlich rechtliches Phänomen zu erkennen.¹⁴⁴ Die zukünftige Forschung sollte vielleicht versuchen, sich von diesen Missverständnissen theologischen Ursprungs frei zu machen, und eher versuchen, sich auch bezüglich der Lebensregeln für jenes selbe *Silete theologi!*

sitatis extremae. Et ex istis patet quod licentia utendi non est ius utendi. Quia fratres habent licentiam utendi rebus pro alio tempore quam pro tempore necessitatis extremae; sed non habent quodcunque ius utendi nisi pro tempore necessitatis extremae; ergo licentia utendi non est ius utendi.“ Wie bemerkt wurde, ist die „idea di una *licentia* che non si tramuta in diritto positivo“, die nicht einzufordern ist, eines der doktrinären Fundamente der franziskanischen Konzeption des Gebrauchs als solcher. Vgl. Roberto Lambertini, „La povertà e la spada“, in: Paul J. J. M. Bakker/Emmanuel Faye/Christophe Grellard (Hg.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout 2002, 617–652.

¹⁴³ Ausgehend von diesen Überlegungen wird es vielleicht möglich sein, auf eine andere Weise und ohne ideologische Akzentuierung die Stellung der Spiritualen zu erfassen. In diesem Sinne koinzidiert das Leben der Franziskaner mit dem Ende des Gesetzes: und jenseits der offensichtlichen und nicht versöhnbaren Kontraste zwischen „Spiritualen“ und der „Konventualen“ gibt es womöglich eine geheime Gemeinsamkeit zwischen den beiden Gruppierungen. Vor allem versteht man dann vielleicht, warum der Franziskanismus, noch bevor sich jegliche Aufteilung ereignet hatte, eines der bedeutendsten Sammelbecken für joachimitische Geister war. Bezüglich dieser Problematik ist bisher folgende Zusammenfassung zu beachten: David Burr, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania 2001.

¹⁴⁴ Es fehlt freilich nicht an Forschungsarbeiten zu dem, was man *Religioses Recht* nennen könnte, über den Teil der kanonistischen Legislative oder über die bürgerliche Gesetzgebung im Hinblick auf das Leben der Religiösen. Was jedoch noch immer unzureichend ist, ist die korrekte Bestimmung des rechtlichen Tenors der *regulae vivendi* selbst.

auszusprechen, das es Alberico Gentili erlaubte, die neue Rechtswissenschaft von den Gemeinplätzen der Theologie des sechzehnten Jahrhunderts zu befreien.

Vor allem über das missverständliche Konzept der ‚Spiritualität‘ hat sich ein Großteil der Untersuchungen zum monastischen Leben an den eigenen Gegenstand angenähert. Nicht nur die Ungenauigkeit und die Vagheit dieses Begriffs verbieten jede mögliche Form seines Gebrauchs im Kontext einer rechtshistorischen oder historisch-dogmatischen Untersuchung, die versucht, irgendeine wissenschaftliche Seriosität zu wahren.

Was es untersagt, dem Begriff der Spiritualität auch nur die geringste konzeptuelle Würde zuzubilligen, ist die Tatsache, dass es sich hierbei um einen Begriff handelt, der einen Gemeinplatz der erbaulichen Literatur des späten sechzehnten Jahrhunderts übersetzt und in die einfache Vulgärsprache überträgt. Dieser Begriff wurde dabei jedoch auf Dokumente und Texte übertragen, die in keinsten Weise mit dieser Literatur vergleichbar sind. Der Begriff *spiritus* (oder sein griechisches Äquivalent πνεῦμα) und seine Derivate waren eigentlich während des gesamten Hellenismus und auch im Verlauf großer Teile des Mittelalters *termini technici* des *medizinischen* oder *anthropologischen* Wortschatzes und sie bezeichneten neben der ψυχή und dem σῶμα einen der ‚Teile‘, aus denen sich die menschliche Substanz zusammensetzt bzw. definiert.¹⁴⁵ Das monastische Leben oder das Mönchsein betrifft nun in keiner Weise auf privilegierte Art den *spiritus* und die Spiritualität, jedenfalls nicht mehr als sie auch die Seele oder die Psyche, den Körper oder die Körperlichkeit des Lebenden betrifft; in der Anthropologie, die sich innerhalb dieser Normen abzeichnet, ist der Lebende weit davon entfernt, sich auf eine Reihe von einfachen geistigen Operationen reduzieren zu lassen. Es genügt ein kurzer Blick in die monastischen Gesetzbücher, um sich klar zu machen: Ein Leben ist in diesen Büchern in all seinen Formen intendiert (und auf irgendeine Art beschrieben), d. h. in den körperlichen, physischen und materiellen Formen. Die darin enthaltene Obsession für den Körper, für seine Praktiken, seine Zeiten und seine Formen ist schwerlich überzubewerten.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Bekanntlich findet man die Züge dieser Anthropologie, die für den Großteil der spätantiken und mittelalterlichen Kultur paradigmatisch sein wird, bereits seit Aristoteles entworfen. Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b. Unter den zahlreichen möglichen Referenzen ist die klassische Arbeit: Gerard Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris 1945.

¹⁴⁶ Zum enormen Gewicht der *cura corporis* im monastischen Leben vgl. Gerd Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard. Die cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters*, Münster 1973. Und man würde im Übrigen die Wichtigkeit und die Sorgfalt nicht verstehen – wenn es sich um eine einfache „spirituelle“ Dimension handelte – die den Gewändern und der Bekleidung in jedem ihrer Details zukommt. Vgl. diesbezüglich Philippus Oppenheim, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg 1931.

Überdies ist es extrem abwegig, die Untersuchung des Mönchswesens im Rahmen der ‚Religionsgeschichte‘ zu verorten. Der Begriff der Religion, wie er in der Moderne für gewöhnlich verstanden wird (man denke beispielsweise an die Defintionsversuche im Ausgang von Alexander Ross’ Untersuchungen),¹⁴⁷ ist gar nicht in der Lage, im Detail die Ordnung des Wissens, des Körpers und der Macht (über sich und über die anderen) zu beschreiben, da er sich in der Spätantike und im lateinischen Mittelalter entfaltet. Er bezieht sich vielmehr auf eine konkrete politische, kulturelle und historisch begrenzte Situation: auf die des Christentums nach dem Konzil von Trient, d. h. auf das, was vom Christentum (von jener Form, die das Reich nach Konstantin angenommen hat) nach den Religionskriegen und nach der Entstehung des modernen Staates übriggeblieben ist. In den mittelalterlichen Dokumenten und Texten stand *religio* einfach für eine Lebensform, die durch einen Eid, durch ein Gelübde bestimmt war:¹⁴⁸ *religiones* waren die Mönchsorden, oder jene Bettler, die sich der säkularen Welt entgegen stellten, jener Welt der Kleriker.¹⁴⁹ Die Mönchsorden als ein ‚religiöses Phänomen‘ zu beschreiben, bedeutet wenig mehr als ein tautologisches, analytisches Urteil zu fällen (‚die *religio* ist ein religiöses Phänomen‘ oder aber ‚die Mönchsorden sind ein monastisches Phänomen‘), oder schlicht in einen offensichtlichen Anachronismus zu fallen. Allgemeiner gesagt: Wie es naiv wäre, das Judentum oder den Islam als ‚Religion‘ zu beschreiben – vor allem weil sie politische Tatsachen sind und sich als solche verstehen – so ist es vielleicht auch genauso wenig angemessen, im Falle des mittelalterlichen Christentums von ‚Religion‘ zu sprechen. Erst nach der Entstehung des modernen Staates versteht sich das Christentum als einfache ‚Religion‘. Beweis hierfür ist die Tatsache, dass in der mittelalterlichen Traktatistik *imperium* und *sacerdotium* sich nicht in der Weise gegenüberstan-

¹⁴⁷ Vgl. beispielsweise Alexander Ross, *Pansebeia, or a View of all Religions in the World*, London 1653.

¹⁴⁸ Generell ist die *religio* eine *pars iustitiae*, die an das Gelübde gebunden ist. Vgl. Andrea di Isernia, *Constitutionum regni Siciliarum libri III cum comentariis veterum jurisconsulentorum*, Neapel 1773, 168: „Iustitia habet multas partes, inter quas est religio et sacramentum [...] Ponitur totum pro parte: nam sacramentum est religio, unde dicitur iusiurandum religio.“

¹⁴⁹ Es fehlt noch immer eine Arbeit über die Genese des modernen Wortsinns dieses Terminus, ausgehend von der Traktatistik des späten sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts über die ‚Religiösen in der Welt‘ und ausgehend von den Debatten über die Toleranz. Zur Geschichte des Terminus in Rom vgl. Maximilian Kobbert, *De verborum ‚religio‘ atque ‚religiosus‘ usu apud romanos*, Diss., Königsberg 1919, und noch allgemeiner die Arbeit von Ernst Feil, *Religio*, Göttingen 1986–2001, 3 Bde., 1986, der riskiert, den Terminus in eine unhistorische Kategorie zu verwandeln. Man muss vermeiden, eine direkte Kontinuität (auch was die Etymologie betrifft) zwischen der römischen und der mittelalterlichen Erfahrung von *religio* zu denken. Zum Begriff der *religio* in Rom vgl. Yan Thomas, „Res religiosae: on the categories of religion and commerce in Roman Law“, in: Alain Pottage/Martha Mundy (Hg.), *Law, Anthropology and the Constitution of the Social Making Persons and Things*, Cambridge 2004, 40–72.

den, in der der Religiöse in der Moderne dem Politiker gegenübersteht, sondern sie stellten sich nebeneinander wie *zwei Intensitäten des Politischen*, wie zwei *politicae* (so beispielsweise nach Johannes Quidort) oder wie zwei *leges* (so etwa bei Marsilius von Padua) oder wie zwei *populi in eodem civitate sub eadem lege* (so bei Stephan von Tournai).¹⁵⁰ Und speziell seit dem 12. Jahrhundert stellt das monastische Leben vor allem eine politische Erfahrung dar: Sie zielt darauf ab, die vollkommene Gemeinschaft, die sich im Leben des Messias und der zwölf Apostel verkörpert, zu wiederholen. Wenn, wie Aristoteles schreibt, Politik nichts anderes ist als die Wissenschaft der *τελεωτάτη κοινωvία*, dann ist jeder *ordo religionis* vor allem der Ort einer politischen Erfahrung, die die Möglichkeit betrifft, ein vollkommenes Leben durch eine ganz besondere Beziehung von Leben und Norm hervorzubringen. Hiervon zeugt auch ein Detail von lexikalischer Natur. Der *terminus technicus*, um das monastische Leben zu bezeichnen, d. h. den spezifischen *modus vivendi* des religiösen Lebens, ist das griechische Wort *πολιτεία* (was das Lateinische mit *conversatio* übersetzt).¹⁵¹ Die Besonderheit dieser politischen Erfahrung (im Unterschied zu jener, die in der klassischen Welt im Modell der *polis* ausgebildet war) liegt gerade in der unterschiedlichen Artikulation von Leben (oder Gemeinschaft) und Gesetz.¹⁵²

¹⁵⁰ Zum Chiasma, durch das das *sacerdotium* allmählich alle imperialen Züge und das *regnum* seine religiösen Gesichtszüge angenommen hat, vgl. Percy Ernst Schramm, „Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze d. Entwicklung z. Beleuchtung des ‚Dictatus Papae‘ Gregors VII.“, in: *Studi Gregoriani* 2 (1947), 403–457. Für eine wichtige Fassung der Problematik vgl. diesezüglich die Arbeiten von Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935, und außerdem ders., „Quelques remarques sur la science politique de Maimonide e de Farabi“, in: *Revue des etudes juives* 100 (1936), 1–37. Strauss tendiert jedoch dazu, Judentum und Islam in einer gemeinsamen Gattung gleich zu behandeln, um sie dann vom Christentum abzusetzen. Vgl. zum Beispiel auch „Come avviare lo studio della filosofia medievale“, it. Übers. in: Leo Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Turin 1998, 265: „si dovrà prendere avvio dalla diversità tra l'ebraismo e l'Islam, da una parte e la christianità, dall'altra. Per l'ebreo e per il musulmano e la religione articolata in dogmi, bensì una legge, un codice di origine divina.“ Eigentlich tut das Christentum nichts anderes, als die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu übersetzen durch eine Reihe von Praktiken oder Gesten (*Orthopraxie*) aber auch durch eine Reihe von Meinungen (*Orthodoxie*). Es richtet sich folglich nicht an das Subjekt, insofern dieses einfach ein Körper ist, der zu Praxis und Handlung fähig ist, sondern auch insofern es ein Subjekt des Wissens ist, insofern es also ein zum Denken befähigtes rationales Individuum ist.

¹⁵¹ Es fehlt bis heute eine lexikographische Untersuchung über diesen Terminus und seinen Gebrauch im monastischen Kontext. Vgl. unter den möglichen Beispielen *Historia monachorum in Aegypto*, éd. Critique par André-Jean Festugière, Brüssel 1961, Prologus, 5; X, 15, 75.

¹⁵² In einem provokanten Beitrag, der in einer Zeitschrift für kanonisches Recht veröffentlicht wurde („Pour une approche ethnologique du monachisme“, in: *Revue de droit canonique* 35 [1985], 129–138), hat Pierre Erny eine ethnologische Annäherung an die Problematik unternommen, wobei er vorschlug, in der monastischen Gemeinschaft wahre *ethnoi* zu sehen: „quand on aborde le monde de moines on se trouve confronté exactement aux mêmes questions que pour n'importe quel autre ethnos,“ ebd., 132.

Man könnte die monastische Gemeinschaft als eine spezifische πόλις beschreiben, die einem νόμος die *gesamte* Konstitution ihrer Existenz übertragen hat; sie hat ihm sein Leben in den kleinsten Details überliefert. Das fundamentale Konzept des monastischen Lebens mit den Worten des Nilus von Rossano lautet: „νόμον τιμῶν, κατὰ νόμον ζήσεις“.¹⁵³

Das dritte Missverständnis ist jenes, das sich besonders in der Folge von P. Hadots Untersuchungen verbreitet hat, das im monastischen Leben eine späte oder posthume Episode der spätantiken Tradition der geistigen Exerzitien oder der Techniken des Selbst sieht.¹⁵⁴ Hadot zufolge „präsentiert sich das monastische Leben, wie die profane Philosophie, als eine Praxis geistiger Exerzitien, von denen einige spezifisch christlich sind, viele jedoch ein Erbe der profanen Philosophie sind.“¹⁵⁵ Sich jedoch allein darauf zu beschränken, die bloße materielle Kontinuität der Praktiken und der habituellen Gewohnheiten, die für die ethische und moralische Tradition des Späthellenismus eigentümlich sind, mit dem monastischen κόσμος zu betonen, riskiert, schwere Missverständnisse zu schüren. Der Sinn gewisser Praktiken, Taten und Techniken kann sich völlig verändern, und zwar sowohl im Hinblick auf die Art und Weise als auch im Hinblick auf das Dispositiv, das ihre Verwirklichung definiert. Mag es auch unbestreitbar sein, dass „das profane, philosophische Leben und das monastische Leben im Grunde viele Analogien hatten“,¹⁵⁶ so scheint eine solche Perspektive doch zu vergessen, dass das, was im monastischen Leben im Spiel ist, vor allem eine rechtliche Dimension ist. Die Praktiken der Konzentration auf sich, die Kontemplation des Todes und die Bekenntnisse antworten im jeweils einen oder anderen Fall nicht auf dieselben Zwecke. In der hellenistischen Welt erlauben die Techniken des Selbst dem Individuum entweder alleine oder mit Hilfe von anderen eine gewisse Anzahl von Operationen auszuführen, die ihren Körper, ihre Seele, ihre Gedanken, ihr Verhalten und ihre Art zu sein betreffen: Sie erlauben sich zu transformieren mit dem Ziel, einen gewissen Status der Glückseligkeit, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit zu erreichen.¹⁵⁷

Diese Techniken stellen die Realisierung des Ideals der Sorge um sich (ἐπιμελέσθαι αὐτοῦ) und des *cognosce te ipsum* dar. Weit davon entfernt, Exerzitien

¹⁵³ „Capita parenetica“, in: *Tu en hagiois patros hēmōn Kyrillu archiepiskopu Alexandrias ta heuriskomena panta*, Patrologia Graeca, Bd. 79, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1865 (Nachdruck Paris 1860), n. 13, col. 1251.

¹⁵⁴ Vgl. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1993; Pierre Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique*, Paris 1995 (Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique*); Pierre Hadot/Arnold Davidson, *Philosophy as a way of Life*, Cambridge (Mass.) 1995.

¹⁵⁵ Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique*, 363. [Übersetzung L.W. aus dem Italienischen].

¹⁵⁶ Ebd., 370. [Übers. L.W. aus dem Italienischen].

¹⁵⁷ Michel Foucault, „Les techniques du soi“, in: *Dits et écrits*, Bd. 4, Paris 1994, 784. Foucaults Überlegungen zu den spirituellen Exerzitien sind in diesem Sinne sehr viel präziser und weniger vage als diejenigen Hadots. Vgl. vor allem ebd., 800.

auszubilden, mittels derer eine freie und souveräne Subjektivität allein bei der Vollkommenheit ihrer selbst ankommt, nehmen genau diese Techniken im monastischen Leben vor allem denjenigen Ort ein, an dem das Leben erlernt, sich in jedem seiner Züge und in jedem seiner Augenblicke unter der Ägide einer Norm zu formieren. Es ist kein Zufall, wenn ein Kapitel der *Regula s. Benedicti* (Kap. 33) zu dem Schluss kommt, dem Willen des Einzelnen den Körper und seinen eigenen Willen zu entziehen („*sed nihilo [...], nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate*“). Diese Techniken hören auf, einfache Optionen zu sein, die sich dem Subjekt bieten und die das Subjekt frei annehmen kann, um der explizite Inhalt eines Gesetzes zu werden, das nicht nur diese oder jene Tätigkeit des menschlichen Lebens, sondern die Totalität der Tätigkeiten, der Handlungen und der Zeiten, in denen sich eine Existenz konkretisiert, zum Gegenstand hat. In diesem Sinne ist das monastische Leben der Ort, an dem die Beherrschung einer Existenz aufhört, sich als *mise en acte* der Vorschrift des ἐπιμελέσθαι αὐτοῦ zu konstituieren: Jede monastische *regula* enthebt das Subjekt der Notwendigkeit der Sorge um sich sowie der Last der Selbsterkenntnis. Mit Hilfe dieser Techniken wird hier also die Art und Weise beschrieben, in der ein Leben eine Norm in sich aufnimmt, und die Art und Weise, in der es einer Norm gelingt, die Form in ihrer Gesamtheit eines einzelnen Lebens zu definieren.¹⁵⁸

Der häufig erhobene Einwand schließlich, demzufolge das monastische Leben vor allem in den ersten Jahrhunderten nicht notwendigerweise in rechtlicher Hinsicht definiert werden müsse, weil es angesichts eines Mangels an tatsächlich aufgeschriebenen Regeln mehr auf Verhaltensgewohnheiten und auf in anderen Weisen überlieferten Gebräuchlichkeiten basiere, ist schlicht naiv. Der Begriff *mores* hat in der spätantiken und mittelalterlichen Welt in der Tat vor allem eine rechtliche Natur und auch eine rechtliche Dimension. Es genügt, sich auf den berühmten Passus des *Digesto* zu berufen, um sich hiervon zu überzeugen.¹⁵⁹

¹⁵⁸ In einem bisher noch unveröffentlichten Seminar, das Michel Foucault 1981 an der Université Catholique in Leuven (Chair Franqui au titre étranger) gehalten hat, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu* (vor allem Kap. IV), konnte Foucault schreiben, dass „das Mönchswesen mit der antiken Form des pädagogischen Verhältnisses bricht, indem es die fatale Klinge des Gehorsams einführt.“ Das pädagogische Verhältnis von Lehrer und Schüler, bei dem es sich um ein provisorisches handelt und das dazu tendiert, den Schüler zu einem zukünftigen Lehrer zu machen, wird hier durch den kontinuierlichen und indefiniten, formalen und autoreferentiellen Gehorsam ersetzt. Er reißt auch die Differenz zwischen der monastischen *subditio* („die totale Abhängigkeit aller Tätigkeiten vom Willen eines andern oder von anderen“) und der griechisch-römischen Unterwerfung unter das Gesetz an („das, was dazu verpflichtet, nichts verbotenes zu tun, und folglich auch dazu, frei zu sein“). Die antiken „geistigen Exerzitien“ zielen auf das Erreichen einer Herrschaft über das Selbst, aber „bei der monastischen Praxis geht es sich darum, ein umgekehrtes Ergebnis zu erzielen, und das heißt niemals Herr über sich selbst zu sein, sondern dafür zu sorgen, dass in einem selbst jemand anderes Herr ist, und zwar Herr über alles.“ [Übersetzungen L.W. der italienischen Version dieses unveröffentlichten Textes].

¹⁵⁹ D. I, 3, 32, 1: „Inveterata consuetudo pro lege non imperito custoditur, et hoc est ius

„Das gesamte Recht ist in den Gesetzen und in den *mores*“, hatte Isidor von Sevilla geschrieben: Das Recht materialisiert sich in den Bräuchen, den Traditionen und nicht nur im Gesetz. Und die Gewohnheit und der *mos* dürften während des gesamten lateinischen Mittelalters eine „gewisse Form des Rechtes“ ausdrücken, das durch das Leben selbst konstituiert wird und das „als ein Gesetz“ betrachtet wird: „*consuetudo est ius quoddam moribus institutum quod pro lege suscipitur*“ (Isidor, Etym. II, 10, n. 2–3). Es stellt eine rechtliche Erfahrung dar, auch wenn es sich nicht in der Hervorbringung einer geschriebenen Regel ausdrückt. Es gibt eine Sphäre des Rechts, die nicht in den Bahnen des Gesetzes verläuft, genauso wie ein Gesetz existiert, das keinerlei rechtliche Erfahrung darstellt.

Literatur

Primärliteratur

- Alexandria, Cyrill von, *Tu en hagiois patros hēmōn Kyrillu archiepiskopu Alexandreias ta heuriskomena panta*, Bd. 3, *Patrologia Graeca*, Bd. 70, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnholti 1965 (Nachdruck Paris 1859).
- Alexandria, Cyrill von, *Tu en hagiois patros hēmōn Kyrillu archiepiskopu Alexandreias ta heuriskomena panta*, *Patrologia Graeca*, Bd. 79, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1865 (Nachdruck Paris 1860).
- Ambrosius, *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, Opera omnia* Bd. II, 2, *Patrologia Latina*, Bd. 17, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1967 (Nachdruck Paris 1879).
- Ambrosius, *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, Opera omnia*, *Patrologia Latina*, Bd. 14, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1969 (Nachdruck Paris 1882).
- Ananiensis, Benediktus, *Concordia regularium*, hg. v. Pierre Bonnerue, Turnhout 1999.
- Andreae, Iohannes, *In tertium decretalium librum commentario (quae novellas appellavit acutissima)*, Venedig 1581.
- Aniane, Benedikt von, *Concordia regularum, cura et studeo P. Bonnerue*, Turnhout 1999.
- Aristoteles, *Aristotle. Bd. 13. De generatione animalium*, hg. v. Arthur Leslie Peck (Aristotle 13; Loeb Classical Library 366), Cambridge (Mass.) 2007 (Nachdruck Cambridge 1990).
- Assisi, Clara von, *Seraphicae legislationis textus originales*, Quaracchi (Florenz) 1897.
- Ast, Bruno von, *S. Brunonis Astensis Abbatis Montis Casini et Episcopi Signiensium Opera omnia*, *Patrologia Latina*, Bd. 165, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1969 (Nachdruck Paris 1854).
- Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia*, *Patrologia Latina*, Bd. 32, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1960 (Nachdruck Paris 1877).
- Basilius, *Ta heuriskomena panta*, Bd. 3, *Patrologia Graeca*, Bd. 31, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnhout 1967 (Nachdruck Paris 1961).

quod dicitur moribus constitutum. Nam cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt, merito et ea quae sino ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes: nam quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis? Quare rectissime etiam illud receptum est, ut leges non solum suffragio legis latoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogetur.“

- Baysio, Guido de, *Rosarium, seu in decretorum volumen commentaria*, Venedig 1601.
- Bonaventura, *Opera omnia iussu et auctoritate Aloysii Lauer*, Bd. 8, Quaracchi 1908.
- Bonaventura, *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res Ordinis Fratrum Minorum spectantia*, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis opera omnia, Bd. VIII, Quaracchi 1898.
- Bonaventura, *Opusculi theologici*, Bd. 3, Roma 2005.
- Casale, Ubertinus de, *Arbor vitae crucifixiae*, Lib. V., Venedig 1485.
- Cassianus, Johannes, *Institutions cénobitiques*, hg. v. Jean-Claude Guy, Paris 2001.
- Cenomanensis, Hildebertus, *Venerabilis Hildeberti primo Cenomanensis episcopi deinde Turonensis archiepiscopi opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 171, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1893 (Nachdruck Paris 1854).
- Chartres, Yves de, *Sancti Ivonis Carnotensis episcopi opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 161, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1977 (Nachdruck Paris 1889).
- Chartres, Yves de, *Sancti Ivonis Carnotensis episcopi opera omnia*, Bd. 2, Patrologia Latina, Bd. 162, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1889.
- Clairvaux, Bernard von, *Oeuvres complete*. Bd. 21: Le précepte et la dispense. La conversion, Sources chrétienne 457, hg. v. Françoise Callerot, Paris 2000.
- Clairvaux, Bernhard von, *S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis opera omnia*, Bd. 1, Patrologia Latina, Bd. 182, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1966 (Nachdruck Paris 1862)
- Clairvaux, Bernhard von, *S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis opera omnia*, Bd. 3, Patrologia Latina, Bd. 184, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1966 (Nachdruck Paris 1854).
- Clarenus, Angelus, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, hg. v. Giovanni Boccali, Assisi 1994.
- Clarenus, Angelus, *Historia septem tribulationum Ordinis minorum*, hg. v. Orieta Rosini, Rom 1999.
- Damian, Petrus, *S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis Episcopi Ostiensis, Ordinis S. Benedicti, e Congregatione Fontis-Avellanae, opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 145, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1967 (Nachdruck Paris 1855).
- Digne, Hugo von, *De finibus paupertatis auctore Hugone de Digna* (Texte inédit), hg. v. Claudia Florovski, in: *Archivum Franciscanum Historicum*, 5 (1912), 277–290.
- Digne, Hugo von, *Hugh of Digne's rule commentary*, hg. v. David Flood (Specilegium Bonaventurianum 14), Grottaferrata 1979.
- Durandus, Wilhelm, *Speculum iudiciale*, Aalen 1975 (Nachdruck Basel 1574).
- Historia monachorum in Aegypto*, éd. Critique par André-Jean Festugière, Brüssel 1961.
- Isernia, Andrea di, *Constitutionum regni Siciliarum libri III cum comentariis veterum jurisconsultentorum*, Neapel 1773.
- Laktanz, *Institutiones Divinae*, Bd. IV: introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Monat, Sources chrétienne 377, hg. v. Pierre Monat, Paris 1992.
- Les règles des Saints Pères*. Bd. 1: Trois règles de Lérins au Ve siècle, Sources Chrétiennes 297, hg. v. Adalbert de Vogue, Paris 1982.
- Martène, Edmond/Durand, Ursin (Hg.), *Compectens SS. Patrum, Aliorumque Auctorum Ecclesiasticorum omnium ferè saeculorum, à quarto ad decimum-quartum, opuscula*, Bd. V (Thesaurus novus anecdotorum 5), Paris 1717.
- Ockham, William von, *Opera politica*, Bd. 2, Opus nonaginta dierum, Cap. 7–124, recognovit J. G. Sikes, retractavit H. S. Offler, Manchester 1956.

- Olivi, Petrus Johannes, „Quaestio de perfectione evangelica 8“, veröffentlicht in: Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannes Olivi OFM; die Frage nach der höchsten Armut* (Franziskanische Forschungen 34), Werl 1989.
- Olivi, Petrus Johannes, *Expositio super regulam*, hg. v. David Flood, Wiesbaden 1972.
- Peckham, Giovanni, *Stimulus amoris. Canticum pauperis pro dilecto* (Bibliotheca Franciscana ascetica medii aevi 4), Quaracchi 1905.
- Pisa, Bartholomäus von, *De conformitate vitae beati ad vitam iesu*, Bd. I, Florenz 1906.
- Plutarch, *Fünf Doppelbiographien. 1. Teil: Alexandros und Caesar, Aristoteles und Marcus Cato, Perikles und Fabius Maximus*, griechisch und deutsch, übers. v. Konrat Ziegler und Walter Wuhrmann, ausgew. v. Manfred Fuhrmann, mit einer Einl. v. Konrat Ziegler, Zürich 1994.
- Plutarchus, *Vitae parallelae*, Bd. I, 2, ed. Konrad Ziegler, Stuttgart/Leipzig 1994.
- Pseudosidor, *Isidori Mercatoris Decretalium collectio*, Patrologia Latina, Bd. 130, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnhout 1971 (Nachdruck Paris 1853).
- Reichersberg, Geroch von/Sancto Victore, Garnerius de, *Ven. Gerhohi Praepositi Reicherspergensis R. P. Garneri Canonici Sancti Victoris Parisiensis Opera omnia*, Bd. 2, Patrologia Latina, Bd. 194, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1967 (Nachdruck Paris 1855).
- Romanis, Humbertus de, *Opera de vita regulari*, Bd. II, hg. v. Joachim J. Berthier, Rom 1889.
- Saint-Mihiel, Smaragd von, *Smaragdi abbatis monasterii Sancti Michaelis Viridunensis opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 102, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnholti 1960 (Nachdruck Paris 1851).
- Salisbury, Johannes von, *Joannis cognomine Saresberiensis Carnotensis Episcopi Opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 199, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1855.
- Sankt Viktor, Hugo von, *Hugonis de S. Victore Canonici Regularis S. Victoris Parisiensis ... Opera omnia*, Bd. 2, Patrologia Latina 176, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1960 (Nachdruck Paris 1880).
- Saxoferrato, Bartolus de, *Firmamentum trium ordinum*, Venedig 1503.
- Saxoferrato, Bartolus de, *Opera*, Bd. IV, Venedig 1575.
- Segusio, Henricus de, *In librum decretalium tertium commentaria e Relatum. Ne clerici vel monachi*, Venedig 1581.
- Segusio, Henricus de, *Summa Aurea*, ed. Lugduni 1578.
- Sevilla, Isidor von, *Sancti Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*, Patrologia Latina, Bd. 83, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1960 (Nachdruck Paris 1862).
- Simeon der Große, *Symeonis Thessalonicensis archiepiscopi Opera omnia*, Patrologia Graeca, Bd. 155, hg. v. Jacques Paul Migne, Paris 1866.
- Strauss, Leo, „Come avviare lo studio della filosofia medievale“, it. Übers., in: Leo Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico ell'Occidente*, Turin 1998.
- Strauss, Leo, „Quelques remarques sur la science politique de Maimonide e de Farabi“, in: *Revue des etudes juives* 100 (1936), 1–37.
- Strauss, Leo, *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935.
- Stroumsa, Guy G., *La fin du sacrifice*, Paris 2004.
- Suetonius, *De vita Caesarum Libri VIII*, hg. v. Max Ihm, Stuttgart/Leipzig 1993.

Tournai, Stephan von/Sprinckirsbacensis, Absalon Abbas, *Stephani abbatis S. Genovefae Parisiensis tum episcopi Tornacensis epistolae: quae auctiores, emendatiores et notis illustratae denuo prodeunt; accedunt Absalonis abbatis Sprinckirsbacensis ... scripta quae supersunt*, Patrologia Latina, Bd. 211, hg. v. Jacques Paul Migne, Turnholti 1966 (Nachdruck Paris 1855).

Trani, Gottfried von, *Summa super titulis*, Venedig 1570.

Sekundärliteratur

Baur, Ferdinand Christian, „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde. Der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentum in der älteste Kirche, der Apostel Paulus in Rom“, in: *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831), 61–206.

Berg, Dieter, „Vita minorum“, in: Ders., *Armut und Geschichte. Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter* (Saxonia Franciscana 11), Kevelaer 2001, 127–162.

Bialik, Chaim Nachman, „Halacha und Aggada“, in: *Der Jude* 4 (1919–1920), 61–72.

Bialik, Chaim Nachman, „Halacha und Aggada“, in: Ders., *Essays*, übers. v. V. Kellner, Berlin 1925, 82–108.

Blanchetière, François, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30–135)*, Paris 2001.

Boureau, Alain, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris 1993.

Boutrais, Cyprien-Marie, *La grande Chartreuse. Par un Chartreux*, Lyon 1896.

Burr, David, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania 2001.

Calasso, Francesco, *Il negozio giuridico*, Mailand 1959.

Capelle, Catherine, *Le voeu d'obéissance des origines au XIIe siècle: étude juridique* (Bibliothèque d'histoire du droit et droit romain 2), Paris 1959.

Capitani, Ovidio, „Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny“, in: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano* 71 (1959), 1–18.

Carmichael, Calum, „Religious Claim about Biblical Law“, in: Andrew Huxley (Hg.), *Religion, Law and Tradition. Comprative Studies in religious Law*, New York 2002, 20–33.

Coleman, Janet, „The Continuity of Utopian Thought in the Middle Ages. A Reassessment“, in: *Vivarium* 20 (1982), 1–23.

Condorelli, Orazio, „Dalle quaestiones Mercuriales, alla Novella in titulum de regulis iuris“, in: *Rivista internazionale di diritto comune* 3 (1992), 125–171.

Cover, Robert M., „The Supreme Court, 1982 Term – Foreword, Nomos and Narrative“, in: *Harvard Law Review* 97 (1983), 4–68.

Cyglar, Florent, „Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Zisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Kluniazensern“, in: Gert Melville (Hg.), *De ordine vitae. Zur Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauche im mittelalterlichen Ordenswesen*, Münster 1996, 7–58.

Danielou, Jean, *Théologie du judeo-christianisme*, Tournai-Paris 1991.

Davies, William David, *Torah in the Messianic Age and or the Age to Come*, Philadelphia 1952.

Davis, Charles Till, „Ubertino da Casale and his conception of ‚altissima paupertas““, in: *Studi Medievali*, Seria III, 22 (1981), 1–56.

- Delaruelle, Étienne, „La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XI^e siècle“, in: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Miscellanea del centro di studi medioevali*, Bd. 1, Mailand 1962, 142–173.
- Dereine, Charles, „La spiritualité apostolique des premiers fondateurs d’Affligem“, in: *Revue d’histoire ecclésiastique* 54, (1959), 41–65.
- Dereine, Charles, „Le problème de la vie commune chez les canonistes d’Anselme de Luque à Gratien“, in: *Studi Gregoriani* 3 (1948), 287–298.
- Dereine, Charles, „Vie commune règle de Saint Augustin et chanoines réguliers au XI siècle“, in: *Revue d’histoire ecclésiastique* 41 (1946), 365–406.
- Doyn Dawson, James, „William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition“, in: *Medieval Studies* 40 (1978), 223–238.
- Dublanchy, E., „Conseils évangéliques“, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, Bd. 3, Paris 1911, 1176–1182.
- Elm, Kaspar, „Die ‚vita franciscana‘. Eine geistliche Lebensform zwischen Aufbruch und Anpassung“, in: Ders. (Hg.), *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten und Mendicantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*, Werl 1994, 143–154.
- Emmen, Aquilin, „La dottrina dell’Olivi sul valore religioso die voti“, in: *Studi francescani* 63 (1966), 88–108.
- Erny, Pierre, „Pour une approche ethnologique du monachisme“, in: *Revue de droit canonique* 35 (1985), 129–138.
- Esser, Kajetan, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966.
- Feil, Ernst, *Religio*, 3 Bde., Göttingen 1986–2001.
- Flood, David, „Die Regelerklärung des David von Augsburg“, in: *Franziskanische Studien* 57 (1993), 201–242.
- Foucault, Michel, „Les techniques du soi“, in: *Dits et écrits*, Bd. 4, Paris 1994.
- Gaudemet, Jean, „Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI et XII siècle“, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 8 (1965), 365–380.
- Gaudemet, Jean, „Les aspects canoniques de la règle de St. Colomban“, in: *Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès International de Luxeuil* (20–23 juillet 1950), Paris 1951, 165–177.
- Gaudemet, Jean, „Praeceptum“, in: Mélanges G. Fransen (Hg.), *Studia Gratiana* 19/1 (1976), 253–269.
- Gernet, Louis, „Droit et prédroit en Grèce ancienne“, in: Ders., *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris 1982, 7–119.
- Gernet, Louis, „Droit et prédroit en Grèce ancienne“, in: *L’Année Sociologique* 3 (1948–1949), Paris 1951, 21–119.
- Grossi, Paolo, „Usus facti, La nozione di proprietà nella inaugurazione dell’età nuova“, in: *Quaderni fiorentini* 1 (1972), 287–355.
- Grundmann, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935.
- Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1993.
- Hadot, Pierre, *Qu’est ce que la philosophie antique*, Paris 1995.
- Hadot, Pierre/Davidson, Arnold, *Philosophy as a way of Life*, Cambridge (Mass.) 1995.
- Hales, Alexander von, *Glossa in Liber Sententiarum Petri Lombardi*, Bd. III, Quaracchi 1954.

- Holste, Lukas, *Codex regularum monasticarum et canonicarum [...] nunc autem auctus observationibus critico-historiis a P. R. P. Mariano Brockie*, Bd. II, Augustae Vindelicorum 1759.
- Hourlier, Jacques, *Les religieux. L'âge classique (1140–1378)* (Histoire du Droit et des Institutions de l'église en Occident 10), Paris 1971.
- Jacobs, Uwe Kai, *Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechts-theologische Untersuchung*, Köln/Wien 1987.
- Jemolo, Arturo C., „Il Liber Minoritarum di Bartolo e la povertà minoritica nei giuristi del XIII e XIV secolo“, in: *Studi Sassaresi*, II, 2 (1922), 1–54.
- Kobbert, Maximilian, *De verborum ‚religio‘ atque ‚religiosus‘ usu apud romanos*, Diss., Königsberg 1919.
- Kuttner, Stephan, „Johannes Andreae and his Novella on the Decretals of Gregory IX. An Introduction“, in: Ders., *Studies in the History of Medieval Canon Law* (Variorum collected studies series 325), Aldershot 1990, nr. XVI, 393–408.
- Lambertini, Roberto, „La povertà e la spada“, in: Paul J. J. M. Bakker/Emmanuel Faye/Christophe Grellard (Hg.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout 2002, 617–652.
- Lambertini, Roberto, „Pecunia, possessio, proprietates alle orrighini di Minori e Predicatori. Osservazioni sul filo della terminologia“, in: *l'economia die conventi die frati minori e predicatori fino alla metà del trecento. Atti del XXXI Convegno internazionale* (Assisi 9–11 Oktober 2003). Spoleto 2003, 3–42.
- Lambertini, Roberto, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255–1279)*, Rom 1990.
- Leff, Gordon, „The Apostolic Ideal in Later Mediaeval Ecclesiology“, in: *Journal of Theological Studies* 18 (1967), 58–82.
- Leff, Gordon, „The Making of the Mith of a Truth Church in the Later Middle Ages“, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 1 (1971), 1–15.
- Legasse, Simon, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966.
- Leo, Friedrich, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig 1901.
- Lequerq, Jean, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout-Paris 1948.
- MacLaughlin, Terence P., *Le très ancien droit monastique de l'occident*, Ligugé 1935.
- Mäkinen, Virpi, *Property Rights in Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven 2001.
- Marini, Alfonsio, „La forma vitae di s. Francesco per s. Damiano tra Chiara e Assisi, Agnese di Boemia ed interventi papali“, in: *Hagiografica* 4 (1997), 179–195.
- Martine, François (Hg.), *Vie des pères du Jura*, Paris 1968.
- Masson, Innocent le, *Annales Ordinis Cartusiensis, Correriae, Antonius Faemon*, 1687.
- Mazón, Cándido, *Las reglas de los religiosos*, Rom 1940.
- McDonnel, Ernest, „The vita apostolica: Diversity or Dissent“, in: *Church history* 24 (1955), 15–31.
- Melville, Gert, „Der Mönch als Rebell gegen gesetzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: Ders. (Hg.), *De ordine vitae. Zur Normvorstellung, Organisationsformen und Schriftgebrauche im mittelalterlichen Ordenswesen*, Münster 1996, 153–186.

- Melville, Gert, „Diversa sunt monasteria et diversas habent institutiones. Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo“, in: Gaetano Zito (Hg.), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, Turin 1995, 323–345.
- Melville, Gert, „Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./13. Jahrhundert“, in: *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law* (Munich, 13–18 July 1992), Vatikanstadt 1997, 691–712.
- Melville, Gert, „Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis“, in: Gert Melville (Hg.), *Secundum regulam vivere, Festschrift für Norbert Backmund O. Praem.*, Windberg 1978, 205–243.
- Menestò, Enrico/Brufani, Stefano/Crema, Giuseppe u. a. (Hg.), *Fontes franciscani*, Assisi 1995.
- Miccoli, Giovanni, „Ecclesiae primitivae forma“, in: *Studi medievali 3a serie* 1,2 (1960), 470–498.
- Mor, Carlo Guido, „Diritto romano e diritto canonico nell'età pregraziana“, in: *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all'XI secolo* (Spoleto, 18–24 April 1974) Bd. II, Spoleto 1975, 705–722.
- Mouraux, A., „La vie apostolique à propos de Rupertz von Deutz“, in: *Revue Liturgique et monastique* 21 (1935–36), 71–78.
- Napoli, Paolo, „Faire vivre chacun selon sa condition et son devoir. La police et le statut de la personne à l'âge classique“, in: *Le sujet absolu. Une confrontation de notre présent aux débats du XVIIe siècle français*, éd. par P. Gruson/P.-A. Fabre/M. Leclerc-Olive/Jérôme Millon, Grenoble, 2007, 187–199.
- Olsen, Glenn, „The Idea of the Ecclesia Primitiva in the Writings of the twelfth Century Canonists“, in: *Traditio* 25 (1969), 61–86.
- Oppenheim, Philippus, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg 1931.
- Pennington, Kenneth, „Henricus de Segusio (Hostiensis)“, in: Ders. (Hg.), *Popes, Canonists and Texts. 1150–1550*, Aldershot 1993, 1–12.
- Potestà, Gian Luca, *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli*, Rom 1990.
- Potestà, Gian Luca, *Storia e escatologia in Ubertino da Casale*, Mailand 1980.
- Prodi, Paolo, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992.
- Prosdocimi, Luigi, „A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicali nei sec. XI e XII“, in: *Comunicazioni e indici, La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Bd. II, Mailand 1962, 1–8.
- Quaglia, Armando, *L'originalità della regola francescana*, Sassoferato 1943.
- Ross, Alexander, *Pantheism, or a View of all Religions in the World*, London 1653.
- Rossi, Guido, „Contributi alla biografia del canonista Giovanni d'Andrea“, in: *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile* 11 (1957), 1451–1502.
- Sachot, Maurice, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris 1997.
- Schoeps, Hans-Joachim, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949.
- Schramm, Percy Ernst, „Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte. Eine Skizze d. Entwicklung z. Beleuchtung des „Dictatus Papae“ Gregors VII.“, in: *Studi Gregoriani* 2 (1947), 403–457.
- Tabarroni, Andrea, „La regola francescana tra autenticità e autenticazione“, in: *Dalla Sequela Christi di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà. Atti del XVIII Convegno internazionale* (Assisi, 18–20 Oktober 1990), Spoleto 1992, 79–122.

- Tabarroni, Andrea, *Paupertas Christi et apostolorum, L'ideale francescano in discussione (1322–1324)*, Rom 1990.
- Tarello, Giovanni, „Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Occam“, in: *Annali della facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova* 3 (1964), 338–448.
- Taubes, Jacob (Hg.), *Die politische Theologie des Paulus*, München 1995.
- Taylor, Joan E., „The Phenomenon of Early Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention“, in: *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 313–344.
- Thomas, Yan, „Le sujet concret et sa personne. Essai d'histoire juridique rétrospective“, in: Olivier Cayla/Yan Thomas, *Du droit de ne pas naître: à propos de l'affaire Perruche*, Paris 2001.
- Thomas, Yan, „Res religiosae: on the categories of religion and commerce in Roman Law“, in: Alain Pottage/Martha Mundy (Hg.), *Law, Anthropology and the Constitution of the Social Making Persons and Things*, Cambridge 2004, 40–72.
- Tierney, Brian, „Religion and Rights. A mediaeval Perspective“, in: *Journal of Law and Religion* 5 (1987), 163–175.
- Tillard, Jean-Marie-Roger, „Consigli evangelici“, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, Bd. 2, Rom 1975, coll. 1630–1685.
- Valvekens, Jan Baptist, „Acta et Decreta Capitulum Generalium Ordinis Praemonstratensis“, in: *Analecta Praemonstratensia* 26 (1966), 40.
- Vázquez, Isaac, „La ‚forma vitae‘ hugoliana para las Clarisas en una bula desconocida de 1245“, in: *Antonianum* 52 (1977), 94–125.
- Vecchio, Silvana, „Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo“, in: Carla Casagrande/Chiara Crisciani/Silvana Vecchio (Hg.), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Florenz 2004, 33–56.
- Verbeke, Gerard, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris 1945.
- Vogue, Adalbert de, „Regula“, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, Bd. 7, Rom 1981, col. 1420.
- Vogue, Adalbert de, *Les règles monastiques anciennes (400–700)*, Turnhout 1985.
- Zimmermann, Gerd, *Ordensleben und Lebensstandard. Die cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters*, Münster 1973.

Die Anthropologie der Abgeschiedenheit

Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart

Burkhard Hasebrink

Wer spricht, hat einen Adressaten. Moderne Kommunikationsmodelle beruhen auf dieser Polarität. Und kaum jemand wird eine Predigt für ein Selbstgespräch halten wollen – selbst dann nicht, wenn die Predigt bloß einen Opferstock als Empfänger hätte.¹ In Predigten ist also diese kommunikative Struktur eingespannt; das Genre der Predigt scheint geradezu exemplarisch das Muster von Sender, Botschaft und Empfänger zu bestätigen. Zugleich steht aber der konkrete Rezipient in einem Verhältnis der Nachträglichkeit zur Predigt und zu seinem Bild, das der Prediger von ihm in der Predigt entwirft. Wenn man also die Ausrichtung auf einen Empfänger für konstitutiv hält, muss im Text selbst von ihm – zumindest unausgesprochen – die Rede sein. Diese Figur des impliziten Adressaten, die im Medium der Predigt selbst Gestalt gewinnt, steht daher im Mittelpunkt meiner Überlegungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts. Ich gehe dabei in fünf Schritten vor. Zuerst möchte ich die Frage nach dem Bild des Empfängers in der Predigt begründen und sie methodisch von der

¹ Vgl. Nr. LXI in: Franz Pfeiffer (Hg.), *Meister Eckhart*. Bd. 1: *Predigten, Tractate, Sprüche, Liber positionum* (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts 2), Leipzig 1857; Meister Eckhart, *Die deutschen Werke* (DW). Bd. I–III: *Meister Eckharts Predigten* (1–86), hg. und übers. von Josef Quint. Bd. IV,1–IV,2: *Meister Eckharts Predigten* (87 ff.), hg. und übers. von Georg Steer. Bd. V: *Meister Eckharts Traktate*, hg. und übers. von Josef Quint (Die deutschen und lateinischen Werke), Stuttgart 1936 ff. – Hier: Pr. 109, DW IV,2. Siehe dazu Walter Haug, „Reden und Schweigen bei Meister Eckhart“, in: Haug, *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*, hg. v. Ulrich Barton, Tübingen 2008, 301–312 (Haug, „Reden und Schweigen bei Meister Eckhart“): „Sinn macht das nur, wenn man davon ausgeht, daß doch etwas in diesem Sprechen geschieht.“ Für Haug bekundet sich in dieser Äußerung eine Ahnung davon, „daß das Schweigen als Versagen der Sprache in jenes Schweigen umkippen könnte, das jenseits von Reden und Schweigen ist.“ (ebd., 312). Eckhart predige, so schließt Haug, deshalb notfalls auch für den Opferstock, d. h. für sich selbst. Man fühlt sich mit dieser Formulierung unwillkürlich an die Debatte um Ansätze der Dichterautonomie im Mittelalter erinnert, doch deute ich den Ausdruck vom ‚Opferstock‘ nicht als Beleg für die Selbstreferenzialität des Predigens, sondern der Wahrheit, die sich in der Predigt unabhängig von der empirischen Anwesenheit von Rezipienten performativ ereignet. – Der Beitrag folgt unverändert dem Vortrag der Münchener Eckhart-Tagung 2010. Vorträge der Eckhart-Tagung 2011, die im Meister-Eckhart-Jahrbuch 6 veröffentlicht werden, konnten angesichts der zeitlichen Überschneidung nicht berücksichtigt werden.

Frage nach den konkreten, historischen Rezipienten der Predigten Eckharts abgrenzen. Diese Abgrenzung möchte ich zweitens am Begriff der *liute* semantisch konkretisieren und zeigen, dass ‚Leute‘ bei Eckhart weniger auf die realen Zuhörer referiert, sondern eher auf sein anthropologisch-theologisches Modell verweist. Dabei geht es also mehr um die Grenzverläufe eines Differenztyps als um Anwesende. Vielleicht liegt hier auch ein systematischer Grund für die immer wieder gestellte Frage nach der Verstehensproblematik der deutschen Predigten Eckharts. In einem dritten Schritt soll gezeigt werden, dass der Entwurf dieses ‚impliziten Lesers‘, wie man ihn in der Erzählforschung genannt hat, auf Aporien religiöser Selbstsorge antwortet.

Meine Überlegungen stehen im Rahmen eines geplanten Forschungsprojektes, in dem das Predigtwerk Eckharts auf diese Frage nach dem Bild des impliziten Adressaten umfassend untersucht werden soll. Ich nehme heute die Predigt 1 der von Josef Quint und in seiner Nachfolge von Georg Steer herausgegebenen *Deutschen Werke* zum Ausgangspunkt, da sich an der bekannten Kritik Eckharts an der Mentalität der Kaufleute mein Untersuchungsinteresse besonders gut veranschaulichen lässt. Anschließend wird der Frage nach dem Ort der Predigt Eckharts in einem vierten Schritt die Ortlosigkeit der ‚Abgeschiedenheit‘ gegenübergestellt. Dabei möchte ich die Prämisse plausibel machen, dass die Frage nach dem ‚Wo‘ der Predigt in unmittelbarem Zusammenhang mit der Transzendierung von Raum und Zeit in der ‚Abgeschiedenheit‘ steht. Doch geht es mir keineswegs um eine Enthistorisierung. In einem fünften und letzten Schritt zielt mein Beitrag vielmehr auf die Anthropologie der ‚Abgeschiedenheit‘ als Modell urbaner Identität – selbst wo Eckhart in Frauenklöstern predigte, sprach er im Kontext urbaner Kultur und damit im Kontext einer Pluralität von Wissen, Praktiken und sozialen Inszenierungen. Diese ‚Anthropologie der Abgeschiedenheit‘ (ich verweise auf entsprechende Überlegungen von Udo Kern zum inzwischen auch in der Eckhartforschung etablierten Begriff der Anthropologie)² setzt bereits voraus, dass sich ‚Abgeschiedenheit‘ nicht auf eine Topographie des entlegenen Ortes, auf einen anderen Raum abseits der sozialen Welt bezieht, sondern eine Abstraktion meint und zugleich ratifiziert. Damit wird fortgesetzt, was der Orden der Predigerbrüder selbst vollzogen hatte, als er seine Niederlassungen in den Städten ansiedelte und das Kloster zum Katalysator städtischer Bildungsprozesse machte.³ Für den Prozess der Urbanisierung des Wissens, wie er

² Vgl. Udo Kern, *Die Anthropologie des Meister Eckhart*, Hamburg 1994.

³ Vgl. William A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order*. Bd. 2: *Intellectual and Cultural Life to 1500*, New York 1973; Dieter Berg, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert* (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 15), Düsseldorf 1977; Centro di studi sulla spiritualità medievale (Hg.), *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII–XIV)*. 11–14 ottobre 1976 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 17), Todi 1978; Kaspar Elm, „Mendikantenstudium, Laienbildung und Klerikerschulung im spätmittelalterlichen Westfalen“, in: Bernd Moeller/Hans Patze/Karl Stackmann (Hg.), *Studien zum städtischen Bil-*

sich im späten Mittelalter mit aller Macht vollzieht, scheint mir diese ‚Anthropologie der Abgeschlossenheit‘ von immenser Bedeutung zu sein.

1. Das Bild des Anderen: Die Figur des impliziten Adressaten

Die Textinstanz des impliziten Lesers ist in der Erzähltheorie seit den frühen sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ein fester Begriff.⁴ Diese in der Narratologie entwickelte Kategorie dürfte auch für die Erforschung der deutschen Predigten Meister Eckharts fruchtbar sein. Volker Mertens hat am Beispiel der *Berliner Predigten* zeigen können, wie komplex die dort als ‚Sünder‘ gefasste Rolle des impliziten Hörers ausgestaltet sein kann, und mit Blick auf Berthold von Regensburg von einer „grundsätzliche[n] Differenz zwischen der aus dem Kontext erschließbaren möglichen Leserschaft und den ‚implizierten Sündern“⁴⁵ gesprochen. Wir gewinnen durch diese Kategorie des impliziten Adressaten eine differenziertere Perspektive auf die Frage der Vortragssituation und der Rezeption der Predigt, denn so interessant die Frage danach, ‚wem‘ Eckhart gepredigt hat, auch ist, so auffällig hermetisch verhalten sich die Predigten selbst gegenüber dieser empirischen Frage, ja sie scheinen diese gezielt zu ignorieren. Wie wenig aber auch die Texte auf ihre äußere Kommunikationssituation referieren,

dingwesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1978 bis 1981, Göttingen 1983, 586–617; wieder in: Elm, *Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 27), Paderborn 1989, 184–213; Dieter Berg, „Bettelorden und Bildungswesen im kommunalen Raum. Ein Paradigma des Bildungstransfers im 13. Jahrhundert“, in: Joerg O. Fichte/Karl Heinz Göller/Bernhard Schimmelpfennig (Hg.), *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen*. Kongressakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984, Berlin/New York 1986, 414–425.

⁴ Vgl. etwa Wayne C. Booth, *Die Rhetorik der Erzählkunst*. 2 Bde., übers. v. Alexander Polzin, Heidelberg 1974; Wolfgang Iser, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München 1972; ders., *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976 (Iser, *Der Akt des Lesens*); Gérard Genette, *Die Erzählung*, hg. v. Jochen Vogt, 2. Aufl., München 1998 (Genette, *Die Erzählung*), bes.: „Impliziter Autor, impliziter Leser?“, ebd. (Kapitel 19), 283–295; wieder in: Fotis Jannidis (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2003, 233–264; Original: „Auteur impliqué, lecteur impliqué?“, in: *Nouveau discours du récit*, Paris 1983, 93–107; Wolf Schmid, *Elemente der Narratologie* (Narratologia. Beiträge zur Erzähltheorie 8), 2. Aufl., Berlin/New York 2008 (Schmid, *Elemente der Narratologie*).

⁵ Volker Mertens, „Der implizierte Sünder: Prediger, Hörer und Leser in Predigten des 14. Jahrhunderts. Mit einer Textpublikation aus den ‚Berliner Predigten““, in: Walter Haug/Timothy R. Jackson/Johannes Janota (Hg.), *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts*. Dubliner Colloquium 1981, Heidelberg 1983, 76–114, hier 88 (Mertens, „Der implizite Sünder“). Mertens unternahm damit, soweit ich sehe, erstmals den systematischen Versuch, „Kategorien der Leserforschung“ (Mertens, „Der implizite Sünder“, 76) auf die mediävistische Predigtforschung zu übertragen.

so signifikant ist auf der anderen Seite, dass Eckhart diejenigen, zu denen er spricht, unter einer ganz bestimmten Perspektive in den Blick nimmt. Es ist der artikuliert Anspruch der Predigten Eckharts, den Rezipienten ein Wissen nicht über etwas anderes, sondern über sich selbst zu vermitteln und diese Vermittlung in den aktuellen Vollzug der alles begründenden Selbstmitteilung Gottes aufgehen zu lassen. Die Predigten führen also den Entwurf ihres eigenen Adressaten immer bereits mit sich und gestalten ihn rhetorisch und literarisch aus. Wolfgang Iser hatte den ‚impliziten Leser‘ zu Beginn der siebziger Jahre als eine „den Texten eingezeichnete Struktur“⁶ verstanden. Nach Iser verkörpert der ‚implizite Leser‘ die „Gesamtheit der Vororientierungen, die ein fiktionaler Text seinen möglichen Lesern als Rezeptionsbedingungen anbietet“⁷. An dieser Stelle kann ich nicht auf die konzeptuellen Differenzierungen und Facetten eingehen, die in der Erzählforschung erwogen werden.⁸ Zudem geht Iser von einem fiktionalen Text aus, wogegen es sinnvoll ist, eine solche textinterne Instanz auch in nichtfiktionaler Rede zu untersuchen.⁹ Ich möchte daher deutlich machen, dass es sich um eine Instanz handelt, die grundsätzlich mit der rhetorischen Anlage eines Textes verknüpft ist, insofern eine im weitesten Sinne appellative Textfunktion immer schon Vorannahmen über Erwartungen, Wissen und Dispositionen des impliziten Adressaten mit sich führt (für die mittelalterliche Predigt sind vor allem diejenigen Predigten zu nennen, die an einzelne Stände gerichtet waren und insofern prototypische Vertreter dieser mittelalterlichen Statusgruppen als virtuelle Rezipienten anvisierten).¹⁰

Im Falle der deutschen Predigten Eckharts ist diese Frage komplexer, spricht Eckhart doch, das scheint mir Konsens in der Forschung zu sein, keineswegs einzelne Gruppen an, sondern verfolgt einen grundsätzlich allgemeinen Anspruch. Dieser oft postulierte allgemeine Anspruch, Eckhart spreche schlechthin jeden Menschen an, ist allerdings aus zweierlei Gründen zu modifizieren. Erstens erschließt sich schon einer intuitiven Lektüre die besondere Exklusivität im Entwurf eines Adressaten – die Predigten geben sich erst gar nicht den Anschein, von allen denkbar möglichen Rezipienten verstanden werden zu wollen, sondern zielen vielmehr auf einen Adressaten, den Wolf Schmid den „idealen Rezipienten“¹¹ nennt, und es scheint mir genau dieser ‚ideale Rezipient‘ zu sein, den die

⁶ Zitiert nach: Schmid, *Elemente der Narratologie*, 67.

⁷ Iser, *Der Akt des Lesens*, 60.

⁸ Vgl. Schmid, *Elemente der Narratologie*, 66–67.

⁹ Vgl. Shlomith Rimmon, „A Comprehensive Theory of Narrative: Genette’s *Figures III* and the Structuralist Study of Fiction“, in: *PTL. A Journal for Poetics and Theory of Literature* 1 (1976), 33–62; Genette, *Die Erzählung*, 284 (mit zustimmendem Verweis auf Rimmon).

¹⁰ Vgl. den instruktiven Abriss bei Mertens, „Der implizite Sünder“, 81–83.

¹¹ Vgl. Schmid, *Elemente der Narratologie*, 69: „Zum andern fungiert der abstrakte Leser als Bild des ‚idealen Rezipienten‘, der das Werk auf eine der Faktur optimal entsprechende Weise versteht und jene Rezeptionshaltung und Sinnposition einnimmt, die das Werk ihm

Prämissen der Lehre von ‚Abgeschiedenheit‘ und geistiger Armut beständig umkreisen. Die Predigten haben einen Rezipienten vor Augen, der an genau diesem einen Punkt interessiert ist: frei, abgeschieden und gelassen zu sein und somit wahrhaft mit Gott im ersten Grund eins zu sein. Zweitens bleibt der Hinweis auf die Allgemeinheit in der Ausrichtung der Predigt angesichts unterschiedlich denkbarer Predigtorte unbefriedigend. Weiterhin bleibt bei vielen Predigten unklar, wem Eckhart im Einzelfall gepredigt hat; die fulminante Entmythologisierung der *cura monialium* durch Loris Sturlese, die nicht grundsätzlich eine Tätigkeit Eckharts in der Frauenseelsorge ausschließt, sondern eher einen klaren Nachweis dafür einfordert, hat dieses Desiderat nur umso deutlicher bewusst gemacht.¹² Wenn ich den Perspektivenwechsel vom konkreten Rezipienten zum impliziten Adressaten vorschlagen möchte, will ich nicht die historische Predigt-situation ausklammern, sondern vielmehr die Fragerichtung umkehren.

Denn die Faszination der Predigten Eckharts liegt nicht darin begründet, dass sie, wie im Falle von Ständepredigten, auf spezifische externe Zielgruppen ausgerichtet wären.¹³ Die Predigten Eckharts konfrontieren vielmehr umgekehrt ganz unterschiedliche Zielgruppen jeweils mit ein und demselben Modell des ‚idealen Rezipienten‘ und sprechen jede mögliche Hörerin und jeden möglichen Hörer im Ereignis der Predigt auf dieses Modell hin an. Diese Ansprache will dem Rezipienten keine Übungen abverlangen, etwas ihm Fremdes zu erreichen. Auch zielen die Predigten nicht auf die Aktivierung der Imagination, sondern vielmehr auf die Transgression von bildhafter Vorstellung.¹⁴ Sie lassen den Rezipienten im performativ vorgestellten Entwurf des abgeschiedenen Menschen sich in seiner eigenen Wahrheit erkennen. Gelassenheit ist Ereignis dieses die

nahe legt“. Zu erinnern ist an die berühmte Formel aus der Armutspredigt; Pr. 52, DW II, 487,5–7: „*Nû bite ich iuch, daz ir alsô sit, daz ir verstât dise rede; wan ich sage iu in der ewigen wârheit: ir ensît denne glich dirre wârheit, von der wir nû sprechen wellen, sô enmuget ir mich niht verstân*“ („Nun bitte ich Euch, so zu sein, dass ihr das Gesagte versteht. Denn ich sage euch bei der ewigen Wahrheit: Wenn ihr dieser Wahrheit nicht gleicht, von der wir nun sprechen wollen, so könnt ihr mich nicht verstehen“). Die Übersetzungen folgen – wenn nicht anders angegeben – in modifizierter Form Quint.

¹² Vgl. Loris Sturlese, „Meister Eckhart und die *cura monialium*: Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos“, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 2 (2008), 1–16 (Sturlese, „Meister Eckhart und die *cura monialium*“).

¹³ Vgl. zu diesem Zusammenhang Jörg Oberste, „Gesellschaft und Individuum in der Seelsorge der Mendikanten. Die Predigten Humberts de Romanis († 1277) an städtische Oberschichten“, in: Gert Melville/Markus Schürer (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2002, 497–527; ders., *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiösität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters* (Norm und Struktur 17.1/2). 2 Bde., Köln 2003.

¹⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang René Wetzels, „Ein-Bildung als Prozess – Ent-Bildung als Ziel. Die *Engelberger Predigten* zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit“, in: René Wetzels/Fabrice Flückiger (Hg.), *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit – La prédication au Moyen Age entre oralité, visualité et écriture* (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 13), Zürich 2010, 411–425.

Zeit übersteigenden Geschehens, nicht dessen Bedingung. Die Debatte um die *cura monialium* könnte meines Erachtens von diesem Zusammenhang profitieren. Denn der in den Predigten evozierte implizite Adressat ist gezeichnet nach der Anthropologie, die Eckhart entwirft, und ist nicht Produkt einer nach sozialen Kriterien differenzierenden, empirischen Zielgruppenanalyse. Eckhart, so ist nach heutigem Wissensstand anzunehmen, hat in der städtischen Predigerkirche wie in einzelnen städtischen Frauenklöstern gepredigt. Seine ‚Erfurter Reden‘ sprachen mit den Brüdern des Predigerordens zugleich Multiplikatoren städtischer Seelsorge an. Doch wenn er, das möchte ich in einem zweiten Schritt mit einigen semantischen Überlegungen zur Verwendung des Begriffs *liute* zeigen, in seinen Predigten von ‚Leuten‘ spricht, dann bezieht er sich nur in Ausnahmefällen auf sein reales Publikum, ansonsten aber auf eine inszenierte Figur, die wiederum zur Grundlage der Konstruktion des impliziten Adressaten wird. Auch hier möchte ich einen Richtungswechsel vorschlagen: Es geht nicht um Spuren einer Vortragssituation, nicht um Referenz, sondern – im performativen Akt der Predigt – um die Semantisierung eines anthropologischen Modells, das sich wiederum an der Theologie Eckharts messen lassen muss. Die urbane Vielfalt auch religiöser Lebensformen radikalisiert das Problem der Medialisierung von Heiligkeit – umso grundlegender der Entwurf einer ‚Abgeschiedenheit‘, die bereits diese sich in den Städten manifestierende Konkurrenz verschiedener Methoden der Heilsgewinnung impliziert.

2. *Guotiu liute*: Grenzverläufe eines Differenztyps

Unter den Belegen von *liute* in den von Quint herausgegebenen deutschen Predigten findet sich nur vereinzelt der Fall, in dem die Predigt mit *liute* auf konkrete Rezipienten, auf Anwesende, verweist. In der Predigt *Impletum est tempus Elizabeth* (Lc 1,57), es ist die Predigt 11, berichtet der Prediger, er habe neulich vor Leuten gesprochen, die vielleicht auch hier anwesend seien: „*Ich sprach niuweliche wider etliche liute, die vil lichte ouch hie sint*“¹⁵. Wer in diesen *liute*-Belegen konkrete Hinweise auf jenes ‚einfache Volk‘ sucht, vor dem der Bulle nach Eckhart gepredigt habe (*coram vulgo simplici*), wird enttäuscht.¹⁶ Wo sich *liute* auf einen konkreten Rezipientenkreis bezieht, sind eher Leute gemeint, die Eckharts Lehre kennen oder mit Eckhart in unmittelbarem Kontakt standen (zumindest wird das in der Predigt so inszeniert).¹⁷ Ob es sich dabei um Leute aus dem ‚ein-

¹⁵ Pr. 11, DW I, 185,1–2.

¹⁶ Vgl. Sturlese, „Meister Eckhart und die *cura monialium*“, 15.

¹⁷ Wenn Eckhart in seiner ‚Verteidigungsschrift‘ von dem Ruf spricht, den er beim Volk genieße, beschränkt sich das ebenfalls nicht auf die unmittelbare Predigtrezeption. Vgl. Sturlese, „Meister Eckhart und die *cura monialium*“, 15.

fachen Volk‘ handelt, bleibt jedoch offen, so wenn es beispielsweise gegen Ende der Predigt 5b heißt:

Die liute sprechent dicke zuo mir: bitet vür mich. Sô gedenke ich: war umbe gât ir üz? war umbe blibet ir niht in iu selben und grîfet in iuwer eigen guot? ir traiget doch alle wârheit wesentlich in iu

Die Leute sprechen oft zu mir: ‚Bittet für mich.‘ So denke ich: ‚Warum wendet ihr euch nach außen? Warum bleibt ihr nicht in euch selbst und greift nach eurem eigenen Besitz? Ihr tragt doch alle Wahrheit wesenhaft in euch.‘¹⁸

Wenn aber in den Predigten *grobe liute* zitiert werden, darauf hat Rolf Schönberger bereits ausdrücklich aufmerksam gemacht, sind damit offensichtlich nicht ungelehrte Leute gemeint, sondern Kleriker und hochgelehrte Theologen.¹⁹ Eckhart grenzt sich bis in den Prozess hinein gegenüber einer solchen ‚Grobheit‘ ab (dahinter steht der lateinische Begriff der *ruditas*). Diese Abgrenzung ist also Ausdruck einer rhetorischen Abwertungsstrategie und damit bereits metaphorisiert.

Wenn Eckhart also in den Predigten explizit von *liuten* spricht, dann referiert er damit weniger auf ein Predigtpublikum, sondern nutzt rhetorisch dieses Wort, um damit solche zu bezeichnen, die eine defiziente theologische Position einnehmen und insofern von der Wahrheit, wie Eckhart sie versteht, entfernt sind. Die Predigttexte verwenden den Begriff der ‚Leute‘ in der Hauptsache als Distanzkategorie, ohne damit eine soziale oder ständische Referenz markieren zu wollen (eine solche kritisch belehrende Distanz ist auch in dem oben angeführten Zitat aus Predigt 5b leicht spürbar). *Liute* bezeichnet in dieser Verwendungsweise vielmehr diejenigen, die Gott auf unvollkommene Weise suchen, da sie sich nicht von allem Eigenen frei machen. So sei über etliche ‚Leute‘ zu klagen, die sich für sehr hoch hielten und eins mit Gott, aber noch gänzlich ungelassen seien.²⁰ Andere ‚Leute‘ klagten darüber, dass sie weder Innigkeit noch Andacht noch Süßigkeit noch einen besonderen Trost von Gott hätten; man könne diese Menschen wohl ertragen, aber das Beste sei es nicht.²¹ Viele solcher bekannter Predigtstellen lassen sich hier anführen – es geht nicht um eine konkrete soziale

¹⁸ Pr. 5b, DW I, 95,4–6.

¹⁹ Vgl. Rolf Schönberger, „Wer sind ‚grobe liute‘? Eckharts Reflexion des Verstehens“, in: Klaus Jacobi (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. N.F. 7), Berlin 1997, 239–259.

²⁰ Vgl. Pr. 11, DW I, 186,9–11: „Ez ist ze klagenne von etlichen liuten, die sich gar hõch dünkent und gar ein mit gote, und sint noch zemåle gar ungelåzen.“

²¹ Vgl. Pr. 16b, DW I, 272,6–7: „Aber nû klagent etliche liute, daz sie niht enhaben innicheit noch andåht noch suezicheit noch sunderlichen trost von gote.“ Die Klage selbst ist hier schon performativer Ausdruck dieser Defizienz; setzt sie doch Andersheit bereits voraus. Vgl. Burkhard Hasebrink, „Ich kann nicht ruhen, ich brenne.“ Überlegungen zur Ästhetik der Klage im *Fließenden Licht der Gottheit*“, in: Manuel Braun/Christopher John Young (Hg.), *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters* (Trends in Medieval Philology 12), Berlin/New York 2007, 91–107. Zur Transformation des Trostes in eine „Metaphysik des Inseins“ vgl. Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Trös-*

Gruppe, sondern um solche Menschen, die einen hohen religiösen oder theologischen Selbstanspruch haben, aber gerade deswegen fehlgehen. Natürlich sind *tôrehte liute* (Pr. 1, DW I, 8,5–6), *grobe liute* (Pr. 4, DW I, 67,6) und *sumeliche einveltige liute* (Pr. 6, DW I, 113,6) besonders der oft beißenden Kritik des Theologieprofessors ausgesetzt. Doch selbst *guote liute*, die im *Buch der göttlichen Tröstung* als Freunde Gottes (*vriunt*)²² bezeichnet werden, gelten bisweilen noch als unvollkommen, insofern sie zwar ihr Werk auf lautere Weise um Gottes willen tun und nicht dabei das Ihre suchen, aber dennoch ihr Werk noch „mit eigenschaft, mit zît und mit zal, mit vor und mit nâch“²³ tun, wie Eckhart in der Predigt über die biblischen Kaufleute deutlich macht.

Der Ausdruck *liute* wird also in den Predigten Eckharts nicht zur Bezeichnung einer konkreten Zielgruppe oder einer bestimmten ständischen Gruppe verwendet, sondern, soweit ich bisher sehe, vorrangig zur Abgrenzung defizitärer theologischer Positionen oder religiöser Praktiken, die selbst einen etablierten Status innerhalb des theologischen Diskurses wie der religiösen Kultur einnehmen. Es geht nicht um soziale Referenz, sondern um theologische Konkurrenz. Die Anthropologie der Abgeschiedenheit Eckharts versteht sich als universale Theorie. Aber ihre kommunikative Bedeutung in der Predigt lässt sich präziser fassen. Wenn man von der Verwendung des Begriffs der ‚Leute‘ ausgeht, die zumindest ex negativo ein Bild vom impliziten Adressaten konturieren, dann orientiert sich die Predigt Eckharts an einer ganz bestimmten Schnittstelle der religiösen Kultur, die unablässig in den Texten rhetorisch beschworen und geradezu strategisch reinszeniert wird.²⁴ Ich möchte diese Schnittstelle in einem

tung. Vom edlen Menschen. Mittelhochdeutsch und neuhochdeutsch, übers. u. mit einem Nachwort v. Kurt Flasch, München 2007, 122.

²² „Wie mac der güete-minnende got daz liden, daz sine vriunde, guote liute, niht alle zît âne underlâz in lidenne ensint“ („Wie kann Gott, der die Gutheit liebt, das zulassen, dass seine Freunde, gute Menschen, nicht andauernd und ohne Unterbrechung leiden“)? BgT, DW V, 54,10–11.

²³ „Dise liute daz sint alle guote liute, die iriu werk tuont lüterliche durch got und ensuo- chent des irn niht dar an und tuont sie doch mit eigenschaft, mit zît und mit zal, mit vor und mit nâch.“ („Diese Leute, das sind gute Leute, die ihre Werke allein um Gottes Willen tun, ohne das Ihre daran zu suchen, und vollziehen sie doch mit Eigensinn mit Zeit und Zahl, mit Vor und Nach“). Zu *eigenschaft* als ‚Selbstbezug‘ vgl. Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, 76–77, 235 (Flasch, *Meister Eckhart*); *Meister Eckharts Werke* (EW) I–II. Texte und Übersetzungen, hg. von Niklaus Largier (Bibliothek des Mittelalters 20–21), Frankfurt a.M. 1993, 754–757 (mit Lit.).

²⁴ In seiner Studie zu den *Erfurter Reden* macht Yoshiki Koda auf das 21. Kapitel aufmerksam, in dem Eckhart im Kontext seiner Bedenken gegen die radikale Frauenspiritualität von einer Frau berichtet, die etwas von unserem Herren hätte haben wollen, ohne wirklich dazu bereit gewesen zu sein. Im Text ist allerdings von *inem menschen* (DW V, 279,11) die Rede, dessen Geschlecht nur an den Pronomina (*ir, si*) erkennbar ist. Auch hier scheint mir die rhetorische Distanzierung zum Exemplarischen bemerkenswert. Vgl. ausführlich zu dieser Stelle Yoshiki Koda, „Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt. Meister Eckharts ‚Reden der Unterweisung‘ und die spätmittelalterliche Lebenswirklichkeit“, in:

dritten Schritt am Beispiel der bereits mehrfach angesprochenen Predigt über die biblischen Kaufleute genauer zu bestimmen suchen.

3. Instrumentalisierung der Gabe: Aporien religiöser Selbstsorge

Die Predigt 1, die Joachim Theisen in die späte Kölner Zeit Eckharts datiert und als Beginn einer Kölner Fastenpredigtreihe sieht²⁵, behandelt das Schriftwort von der Austreibung der Kaufleute aus dem Tempel. Dieser Tempel, so die Auslegung Eckharts, ist die Seele, die Gott so sehr nach seinem Bilde geschaffen habe, dass nichts auf der Welt ihm so gleich sei wie allein die Seele des Menschen. Für die Frage nach dem impliziten Adressaten ist vor allem die Deutung der Kaufleute von Interesse:

Eyâ, nû merket! Wer wâren die liute, die dâ kouften und verkouften, und wer sint sie noch? Nû merket mich vil rehte! Ich wil nû zemâle niht predigen dan von guoten liuten. Nochdenne wil ich ze disem mâle bewisen, welhez die koufliute dâ wâren und noch sint, die alsô kouften und verkouften und noch tuont, die unser herre ûzsluoc und ûztrep. Und daz tuot er noch allen den, die dâ koufent und verkoufent in disem tempel: der enwil er einen einigen dar inne niht lâzen. Sehet, diz sint allez koufliute, die sich hûetent vor groben sünden und wâren gerne guote liute und tuont ir guoten werk gote ze êren, als vasten, wachen, beten und swaz des ist, aller hande guotiu werk, und tuont sie doch dar umbe, daz in unser herre etwaz dar umbe gebe, oder daz in got iht dar umbe tuo, daz in liep sî: diz sint allez koufliute.

Gut, nun passt auf! Wer waren die Leute, die dort kauften und verkauften und wer sind sie noch? Nun versteht mich richtig! Ich will jetzt von nichts anderem predigen als von Leuten, die gut sind. Dennoch will ich diesmal aufzeigen, welches die Kaufleute waren und heute noch sind, die in dieser Weise kauften und verkauften und es noch tun und die unser Herr mit Schlägen hinaustrieb. Und dies tut er weiterhin noch denen gegenüber, die in diesem Tempel kaufen und verkaufen: von denen will er keinen einzigen darin lassen. Schaut, das sind alles ‚Kaufleute‘, die sich vor groben Sünden hüten und gerne gute Menschen wären und ihre guten Werke tun, um Gott zu ehren, wie Fasten, Wachen, Beten und was es sonst noch an guten Werken gibt, diese Werke darum tun, dass unser Herr ihnen etwas dafür gebe, oder damit ihnen Gott dafür etwas erweise, das ihnen lieb wäre: dies sind alles ‚Kaufleute‘.²⁶

Das Bemerkenswerte: Unter ‚Kaufleuten‘ versteht die Predigt in ihrer Auslegung der Schriftstelle nicht etwa Sünder. Im Gegenteil: ‚Kaufleute‘ sind solche

Eckart Conrad Lutz (Hg.), *Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang*. Ergebnisse des Troisième Cycle Romand 1994 (Scriinium Friburgense 8), Freiburg, Schweiz 1997, 225–264 (Koda, „Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt“).

²⁵ Vgl. Joachim Theisen, *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1, 1169), Frankfurt a. M./New York 1990. Vgl. EW I, 743.

²⁶ Pr. 1, DW I, 6,6–7,5.

Menschen, die sich vor groben Sünden hüten, gerne ‚gute Leute‘ wären und gute Werke Gott zu Ehren tun, wie Fasten, Wachen und Beten (man denkt unwillkürlich an religiös oder semireligiös lebende Menschen und die entsprechenden Äußerungen, wie sie bereits in den *Erfurter Reden* einschlägig sind). Entscheidend ist jedoch: Sie tun es deswegen, damit Gott ihnen etwas dafür gebe oder damit Gott etwas dafür tue, was ihnen lieb ist – ‚Kaufleute‘ instrumentalisieren ihre Gabe im Sinne ihrer eigenen Intention. Ich möchte hier von einer ‚Aporie religiöser Selbstsorge‘ sprechen: Die Predigt zielt in erster Linie nicht im sozialgeschichtlichen Sinne auf die Kölner Kaufleute des 14. Jahrhunderts, auch wenn sie diese mitmeinen sollte. Wo die Predigt ökonomische Praktiken kritisiert, tut sie dies mit Blick auf deren Grundstruktur. Sie legt offen, dass die Logik solcher Praktiken die Immanenz Gottes in der Seele entscheidend verfehlt.²⁷ Genau an diesem Punkt steuert die Predigt die Schnittstelle an, auf der sie ihren impliziten Adressaten ansiedelt: „Ich behaupte noch mehr“, so die Klimax des Predigers: „Solange der Mensch in seinen Werken noch irgendetwas von dem sucht, was Gott geben kann oder geben will, so ist er diesen Kaufleuten gleich“²⁸. Noch ist die Predigt in ihrer Argumentation diesseits der Grenze, die Eckhart mit der Semantisierung von Kaufmannschaft markieren will.

Doch schon im nächsten Satz erfolgt der entscheidende Umschlag, und exakt mit dieser Wende wechselt die Predigt erstmals zur Anrede des impliziten Adressaten im personalen Du:

Wiltû koufmanschaft zemâle ledic sîn, alsô daz dich got in disem tempel lâze, sô soltû allez, daz dû vermaht in allen dînen werken, daz soltû lûterliche tuon gote ze einem lobe und solt des alsô ledic stân, als daz niht ledic ist, daz noch hie noch dâ enist

Wenn du vollkommen von der Kaufmannschaft frei sein willst, so dass dich Gott in diesem Tempel bleiben lässt, sollst du alles, was du in allen deinen Werken vermagst, auf lautere Weise zum Lobe Gottes tun und sollst davon so ungebunden bleiben, wie das Nichts ungebunden ist, das weder hier noch dort ist.²⁹

²⁷ Zur Kritik der ‚Kaufmannsmentalität‘ mitsamt ihrer ‚klösterlichen Unterart‘ sowie ihrer ‚praktischen wie theoretischen Denkform‘ vgl. Flasch, *Meister Eckhart*, 234–235. In den *Erfurter Reden* verwendet Eckhart *kouf* und *widergelt*, um die Komplementarität von Selbstaufgabe des Menschen und Gegenwartigkeit Gottes zu bezeichnen (vgl. DW V, 197,1–3). Koda sieht darin einen Bezug auf das „wirtschaftliche Leben und Denken der Stadt“ (Koda, „Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt“, 238). Der ökonomische Sinn des Handels wird aber insofern entscheidend umgedeutet, als das Geben des Menschen ein Lassen ist: Er gibt, indem er sich aufgibt. Zur reichen Verwendungsgeschichte des theologischen Begriffs des *commercium*, der als Folie heranzuziehen wäre, vgl. Martin F. Herz, *Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache* (Münchener Theologische Studien II. Systematische Abteilung 15), München 1958.

²⁸ Pr. 1, DW I, 9,7–9: „Ich spriche noch mē: alle die wile der mensche ihtes iht suochet in allen sînen werken von allem dem, daz got gegeben mac oder geben wil, sô ist er disen koufliuten glich.“

²⁹ Pr. 1, DW I, 9,9–12.

Bei dem Teilsatz „Willst du der Kaufmannschaft ledig bleiben“ handelt es sich satzlogisch gesehen um eine Prämisse, und es scheint mir die entscheidende Textstrategie der Predigt zu sein, dass sie das im Konditionalsatz Implizierte als Bedingung auf den möglichen Empfänger überträgt, so dass eine solche Prämisse den impliziten Adressaten geradezu verkörpert. Man könnte diesen Adressaten als Figur genau auf der Schwelle zwischen Kaufmannschaft und dem Freisein von Kaufmannschaft beschreiben, und für das angesprochene Projekt wäre meine Hypothese, dass das imaginäre Publikum der Predigten Eckharts auf einer solchen Schnittstelle zwischen Reziprozitätserwartung einerseits und wahrer Abgeschlossenheit andererseits zu sehen ist. Ob das Publikum, das in dem ein oder anderen Fall bei einer Predigt anwesend war, diesem Konstrukt entsprach (und damit tatsächlich Übungen wie Fasten, Wachen oder Beten vollzog), wissen wir nicht. Aber wir können sagen, dass die Predigt in ihrer Argumentation ein solches Publikum voraussetzt und es regelrecht performativ in diese Position versetzt.

Wenn man weiterhin über eine *cura* in den Predigten Eckharts nachdenken wollte, wäre zu berücksichtigen, dass Eckhart ‚Seelsorge‘ selbst umdeutet und diese mit seiner Theorie der Abgeschlossenheit geradezu auf die Forderung einer Preisgabe religiöser Selbstsorge hin zuspitzt – zu wem auch immer er spricht. Warum sollte er diejenigen dabei übergehen, für die diese Theorie zu einer prekären Kollision führen musste? Gingen die Konfliktlinien, wie Eckharts Polemik selbst beweist, nicht quer durch die unterschiedlichen religiösen und semireligiösen Gruppen und theologischen Schulen, die in ihren jeweiligen Konstellationen im 14. Jahrhundert die kulturelle Dynamik des urbanen Raumes prägten?

Angesichts der Komplexität der unterschiedlichen Positionen wirkt die Bulle *In agro dominico* geradezu vereinfachend. Nahm die Bulle mit dem Begriff des ‚einfachen Volkes‘ nicht eine signifikante Reduzierung vor? Und wenn man dies als Strategie deuten darf, könnte dann der Sinn dieser Strategie nicht darin liegen, das Problem der komplexen Konfliktlinien im theologischen Denken auf die Frage potentiellen Missverstehens durch Ungelehrte einzuengen? ‚Einfache Leute‘ mögen zum Publikum der Predigten Eckharts gehört haben, aber die Texte selbst schreiben sich in die harten Positionskämpfe des religiösen Diskurses ein. Diese theoretische Auseinandersetzung um die Präferenz religiöser Deutungsmodelle betrifft auch die Semantik der ‚guten Leute‘, die, das ließe sich weiterhin an der Predigt über die Vertreibung der Kaufleute aus dem Tempel zeigen, noch an *eigenschaft* sowie an Zeit und Zahl und damit an die Sorge um sich gebunden sind. Die Differenz zu einer wahren Freiheit, in der du so ungebunden bist wie das Nichts, das weder hier noch dort (*noch hie noch dâ*)³⁰ ist, erscheint umso markanter. Dieser Indifferenz der Differenz von unterschiedlichen Orten gegenüber möchte ich im folgenden vierten Abschnitt nachgehen.

³⁰ Pr. 1, DW I, 9,12. Zur textkritischen Problematik vgl. DW I, 9, Anm. 2.

4. An allen Stätten: Die Ortlosigkeit der Abgeschiedenheit

Die Frage nach dem Publikum der Predigt Eckharts, also wem er predigte, verbindet sich zwangsläufig mit der Frage nach dem Wo. Es gibt vereinzelte Verweise auf einen konkreten Ort, die immer wieder angeführt werden, aber nicht übersehen lassen, wie sehr sich die Predigt Eckharts generell einer räumlichen Anbindung entzieht. Diese raumzeitliche Enthobenheit macht den jeweiligen Ort der Predigt vom Text her gesehen zu einer Leerstelle. So stehen die Predigten Eckharts einerseits in konkreten Kommunikationszusammenhängen, wie sie die Textlinguistik unter der Kategorie der Situationalität untersucht.³¹ Zugleich aber übersteigen sie die Grenzen der gegebenen Situation und abstrahieren von ihrer jeweiligen Raumzeitstruktur. Die Predigten fordern für die Aktualität der Sohnesgeburt keine privilegierten Räume der Heiligung. Vielmehr verweisen sie auf die Gegenwart der Sohnschaft im Kommunikationsereignis der Predigt: „*Dar umbe sîn wir hie in disem sun und sîn der selbe sun*“ („Darum sind wir hier in diesem Sohn und sind derselbe Sohn“).³² In der Einheit mit Gott sucht daher der Mensch nicht nach einem anderen Ort: „*Swaz ûz im suochet ein ander stat, daz endert sich. Got hât alliu dinc in im in einer vülledē*“ („Was außerhalb seiner selbst einen anderen Ort sucht, das ändert sich. Gott aber hat alle Dinge in sich in Fülle“).³³ Ich möchte hier aber nicht nur dafür plädieren, die Raum-Zeit-Struktur der Predigten Eckharts vor der Folie einer solchen Anthropologie der Abgeschiedenheit zu lesen, in welcher der Prozess des Überstiegs aller geschaffenen Dinge, wie ihn die Predigten initialisierend vollziehen und aktuell werden lassen, neben der Zeit auch den Raum betrifft. In einem kulturellen Kontext, der kultische Praktiken und religiöse Heilswege über spezifische Heterotopien semantisiert, ist damit auch die Ortlosigkeit der Abgeschiedenheit nicht ohne Brisanz. Für den Entwurf eines impliziten Adressaten der Predigt, der vor dem Durchbruch zu einer geistigen Freiheit und Einheit mit Gott in der Gelassenheit steht, in der der Geist von Raum und Zeit losgelöst ist und ganz im Genuss der Erkenntnis seines eigenen Grundes weilt, ist eine solche Ortlosigkeit jedenfalls konstitutiv. Nicht als ob alle Orte gleich wären: Die Kirche und die Klosterzelle, so Eckhart schon in den *Erfurter*

³¹ Diese Kategorie stand im Zentrum der Jahrestagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft in Erfurt 2011.

³² Pr. 4, DW I, 73,5. Nach dem Variantenapparat fehlt in der Einsiedler Handschrift E 1 *hie* (vgl. DW I, 73). Dort sind auch alle Rückverweise getilgt (vgl. DW I, 58). In dieser Hs. spielt auch die Kürzung von Subjektivismen eine Rolle. Ob dieses *hie* deswegen fehlt, weil man es als einen deiktischen Hinweis auf die Predigtsituation missverstanden hat, der für die schriftliche Weiterverbreitung entbehrlich geworden ist? Mit *hie* ist aber nicht die Predigtsituation gemeint, sondern das (diesseitige) Leben.

³³ Pr. 21, DW I, 358,4–5.

Reden, sind edlere Orte als die Straße, aber keineswegs Merkmal der Abgeschiedenheit.³⁴ Die prominente Stelle aus dem sechsten Kapitel der *Erfurter Reden Von der abegescheidenheit und von habenne gotes* macht vielmehr die *menige und die unruowe und die ungleichheit*, mit der in signifikanter Weise Kennzeichen des Urbanen angesprochen sind, zum Bewahrungsfeld der Abgeschiedenheit:³⁵

Der mensch sol got nemen in allen dingen und sol sin gemüete wenen, daz er alle zit got habe in gegenwerticheit in dem gemüete und in der meinunge und in der minne. Merke, wie dü dinen got meinst, sô dü bist in der kirchen oder in der zellen: daz selbe gemüete behalt und trac daz under die menige und in die unruowe und in die ungleichheit. Und – als ich mêr gesprochen hân – als man saget von glicheit, sô enmeinet man niht, daz man alliu werk glich sül ahten oder alle stete oder alle liute. Daz wære gar unreht, wan ez ist ein bezzer werk beten wan spinnen und ein edelriu stat diu kirche dan diu strâze. Aber dü solt in den werken ein glichez gemüete haben und ein glichez getriuwen und eine gliche minne ze dinem gote und einen glichen ernst. Entriuwen, wære dir alsô glich, sô enhinderte dich nieman dines gegenwertigen gotes.

Der Mensch soll Gott in allen Dingen ergreifen und soll sich mental daran gewöhnen, Gott zu jeder Zeit gegenwärtig zu haben im Denken, im Streben und in der Liebe. Achte darauf wie du deinem Gott zugekehrt bist, wenn du in der Kirche bist oder in der Zelle: Diese selbe Einstellung behalte und trage sie unter die Menge und in die Unruhe und in die Ungleichheit. Und – wie ich immer wieder gesagt habe – wenn man von ‚Gleichheit‘ spricht, so meint man nicht, dass alle Werke als gleich zu betrachten wären oder alle Orte oder alle Leute. Das wäre ganz falsch, denn Beten ist ein besseres Werk als Spinnen und die Kirche ein würdigerer Ort als die Straße. Du sollst jedoch in allen Werken eine gleichbleibende Einstellung haben und ein gleichbleibendes Vertrauen und eine gleichbleibende Liebe zu deinem Gott und eine gleichbleibende Ernsthaftigkeit. In der Tat,

³⁴ Für die Paradoxie des Klosters zwischen Ort und Nicht-Ort hat Isnard W. Frank die passende Formulierung der „klösterlichen Lokalisierung des Nichtlokalisierbaren“ verwendet. Vgl. Isnard W. Frank, „Die Präsenz der Dominikaner in den spätmittelalterlichen Städten. Ein ungriffiger und doch wirksamer Beitrag zur ‚Versöhnung‘“, in: Thomas Egensperger/Ulrich Engel/Otto Hermann Pesch (Hg.), *Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft*. Festschrift für Paulus Engelhardt (Walberger, Studien. Philosophische Reihe 8), Mainz 1991, 174–188, hier 175.

³⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang die Begründung, die Humbertus de Romanis in den als Quellen für mögliche städtische Predigtszenarien noch intensiver zu nutzenden *Sermo-nes ad diversos status*, Sermo Nr. 72: *Ad laicos in civitatibus*, für die Niederlassung der Predigerbrüder in den Städten gibt. Humbertus nennt drei Gründe: die Größe des Publikums, die Vielzahl der Sünden und die Ausstrahlungskraft auf das Land, das die Stadt imitiere: Dem urbanen Raum kommt in dieser Sicht eine quantitative, qualitative und distributive Priorität zu; auf diese Vorrangstellung – das ist Teil der Erfolgsstrategie des sich rasch internationalisierenden Ordens – zielt die gelehrte Predigt als zentrale Aufgabe des Ordens. Vgl. Giulia Barone, „L’ordine dei predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell’azione dei predicatori“, in: *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 89,2 (1977), 609–618, 611; Andreas Rüter, *Bettelorden in Stadt und Land: die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter* (Berliner Historische Studien 26. Ordensstudien XI), Berlin 1997, 93–98 (Rüter, *Bettelorden in Stadt und Land*).

wärst du so gleich eingestellt, so würde dich niemand daran hindern, deinen Gott gegenwärtig zu haben.³⁶

Wertigkeiten werden nicht ausgesetzt, jedoch relativiert.³⁷ Wahre Abgeschiedenheit und damit die Gegenwärtigkeit Gottes kennen keine Weise – damit kann sie sich gerade in den Lebensformen bewähren, die ihr aufgrund ihrer Verschiedenheit entgegenzustehen scheinen, ohne die Orte und Praktiken dieser Lebensformen dadurch zu nivellieren.

Religiöse Lebensformen lösen sich dadurch von ihrem Bezug zu exklusiven Außenorten und, wenn man an die Kritik innerer Bilder und Vorstellungen denkt, zu exklusiven Imaginationen; und es scheint mir paradoxerweise diese Enträumlichung von Spiritualität zu sein, die der Anthropologie der Abgeschiedenheit eine neue und ganz eigene urbane Qualität gibt, die sich von der *ruditas* ‚grober Leute‘ abgrenzt. Dabei geht es nicht um den geographischen Raum der Stadt, sondern um eine spezifische Haltung der Distinktion im Umgang mit Pluralität, *manicvalticheit* und *menige*. Die *ruditas* und ihr Antonym *urbanitas* dienen vielmehr der Markierung verschiedener Wissensformationen; sie hat nicht nur eine habituelle, sondern auch eine epistemische Funktion. Wem Gott nicht innen ist – auch dieses Innesein ist nicht räumlich zu denken, sondern als Integration der abgeschiedenen Vernunft in den eigenen, göttlichen Grund, aus dem er wirkt – wem Gott nicht innen ist, den hindern, so Eckhart wörtlich, nicht nur die Straße, sondern genauso die Kirche und alle guten Werke.³⁸ Die Menschen, auf die Eckhart Bezug nimmt, lassen sich differenzieren. Sie reichen von den Leuten, die ihn um Rat fragen, bis zu den Professoren in Paris. Aber in der Konstruktion des impliziten Adressaten geht Eckhart über solche sozialen Abgrenzungen hinaus.³⁹ Er profiliert eine Schwellensituation zwischen Medialisierung von Heiligkeit und Unmittelbarkeit, zwischen Raumsemantiken des Heils und Enträumlichung der abgeschiedenen Vernunft, zwischen religiöser Selbstsorge und ungehindertem Wirken aus der Einheit mit Gott. Die Predigten sehen den impliziten Adressaten vor diesem Durchbruch, der zugleich eine Rückkehr in die Wahrheit ist, die dieser längst – wiederum nicht räumlich – als Sohn Gottes in sich trägt – in der Kirche wie auf der Straße. Ich komme damit zu meinem fünften und letzten Punkt.

³⁶ Vgl. DW V, 203,1–12; vgl. hierzu ausführlich Koda, „Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt“, 234.

³⁷ „Die Reform des Selbstverständnisses relativiert den Unterschied von Kirche und Straße, von Klerus und Laien.“ Flasch, *Meister Eckhart*, 77.

³⁸ Vgl. DW V, 204,4–8.

³⁹ Dieser Zusammenhang ist hier sehr thesenartig vorgetragen. Er soll Gegenstand einer weiterführenden, detaillierten Untersuchung des Verhältnisses von Referenz und Adressierung sein.

5. Anthropologie der Abgeschiedenheit im Kontext des Urbanen

Die Bedeutung der Predigerbrüder für den Prozess der Urbanisierung im spätmittelalterlichen Europa lässt sich kaum überschätzen. Eckharts Orden hatte sich von Anfang an dezidiert als Projekt des Urbanen verstanden und Mobilität, Intellektualität und Öffentlichkeit zu seinen Kennzeichen gemacht.⁴⁰ Wenn Eckhart in seinen *Erfurter Reden* den Leitbegriff der ‚Abgeschiedenheit‘ enträumlicht und damit das Prinzip exklusiver Räume des Heils relativiert, steht dies im Kontext urbaner Kultur. Das philosophisch-spirituelle Modell des abgeschiedenen und von allen Kategorien des Raumes enthobenen Geistes vollzog die endgültige Abkehr von privilegierten Räumen und Praktiken der Heilssicherung und Selbstheiligung. Insofern diese Theorie den inneren Menschen in dessen Göttlichkeit unabhängig von Modalitäten, Ordensregeln und Orten dachte, war gleichzeitig eine Theorie formuliert, die mit der Pluralität und Mannigfaltigkeit der Orte, Diskurse und Praktiken, oder in Eckharts Worten: mit Menge, mit Unruhe und mit Ungleichheit kompatibel war, so dass eine kulturelle Identität nach den Maßgaben des Urbanen nicht als Gegensatz zu einem geistigen Leben, sondern geradezu als dessen Bewährungsfeld begriffen werden konnte. Angesichts des textintern repräsentierten Empfängers stellt sich daher weniger die Frage, wo dessen sozialer Ort zu denken wäre, sondern wie er angesichts der Ungleichheit der Orte dennoch an allen Orten seine Freiheit und Abgeschiedenheit zur Geltung bringen kann.

Ein solches Modell im Kontext spätmittelalterlicher Urbanisierungsprozesse dynamisiert die Präferenz unterschiedlicher religiöser Lebensformen auf entscheidende Weise. Denn es beachtet einerseits die Ungleichheit der einzelnen Orte, fordert aber gleichzeitig an allen Stätten ein gleiches Wirken aus der Einheit mit dem göttlichen Grund. Auch wenn also Eckhart die Lehre der ‚Abgeschiedenheit‘ einem städtischen Laienpublikum nahe brachte, entwarf er die Figur des impliziten Adressaten weder als Bürger noch als Kleriker, Nonne oder Begine. Vielmehr treten solche sozialen Unterscheidungen hinter die Abstraktheit des Modells der ‚Abgeschiedenheit‘ zurück, ohne die Ungleichheit der so-

⁴⁰ Zu nennen sind beispielsweise folgende Titel: Jacques Le Goff, „Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. État de l'enquête“, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 25,4 (1970), 924–946; Dieter Berg (Hg.), *Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit* (Saxonia Franciscana 1), Werl 1992; Ingo Ulpts, „Stadt und Bettelorden im Mittelalter“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 58,2 (1995), 223–260; Rüter, *Bettelorden in Stadt und Land*; Gert Melville/Jörg Oberste (Hg.), *Die Bettelorden im Aufbau: Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita regularis II), Münster 1999; James M. Powell, „Mendicants, the Communes, and the Law“, in: *Church History: Studies in Christianity and Culture* 77,3 (2008), 557–573.

zialen Felder zu negieren.⁴¹ Der gelassene Mensch kann an allen Stätten gleich wirken, weil er die Ungleichheit dieser Orte zu unterscheiden weiß und in seinem Innersten nicht nur von jeder Heilserwartung, sondern überhaupt von jeder Sorge um sich frei ist. Sozialhistorisch haben wir auch im 14. Jahrhundert wenig Anlass, an der Wirksamkeit sozialer Zuordnungen im Sinne einer Inklusionsidentität (Alois Hahn) zu zweifeln. Die Suche nach den Rezipientenkreisen der Predigten Eckharts bleibt somit fast zwangsläufig sozialen Kategorien verhaftet. In der Figur des impliziten Adressaten wird aber performative Identität allein auf die Einheit im Sein und Wirken des ersten Grundes zurückgeführt. Das wäre gleichsam das metaphysisch Ultimative von Inklusion, erweist sich aber zugleich als Funktion eines urbanen Modernisierungsprozesses.*

Literatur

Primärliteratur

- Der Occultus Erfordensis des Nicolaus von Bibra*. Kritische Edition mit Einführung, Kommentar und deutscher Übersetzung (Schriften des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 3), hg. v. Christine Mundhenk, Weimar 1997.
- Meister Eckhart, *Das Buch der göttlichen Tröstung. Vom edlen Menschen*. Mittelhochdeutsch und neuhochdeutsch, übers. u. mit einem Nachwort v. Kurt Flasch, München 2007.
- Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*. Bd. I–III: *Meister Eckharts Predigten* (1–86), hg. und übers. von Josef Quint. Bd. IV,1 – IV,2: *Meister Eckharts Predigten* (87 ff.), hg. und übers. von Georg Steer. Bd. V: *Meister Eckharts Traktate*, hg. und übers. von Josef Quint (Die deutschen und lateinischen Werke), Stuttgart 1936 ff.
- Meister Eckharts Werke* I–III. Texte und Übersetzungen, hg. von Niklas Largier (Bibliothek des Mittelalters 20–21), Frankfurt a. M. 1993.
- Pfeiffer, Franz (Hg.), *Meister Eckhart*. Bd. 1: *Predigten, Tractate, Sprüche, Liber positionum* (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts 2), Leipzig 1857.

⁴¹ Koda bezieht Passagen der *Erfurter Reden* auf die Frauenseelsorge und – mit Verweis auf den *Occultus Erfordensis* – auf Beginen in Erfurt (Koda, „Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt“, 252–257). Der satirisch gefärbte *Occultus Erfordensis* ist aber, so die Einleitung, nicht zuletzt in seinen Versen über die Beginen von „pointierten Übergängen zwischen Scherz und Ernst“ geprägt und kann insofern nur bedingt als historiographisches Dokument gelten. Vgl. *Der Occultus Erfordensis des Nicolaus von Bibra*. Kritische Edition mit Einführung, Kommentar und deutscher Übersetzung, hg. v. Christine Mundhenk (Schriften des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 3), Weimar 1997, 80. Auch wenn sich die besagten Passagen aus den *Erfurter Reden* unmittelbar auf (semi)religiöse Lebensformen in Erfurt beziehen sollten, und nicht nur gängige Topoi referieren, sind sie bereits zu einer allgemeinen theologischen Argumentation generalisiert. – Ein besonderer Dank gilt Ramona Raab (Freiburg i.Br.) für wertvolle Hinweise bei der Fertigstellung des Beitrages.

* Zuerst veröffentlicht als: Burkhard Hasebrink, „Die Anthropologie der Abgeschiedenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 7 (2013), 139–154.

Sekundärliteratur

- Barone, Giulia, „L'ordine dei predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei predicatori“, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 89,2 (1977), 609–618.
- Berg, Dieter, (Hg.), *Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit* (Saxonia Franciscana 1), Werl 1992.
- Berg, Dieter, „Bettelorden und Bildungswesen im kommunalen Raum. Ein Paradigma des Bildungstransfers im 13. Jahrhundert“, in: Joerg O. Fichte/Karl Heinz Göller/Bernhard Schimmelpfennig (Hg.), *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen*. Kongressakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984, Berlin/New York 1986, 414–425.
- Berg, Dieter, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert* (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien 15), Düsseldorf 1977.
- Booth, Wayne C., *Die Rhetorik der Erzählkunst*. 2 Bde., übers. v. Alexander Polzin, Heidelberg 1974.
- Centro di studi sulla spiritualità medievale (Hg.), *Le scuole degli ordini mendicanti* (secoli XIII–XIV), 11–14 ottobre 1976 (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale 17), Todi 1978.
- Elm, Kaspar, „Mendikantenstudium, Laienbildung und Klerikerschulung im spätmittelalterlichen Westfalen“, in: Bernd Moeller/Hans Patze/Karl Stackmann (Hg.), *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1978 bis 1981, Göttingen 1983, 586–617.
- Flasch, Kurt, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010.
- Frank, Isnard W., „Die Präsenz der Dominikaner in den spätmittelalterlichen Städten. Ein ungriffiger und doch wirksamer Beitrag zur ‚Versöhnung‘“, in: Thomas Eggen-sperger/Ulrich Engel/Otto Hermann Pesch (Hg.), *Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft*. Festschrift für Paulus Engelhardt (Walberger Studien. Philosophische Reihe 8), Mainz 1991, 174–188.
- Genette, Gérard, „Auteur impliqué, lecteur impliqué?“, in: *Nouveau discours du récit*, Paris 1983, 93–107.
- Genette, Gérard, *Die Erzählung*, hg. v. Jochen Vogt, 2. Aufl., München 1998.
- Hasebrink, Burkhard, „Ich kann nicht ruhen, ich brenne. Überlegungen zur Ästhetik der Klage im Fließenden Licht der Gottheit“, in: Manuel Braun/Christopher John Young (Hg.), *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters* (Trends in Medieval Philology 12), Berlin/New York 2007, 91–107.
- Haug, Walter, „Reden und Schweigen bei Meister Eckhart“, in: Haug, *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*, hg. von Ulrich Baston, Tübingen 2008, 301–312.
- Herz, Martin F., *Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache* (Münchener Theologische Studien II. Systematische Abteilung 15), München 1958.
- Hinnebusch, William A., *The History of the Dominican Order*. Bd. 2: *Intellectual and Cultural Life to 1500*, New York 1973.
- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976.
- Iser, Wolfgang, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München 1972.

- Kern, Udo, *Die Anthropologie des Meister Eckhart*, Hamburg 1994.
- Koda, Yoshiki, „Mystische Lebenslehre zwischen Kloster und Stadt. Meister Eckharts ‚Reden der Unterweisung‘ und die spätmittelalterliche Lebenswirklichkeit“, in: Eckart Conrad Lutz (Hg.), *Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang*. Ergebnisse des Troisième Cycle Romand 1994 (Scriinium Friburgense 8), Freiburg, Schweiz 1997, 225–264.
- Le Goff, Jacques, „Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. État de l'enquête“, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 25,4 (1970), 924–946.
- Melville, Gert/Oberste, Jörg (Hg.), *Die Bettelorden im Aufbau: Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita Regularis II), Münster 1999.
- Mertens, Volker, „Der implizierte Sünder: Prediger, Hörer und Leser in Predigten des 14. Jahrhunderts. Mit einer Textpublikation aus den ‚Berliner Predigten‘“, in: Walter Haug/Timothy R. Jackson/Johannes Janota (Hg.), *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts*. Dubliner Colloquium 1981, Heidelberg 1983, 76–114.
- Oberste, Jörg, „Gesellschaft und Individuum in der Seelsorge der Mendikanten. Die Predigten Humberts de Romanis († 1277) an städtische Oberschichten“, in: Gert Melville/Markus Schürer (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2002, 497–527.
- Oberste, Jörg, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiösität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters* (Norm und Struktur 17.1/2). 2 Bde., Köln 2003.
- Powell, James M., „Mendicants, the Communes, and the Law“, in: *Church History: Studies in Christianity and Culture* 77,3 (2008), 557–573.
- Rimmon, Shlomith, „A Comprehensive Theory of Narrative: Genette's *Figures III* and the Structuralist Study of Fiction“, in: *PTL. A Journal for Poetics and Theory of Literature* 1 (1976), 33–62.
- Rüther, Andreas, *Bettelorden in Stadt und Land: die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter* (Berliner Historische Studien 26. Ordensstudien XI), Berlin 1997.
- Schmid, Wolf, *Elemente der Narratologie* (Narratologia. Beiträge zur Erzähltheorie 8, 2. Aufl., Berlin/New York 2008).
- Schönberger, Rolf, „Wer sind ‚grobe liute‘? Eckharts Reflexion des Verstehens“, in: Klaus Jacobi (Hg.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. N.F. 7), Berlin 1997, 239–259.
- Sturlese, Loris, „Meister Eckhart und die *cura monialium*: Kritische Anmerkungen zu einem forschungsgeschichtlichen Mythos“, in: *Meister-Eckhart-Jahrbuch* 2 (2008), 1–16.
- Theisen, Joachim, *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts* (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1, 1169), Frankfurt a. M./New York 1990.
- Ulpts, Ingo, „Stadt und Bettelorden im Mittelalter“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 58,2 (1995), 223–260.
- Wetzel, René, „Ein-Bildung als Prozess – Ent-Bildung als Ziel. Die *Engelberger Predigten* zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit“, in: René Wetzel/Fabrice Flückiger (Hg.), *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit – La prédication au Moyen Age entre oralité, visualité et écriture* (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 13), Zürich 2010, 411–425.

Solitude & Thinking

Henry David Thoreau

Margot Wielgus

Never is he more active than when he does nothing,
never is he less alone than when he is by himself.¹ *Cato*

What is leisure but opportunity for more complete and
entire action?² *Henry David Thoreau*

On July 4th, 1845, Henry David Thoreau moved to the woods near Walden Pond, just outside of Concord, Massachusetts. There, he built a log cabin and sojourned near the pond for approximately two years. Moving away from the town of Concord provided Thoreau a space of solitude where he found leisure and reflective distance from society to pursue activities such as writing, observing natural phenomena, and thinking. Through a reading of Thoreau's ideas and experiences, in this article I aim to address a philosophical and anthropological question concerning the roles of and relation between solitude and thinking in human life. In *Walden*, Thoreau's account of his observations and thoughts during his two-year sojourn, Thoreau discusses these topics in detail. Given that humans are essentially social creatures – which means, among other things, that they are born into social, historical, and linguistic contexts that shape their existence – we might wonder whether (and, if so) in what ways humans can be solitary. Thoreau claims that humans can never be completely alone. For, humans are always with the phenomena and [non-human] beings around them. The impossibility of being alone does not, however, mean that humans cannot spend time in solitude. Solitude is something humans often experience when they are away from other people. Yet, according to Thoreau, solitude is an experience defined by being with phenomena such as Nature, natural beings, and God. When one is with phenomena, one considers and observes them, which can prompt one to think. Thinking facilitates deliberate living, which, for Thoreau, constitutes the good

¹ Cato, quoted in Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago 1958, 525.

² Jeffrey S. Cramer, "Editorial Notes", in: Henry David Thoreau, *Walden*, ed. Jeffrey S. Cramer, New Haven 2004, 15 f. (Cramer, "Editorial Notes").

life. Solitude, insofar as it promotes thinking, is, thus, attainable and valuable for humans, even in their essential sociality.

Although many authors (including Plato, Ralph Waldo Emerson and Hannah Arendt – authors whose ideas I will briefly touch on in this article) have commented on the relation between solitude and thinking, perhaps due to the literary quality of his writing, Thoreau has remained under-theorized in philosophical studies. Thoreau is an author who has an undoubted philosophical bent, though his philosophy might not be recognized as such via contemporary standards.³ Furthermore, as a writer who focused much energy on his own experiment of living in relative solitude at Walden Pond and who wrote highly detailed accounts of it, Thoreau can significantly contribute to studies of solitude. Thoreau's geographical and historical context provides insight into an experience of solitude that many today may never have known. Nineteenth Century America was still a huge and fairly unexplored wilderness (at least until railroads spanned to its farthest reaches). Physical removal from human society was readily attainable and was often a fact of life, especially for those who chose to settle in uninhabited areas. The availability of solitude did not, however, relegate the importance of social life in America during the 1800s. Thoreau's commentary on life in the town of Concord often critically considers the underlying values and prevalent ways of life to which many of his fellow citizens subscribed.

The people around Thoreau often *thoughtlessly* subscribed to the common values and ways of life – neither considering other possibilities nor intentionally choosing what to value and do. Taking up prevalent values and lifestyles did not, however, for many, result in a flourishing existence. In what follows, I will, first, further motivate the importance of thinking through a discussion of how thinking is related to leading a deliberate life. Then, I will illustrate how solitude can help promote thinking. By spending time in seclusion, one may gain leisure to reflect upon phenomena, one's own life, and thoughts. Physical removal from society can also provide distance from society's values, which may allow one to take up a critical viewpoint more easily. In the conclusions, I will briefly revisit the idea that thinking can promote deliberate living that fosters individual well-being and that may also inspire others in society to think and live with conscious consideration. Solitude is, thus, a valuable practice, even if humans are essentially social beings.

³ The body of literature that supports understanding Thoreau as philosophical is growing. See, for example Rick Furtak et. al. (Ed.), *Thoreau's Importance for Philosophy*, Bronx 2012.

1. Thinking and Living Deliberately

In the second chapter of *Walden*, “Where I Lived and What I Lived For”, Thoreau describes what living means. For him, to live is not merely to physically subsist. Instead, it means to “live deliberately”⁴ – to lead one’s life with wakeful, conscious intention, to live purposefully and decisively. In order to achieve conscious intention and purpose, one must, however, think. Only by thinking can one consciously determine one’s actions and way of life. ‘Deliberate’, in its usage as a verb, also connects thinking to living in another way. Thoreau was very mindful of the words and their multiple meanings. This close attention to language supports the idea that he may have intended to infuse his phrase, “live deliberately”, with its verb-form meaning. When used as a verb, ‘deliberate’ denotes a kind of thinking: to deliberate is to “engage in long and careful consideration”⁵. This secondary meaning indicates that living deliberately may also be interpreted as carefully considering how to lead one’s life.

According to Thoreau, people do not, however, often go about life with thoughtful deliberation. Instead of leading their lives with intention and purpose (and considering how to do this), they thoughtlessly take up usual ways of life. This, for Thoreau, amounts to resignation. They resign themselves, for example, to obtaining and maintaining things (like houses, fine clothing, foods, and goods) that society normatively values. Thoreau describes the common lack of consideration and the resignation that accompanies it when he writes: “Most men appear never to have considered what a house is, and are actually though needlessly poor all their lives because they think that they must have such a one as their neighbors have.”⁶ According to Thoreau, taking up usual modes of living often leads people to mistakenly reckon certain goods as indispensable, although such goods are not actually “necessaries of life”⁷. They, then, spend their lives “labor[ing] under a mistake [that such things are necessary]”, devoting much of their time to earning enough money to purchase and maintain unnecessary things.⁸

Thoreau writes: “When we consider what [...] are the true necessaries and means of life, it appears as if men had deliberately chosen the common mode of living because they preferred it to any other. Yet they honestly think there is no choice left.”⁹ As Stanley Cavell puts it: “What at first seems like a deliberate

⁴ Henry David Thoreau, *Walden*, ed. Jeffrey S. Cramer, New Haven 2004, 88 (Thoreau, *Walden*).

⁵ *New Oxford American Dictionary*, ed. Erin McKean, 2nd ed., New York 2005, s.v. “deliberate”, 451.

⁶ Thoreau, *Walden*, 34.

⁷ *Ibid.*, 7.

⁸ *Ibid.*, 3.

⁹ *Ibid.*, 7.

choice turns out to be a choice all right (they [the townsfolk] honestly think there is no choice *left*), but not a deliberate one, not one weighed and found good, but one taken without pondering.”¹⁰ Most people in the town of Concord (and likely many other towns, if Concord is taken as representative), in contrast to living deliberately, valued what society valued and led their lives as others did simply because they presupposed the exclusive possibility or singular rectitude of prevalent ideals and ways of life. Going about without deliberation has deleterious consequences. It may make one a slave to acquiring material things that are unnecessary. Like an inherited farm, whose “encumbrances sometimes outweigh the value”, thoughtlessly taking up the values one inherits from society can impoverish one’s life and drive one to hopeless despair. In fact, according to Thoreau, the “mass of men” fall victim to this despair.¹¹

Thoreau counters the necessity of taking up prevalent values and ways of life when he writes that, to the contrary, “there are as many ways [of life] as there can be drawn radii from one center”¹². By thinking about how one leads one’s life and what presuppositions underlie one’s way of going about, one might discover new possibilities and take them up. This might save one from the fate of “liv[ing] what is not life [...and] practis[ing] resignation”¹³.

Thoreau describes the thoughtless taking-up of prevalent values and ways of life as somnolent and urges his reader to pursue wakefulness in order to live more deliberately. Most of us “are sound asleep nearly half our time,” so much so that we do not think, much less “know not where we are”¹⁴. Instead, “we must learn to reawaken and keep ourselves awake, not by mechanical aids, but by an infinite expectation of the dawn”, that is, by waitfully anticipating the arrival of new thoughts and the inspiration of our Genius.¹⁵ Being awake, like being alive, does not denote a mere physical condition. Instead, when a person is awake, she can take up creative endeavors such as making art or poetry or even perform heroic actions.¹⁶ Being awake is also particularly conducive to thinking. In some cases, wakefulness enables people to perform “effective intellectual exertion”¹⁷. If people are wakefully prepared to exert themselves intellectually, they may be more apt to reflect upon how they lead their lives, critically consider the norms

¹⁰ Stanley Cavell, *The Senses of Walden*, Chicago 1992, 73 (Cavell, *Senses*).

¹¹ Thoreau, *Walden*, 32,7.

¹² *Ibid.*, 11.

¹³ *Ibid.*, 88. Another relevant passage to this idea is Thoreau’s famous and pithy saying that “The mass of men lead lives of quiet desperation. What is called resignation is confirmed desperation.” Thoreau, *Walden*, 7. Resignation is desperation of a quiet and continuing sort.

¹⁴ *Ibid.*, 322.

¹⁵ *Ibid.*, 86–87.

¹⁶ *Ibid.*, 87.

¹⁷ *Ibid.* This stands in contrast to the usual degree of wakefulness, in which one is only awake enough for “physical labor”, *ibid.*

of their society, and go about life with conscious intention and purpose. For Thoreau, “to be awake is to be alive,” for only in wakefulness can one begin to live thoughtfully and intentionally.¹⁸

Thoreau feared leading a somnolent life, devoid of deliberateness. In fact, he “went to the woods because [he] wished to live deliberately”¹⁹. His life by the pond afforded him time and space in which to thoughtfully consider what is essential to human life, to observe Nature, to read books, and to write. Thoreau’s residence at the pond and the deliberations he undertook there appear to have been conducive to leading a life full of thought and creativity, activities that likely sprang from his own wakefulness. One material factor that conditioned his life in the woods was Thoreau’s solitude. If we agree with Thoreau, that thinking is important to living, it is worth considering how to cultivate its practice, perhaps by spending time in solitude.

2. Thoreau’s Solitude

Even at his house by the pond, though it was often absent of “human neighborhood”, neighbors such as plants, animals, the pond itself, and the weather kept Thoreau company.²⁰ Solitude is not the same as being alone because, according to Thoreau, one can never be completely alone. Furthermore, solitude cannot be reduced to being alone, for it is more than this; it is being-with. To be with something means to observe, consider, or examine it – to thoughtfully engage with it. In this section, I will discuss the distinction between solitude and being alone. This distinction leads Thoreau to deny that solitude is lonely. Yet, his examples of solitude are almost universally about spending time away from other people. Being away from human society is, thus, an important element in his experiences of solitude even if solitude is not the same as being alone.

Though he was living alone by the pond, Thoreau remarks: “I had a great deal of company in my house; especially in the morning, when nobody calls.”²¹ Thoreau also professed that he “experienced sometimes that the most sweet and tender, most innocent and encouraging society may be found in any natural object”²². In an account of one rainy day when he began to feel lonely, Thoreau says: “Every little pine needle expanded and swelled with sympathy and befriended me.”²³ In addition to the society he found with natural things, Thoreau mentions that he often had the company of “an old settler, and original proprietor,

¹⁸ *Ibid.*, 87–88.

¹⁹ *Ibid.*, 88.

²⁰ *Ibid.*, 127.

²¹ *Ibid.*, 132.

²² *Ibid.*, 127.

²³ *Ibid.*, 128.

who is reported to have dug Walden Pond, and stoned it, and fringed it with pine woods” as well as an “elderly dame,[...] invisible to most persons, in whose odorous herb garden I love to stroll sometimes”²⁴. The old settler purportedly “tells [him] stories of old time and of new eternity” while the dame tells “the original of every fable, and on what fact everyone is founded, for the incidents occurred when she was young”²⁵. The former figure can be taken to “represent a creative spirit or God” while the latter represents “Mother Nature or Demeter, the Greek goddess of agriculture, health, and birth”²⁶. Thoreau’s solitude did not make him completely alone: he was always in the company of natural things, God, and Nature.

Although spending time in solitude, secluded from other people, might seem lonely, Thoreau reasons that solitude cannot be equated with loneliness. Thoreau relays an anecdote about his experience of loneliness that demonstrates this point:

I have never felt lonesome, or in the least oppressed by a sense of solitude, but once, and that was a few weeks after I came to the woods, when, for an hour, I doubted if the near neighborhood of man was not essential to a serene and healthy life. To be alone was something unpleasant. But I was at the same time conscious of a slight insanity in my mood, and seemed to foresee my recovery. In the midst of a gentle rain while these thoughts prevailed, I was suddenly sensible of such sweet and beneficent society in Nature, in the very pattering of the drops, and in every sound and sight around my house [...]²⁷

Here, Thoreau describes an occasion when solitude made him feel “unpleasant.” Eventually, however, as he tarried with his loneliness and considered whether being around humans was necessary to a “serene and healthy life,” he recognized the natural companions all around him. This shows that, for Thoreau, loneliness is neither the same as solitude, nor is loneliness necessarily implied by it.

Solitude, for Thoreau, does not mean being completely alone and being in solitude need not be lonely. Although Thoreau was away from other people, he was still in the company of natural phenomena, Nature, and God. While with these phenomena, Thoreau observed and considered them as is evinced in his writings. Sometimes, his considerations shaped how he led his life by encouraging him to spend time in Nature and to purposefully lead his life (contrary to many of his peers) without regard for the unnecessary. In the passage on loneliness above, through thinking about his feeling of loneliness, Thoreau discovers that he is not completely absent of company. By considering whether his loneliness was warranted, Thoreau critically questions the presupposition that being around other humans is “essential to a serene and healthy life.” He finds that the

²⁴ Ibid., 133.

²⁵ Ibid.

²⁶ Cramer, “Editorial Footnotes”, 133 f.

²⁷ Thoreau, *Walden*, 127–128.

company of natural objects was like “an atmosphere sustaining” him, so much so that “the fancied advantages of human neighborhood” were “insignificant”²⁸. Thoreau consciously abandons the notion that human company is essential and continues his life in the woods without the discomfort of loneliness.

If being with things, thoughts, beings, and/or feelings is an essential feature of solitude, we might wonder whether one must remove oneself from society in order to achieve it. Thoreau states that solitude is not just a function of physical distance from others: “Solitude is not measured by the miles of space that intervene between a man and his fellows.”²⁹ Indeed, the way one is with other things (e.g. attentively, observingly and thoughtfully) may not be determined by the absence of other people. Thoreau also allows that solitude can be achieved while in the presence of others. In his essay “A Walk to Wachusett”, Thoreau, for instance, mentions experiencing solitude while on a walk with his mentee, Richard Fuller.³⁰ The being-with that takes place in solitude may, thus, be theoretically possible anywhere, while in the company of other people, and perhaps even in a well-populated society.

There are, however, distinct advantages vis-à-vis thinking to being away from other people. First, when removed from society, a person may experience fewer distractions by other people and, thereby, be better able to attend to other phenomena. Second, a person may achieve distance from both the everyday business of society and the norms and values that prevail there. This distance may afford a person leisure and reflective distance that allows her to think critically about the meanings of the phenomena she encounters. I leave discussions of leisure and reflective distance for the next section, while here I will comment on the distractions posed by other people.

The presence of other people, and the need to be available to respond to them, can block one’s attention to phenomena and, thus, obstruct things that might prompt one to think in the first place. The need to respond anchors one to others and distracts from attending to thoughts and other phenomena. It is sometimes difficult to solitarily slip away into thought when one must tend to others’ addresses or needs. As Philip Cafaro puts it, “being able to think for yourself [...] may be helped by solitude, which to some degree forces us to think our own thoughts as the external stimuli of gossip and friendly chatter are removed”³¹. People may interrupt each other’s thinking and even do so in such a way as to make it difficult for each other to return to their respective trains of thought.

²⁸ Ibid., 128.

²⁹ Ibid., 131.

³⁰ Henry David Thoreau, “A Walk to Wachusett”, in: *Essays: Henry D. Thoreau*, ed. Jeffrey S. Cramer, New Haven 2013, 49.

³¹ Philip Cafaro, *Thoreau’s Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue*, Athens 2006, 109.

It is sometimes difficult to escape gossip and social pressures to participate in it. In a chapter entitled, “The Village”, Thoreau describes gossip and the news as highly valued commodities in the town of Concord. People routinely met each other at the “grocery, the bar-room, the post-office, and the bank” not only to carry out their business, but also to share the news of who they had seen in town and what had been going on.³² Attractive signs hung at all the businesses to tempt customers to come in, be seen (thus, possibly becoming news themselves), and share in gossip (in addition to making purchases). On top of that, “there was a still more terrible standing invitation to call at [friends’ and acquaintances’] houses, and company expected” at certain times.³³ One might disappoint others’ expectations and wishes by refusing to stop and visit. The businesses’ attractive signs and the standing invitations could continually draw one away from engaging with one’s thoughts. Thoreau only escaped the “dangers” of these aspects of society through vigilant concentration and deviation from social expectations:

For the most part I escaped wonderfully from these dangers, either by proceeding at once boldly [...] to the goal, as is recommended by those who run the gantlet, or by keeping my thoughts on high things, like Orpheus, who “loudly singing the praise of the gods to his lyre, drowned the voices of the Sirens [...]” Sometimes I bolted suddenly, and nobody could tell my whereabouts, for I did not stand much about gracefulness, and never hesitated at a gap in the fence.³⁴

Although these measures may be somewhat dramatic, Thoreau’s employment of them highlights the difficulty of limiting society’s interpersonal demands, demands that sometimes inhibit thinking. In addition to limiting the distractions of other people, by spending time secluded from society, one may achieve leisure and reflective distance that, too, promote thoughtful being-with.

3. Leisure and Reflective Distance

Jeffrey Cramer, an editor and annotator of *Walden*, notes that in 1853, Thoreau wrote in his journal: “There is nothing so sanative, so poetic, as a walk in the woods and fields even now, when I meet none abroad for pleasure. Nothing so inspires me and excites such serene and profitable thought.”³⁵ Thoreau also pronounces his personal love of solitude in *Walden*, when he says: “I never found the companion that was so companionable as solitude” and “I find it wholesome to be alone the greater part of the time.”³⁶ He recognizes, however, that, for many, being alone, without human company, is hardly bearable because it places

³² Thoreau, *Walden*, 163.

³³ *Ibid.*, 164.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cramer, “Editorial Footnotes”, 131 f.

³⁶ Thoreau, *Walden*, 131.

them “at the mercy of [their] thoughts”³⁷. As discussed above, attending to one’s thoughts in solitude need not, however, be lonely or discomforting. At the pond, Thoreau was “as solitary [...] as on the prairies;” he had “a little world all to [himself]”³⁸. While by himself during “long evening[s, ...] many thoughts had time to take root and unfold themselves”³⁹.

The idea that solitude is favorable for thinking is nothing new. In the *Republic*, Socrates refers to “solitary walks” as the proper context for “feast[ing] upon [one’s] own thoughts”⁴⁰. Socrates’ habit of going off to stand by himself to engage his thoughts⁴¹ supports the idea that there is something about solitude that fosters thinking. In addition to the being-with that solitude encourages, solitude can also offer leisure and reflective distance, both of which are conducive to thinking. First, solitude can provide leisure by removing a person from everyday business. Such leisure limits distraction by everyday matters that might otherwise consume a person’s thoughts or interrupt her thinking about other phenomena. Second, solitude may provide reflective distance from the norms and values of society. By gaining reflective distance, a person might more easily question and interrogate society’s values and prevalent ways of life, rather than unthinkingly following their dictates.

The Greek notion of leisure, ‘*scholé*’, further elaborates how leisure is conducive to thinking. Plato describes *scholé* as the condition of being free of worldly concerns such as caring for one’s body, earning money, and participating in politics. In *scholé*, one is at leisure and need neither take care of basic bodily needs (e.g. eating) nor provide for their satisfaction (e.g. by earning money or buying food). One is also free from political duties (e.g. law-making). For Plato, *scholé* is requisite for doing philosophy. In the *Phaedo*, he writes,

Only the body and its desires cause war, civil discord and battles, for all wars are due to the desire to acquire wealth, and it is the body and the care of it, to which we are enslaved, which compel us to acquire wealth, and all this makes us too busy to practice philosophy.⁴²

When people are busy meeting the needs and desires of bodily existence, according to Socrates, they do not have time to philosophize.

One of Plato’s more contemporary commentators, Hannah Arendt, too, employs ‘*scholé*’ in her book, *The Human Condition*, to describe freedom from work and labor. Based on her knowledge of Ancient Greek culture, Arendt describes the meaning of *scholé*. *Scholé* is “not simply leisure time”, but a condition in which one is free from “political activity”, “labor and life’s necessities”, and, even

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 126.

³⁹ Ibid., 128.

⁴⁰ Plato *Republic* 457e–458a.

⁴¹ Plato *Symposium* 175b.

⁴² Plato *Phaedo* 66c–d.

more generally, “worries and cares”⁴³. As Arendt notes, having the leisure that is *scholé* is not solely conditioned by having enough money to take care of one’s needs, although having financial resources might make it easier to be leisurely. Taking part in politics as a citizen of ancient Athens was time-consuming and could be stressful. So, freedom from politics was also a condition for achieving *scholé*. When one is free of these everyday concerns, one can take part in activities such as attending to phenomena and spending time in thought.

Although he had to plant beans during the summer in order to have food, Thoreau did not have many other obligations at the pond. This allowed him more leisure than he may have had, had he continued to live in town. He did not need to earn wages in order to support his lifestyle. In fact, he found that “by working about six weeks in a year, [he] could meet all the expenses of [his] living” and “for more than five years [he] maintained [him]self solely by the labor of [his] hands”⁴⁴. This enabled him to spend his time otherwise than a city-dweller normally would. He recounts days when he sat

in [his] sunny doorway from sunrise till noon, rapt in a reverie, amidst the pines and hickories and sumachs, in undisturbed solitude and stillness, while the birds sang around or flitted noiseless through the house, until by the sun falling in at [his] west window, or the noise of some traveller’s wagon on the distant highway, [he] was reminded of the lapse of time.⁴⁵

Thoreau did not consider these hours to have been spent in mere idleness or to have been wasted time. For, though he “accomplished” nothing, he took part in what he calls “contemplation”, in which he closely observed Nature and natural phenomena.⁴⁶ “In those seasons”, according to Thoreau, he grew “like corn in the night, and [those seasons] were far better than any work of the hands would have been”⁴⁷.

Thoreau reflected upon these experiences of contemplation and found that they enriched his life. He was never “troubled with ennui” and he was not “obliged to look abroad for amusement, to society and the theatre” because, he writes, “my life itself was become my amusement and never ceased to be novel”⁴⁸. The leisure of solitude allowed both the contemplation of natural phenomena and self-reflective thought about his life. Moreover, the value Thoreau placed on the leisure of his lifestyle in the woods led him to deliberately continue to lead his life in the woods, in solitude and leisure.

⁴³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago 1958, 14 f.

⁴⁴ Thoreau, *Walden*, 66.

⁴⁵ *Ibid.*, 108–109.

⁴⁶ *Ibid.*, 109.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

Another benefit of spending time away from society is that physical removal is sometimes accompanied by reflective distance from society's values and norms. In society, people often operate on the basis of shared presuppositions. Such presuppositions underlie cultural practices and also allow people to go about among one another with shared understanding. Though shared understanding is invaluable for social life, people might also be pressured to accept and act in accord with common values and norms that do not promote their own flourishing. The pressures to conform are great. If one does not conform, one may be misunderstood, frowned upon, ostracized, or even persecuted. Not only are there sometimes penalties for abandoning society's values and norms, there are also rewards for conforming: one receives basic interpersonal understanding and, sometimes, even praise. While possible penalties can impede any motivation to reconsider operative presuppositions, these rewards encourage people to continue to accept and take them up. In these ways, society promotes conformity rather than self-reflection and considered action. Without a second thought, a person might accept prevalent norms and live as the people around her usually do because it is accepted and expected. In solitude, however, one may face fewer pressures or expectations to uphold society's presuppositions. One may, thereby, become freer to think critically about them.

While living near the pond, Thoreau questioned the generally accepted value of technological advancement. One day Thoreau was sitting at his window when he heard a train's whistle and the rattling of the cars passing by Walden Pond. The sounds of the train had significance for Thoreau beyond the fact that a train was passing by. They also meant that people and goods (groceries, lumber, berries, silk, wool, fabric, cotton, and books) were arriving in town. Thoreau worried, however, that people did not use the new efficiency of transportation afforded by the railroad for "noble ends"⁴⁹. He voiced the concern that "all the Indian huckleberry hills [were] stripped, all the cranberry meadows [were] raked into the city" and that even though the city imported more books, "down [went] the wit that writes them"⁵⁰. There was damage to the natural environment and people's wit was declining. Instead of considering and remedying damage done by the trains, people thought only of the material goods that would be delivered to them. The importance of the goods, in effect, overshadowed detrimental consequences of collecting or producing and shipping the same.

Moreover, during Thoreau's time, the train schedule began to regulate time in America. People would "set their clocks by" the trains.⁵¹ Understanding time and the activities of one's day "'railroad fashion' [...] construct[ed] a fate, an

⁴⁹ Ibid., 113.

⁵⁰ Ibid., 112–113.

⁵¹ Ibid., 114.

Atropos, that never turn[ed] aside"⁵². People hurried down the tracks that were laid out before them, impervious to diversion (including the diversion of thought). Thoreau's physical distance from the town may have allowed him to wakenfully attend to the sounds of the train and consider its value. Outside the context of society, Thoreau criticized the presupposed value of this technology. He thoughtfully challenged society's presupposition that technological advancements are wholly positive and thought through the (often unconsidered) consequences of such advancements for human life in America. In this instance, Thoreau's removal from society may have allowed him to reflect more critically upon the values held by his society.

It might be objected that even in solitude people cannot think in new ways, apart from the normative frameworks formed by their society, which have always already shaped them. I do not maintain that people are able to simply discard all of their grounding assumptions just by spending time away from society. Rather, in seclusion from society, the pressure to adhere to norms may be loosened. The way for independent thinking may, thereby, be cleared when reflective distance accompanies physical distance from society.

So far, I have argued that spending time away from society promotes the being-with of solitude by limiting the distractions of other people, promoting leisure, and providing reflective distance from society's presuppositions. Each of these is a condition favorable to thinking. There are, however, additional considerations that must be acknowledged. A person in seclusion from society may not always quell the distractions of others, experience leisure, or attain reflective distance. And, even if she does, these conditions do not, in every case, guarantee that she will think about her life and how to lead it. Moreover, seclusion from other people should not be seen as a necessary condition of thinking. Thinking may also be promoted in society, especially when thoughts are prompted by interpersonal events or social occurrences. I will briefly discuss these points here. Although solitude does not guarantee thinking and thinking may also be supported in society, Thoreau's examples still support the claim that solitude is conducive to thinking.

In some cases, people may neither achieve leisure for thought nor reflective distance while in solitude. For, as social animals, society does not simply disappear when humans leave it. The distractions and forces of society may continue to be present to a person, even when she has removed herself from it. A person might, for example, continue to be distracted from thinking by considering the needs or demands of other people or the pressing matters of everyday business. It is sometimes difficult to stop mulling over the events of the day and tasks that remain to be completed. This is apparent in Thoreau's example of John Farmer.

⁵² *Ibid.*, 115. As Cramer notes, *Atropos* is the name of one of the Greek fates whose name means "never turn aside"; Cramer, "Editorial Footnotes", 115 f.

One evening, while sitting alone by the door to his home, Farmer's "mind [was] still running on his labor more or less [...] the burden of his thought was, that though this kept running in his head, and he found himself planning and contriving it against his will, yet it concerned him very little"⁵³. Farmer could not stop thinking about work despite himself. Like Farmer, people sometimes find it difficult to achieve leisure (in the sense of *scholé*) that makes way for thinking about matters besides everyday business and work. When everyday business (as for Farmer) or other people continue to demand one's attention and distract one's thoughts, thinking may continually be obstructed even when one is away from society.

Being away from society also does not always establish reflective distance from society's norms and values. Depending on a person's rootedness in them, she may bring such norms and values along with her wherever she goes. In this, she does not necessarily gain reflective distance from such notions, but might, without thinking, continue to hold them. Rather than simple solitude, some kind of prompting event – perhaps, as Arendt says, like a moment of wonder or the "need for reconciliation" between two ideas that stand in tension – is needed to spark thought.⁵⁴

In addition to the fact that solitude neither guarantees the limitation of distraction by others nor that one will attain leisure or reflective distance, thinking is an activity that is not solely possible in seclusion. It can take place in social circumstances. Not only is it possible to experience the being-with of solitude while in the presence of others⁵⁵, but others might also prompt one to think. Though Thoreau claims that, "society is commonly too cheap [...]. We meet at meals three times a day, and give each other a new taste of that old musty cheese that we are,"⁵⁶ experiences that prompted Thoreau himself to think took place via social interactions. Thoreau tells the story of his interaction with a seamstress that sparked his own thought. He asks his seamstress to sew a particular garment for him and during their short exchange Thoreau is prompted to consider a social presupposition concerning fashion:

[...] my tailoress tells me gravely, 'They do not make them so now', not emphasizing the 'They' at all, as if she quoted an authority as impersonal as the Fates, and I find it difficult to get made what I want, simply because she cannot believe that I mean what I say, that I am so rash. When I hear this oracular sentence, I am for a moment absorbed in thought,

⁵³ Thoreau, *Walden*, 213.

⁵⁴ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego 1978, 141, 153.

⁵⁵ See above. Ralph Waldo Emerson, Thoreau's mentor and friend, also implies this possibility when he writes in his famous essay, "Self-Reliance", "[...] the great man is he who in the midst of the crowd keeps with perfect sweetness the independence of solitude"; Ralph Waldo Emerson, "Self-Reliance", in: *The Annotated Emerson*, ed. David Mikics, Cambridge 2012, 166.

⁵⁶ Thoreau, *Walden*, 132.

emphasizing to myself each word separately that I may come at the meaning of it, that I may find out by what degree of consanguinity *They* are related to *me*, and what authority they may have in an affair which affects me so nearly.⁵⁷

The seamstress appears to be stuck within the bounds of social norms concerning then-contemporary fashion, unable to comprehend the idea that an unusual garment could be stitched to meet Thoreau's needs. Thoreau, conversely, begins to thoughtfully question the authority of the fashion "They" during this brief exchange. This example demonstrates that a person may be prompted by others to think and, thus, thinking may be supported in society as well as in solitude.

Although people do not *always* achieve the leisure and reflective distance from society that is conducive to thinking while in seclusion, this does not refute the idea that seclusion often provides conditions that encourage thought. As a context in which one is removed from the demands of others and the concerns of everyday business, one can often more readily engage with phenomena in solitude. Removal from society also provides a space where one is less likely to be distracted by others and less pressured to take up society's values or normative ways of life. Solitude, thus, opens the way for thinking that may face obstructions and, thereby, be less likely to occur in society. When solitude provides leisure and reflective distance, which may be often (or, at least more often than in society), it is highly conducive to thought.

4. Conclusions

Thoreau's insight that humans are never alone, even while away from other people, reiterates the essential sociality of human nature. Though away from society, in solitude, humans may more readily be with phenomena and even their own thoughts. The leisure and reflective distance afforded by solitude, moreover, encourage reflective considerations. Leisure makes one freer from the demands of others and everyday business while reflective distance provides a space where considerations can take place with less pressure by social forces. Solitude, thus, promotes thinking by limiting some of the obstacles to it that are prevalent in society. By thinking, people can question their usual ways of life and the normative values of society. Such critical reflection promotes their ability to live deliberately – to choose how to go about based on their thoughts and to lead their lives with intention and purpose. In this, people may avoid resigning themselves to burdensome or diminishing ways of life. They might, instead, discover what is truly important to them and shape their lives accordingly. Solitude, by providing conditions conducive to thinking, supports deliberate living.

⁵⁷ *Ibid.*, 23–24.

Living deliberately may affect one's own life for the better. The example of thinkers may also, however, influence others to consider and choose the ways they lead their lives. Through *Walden*, for example, Thoreau achieves an aim he sets forth in an epigram to the book: "I do not propose to write an ode to dejection, but to brag as lustily as chanticleer in the morning, standing on his roost, if only to wake my neighbors up."⁵⁸ In his time and today, Thoreau's considerations awaken people to think about their own ways of life. Though *Walden* surely does not affect every reader in this way, the fact that it continues to inspire many demonstrates an additional effect of thinking, especially when thoughts are shared in society. One person's thinking may influence others in society to think and, perhaps, to choose their lives more deliberately.

Works Cited

- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, San Diego 1978.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago 1958.
- Cafaro, Philip, *Thoreau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue*, Athens 2006.
- Cavell, Stanley, *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, Chicago 1992.
- Cramer, Jeffrey S., "Editorial Footnotes", in: Henry David Thoreau, *Walden*, edited by Jeffrey S. Cramer, New Haven 2004.
- Emerson, Ralph Waldo, "Self-Reliance", in: *The Annotated Emerson*, edited by David Mikics, Cambridge 2012, 160–185.
- Furtak, Rick et. al. (Ed.), *Thoreau's Importance for Philosophy*, Bronx 2012.
- New Oxford American Dictionary*, ed. Erin McKean, 2nd ed., New York 2005.
- Plato, *Phaedo*, in: *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper and translated by G.M.A. Grube, Indianapolis 1997, 49–100.
- Plato, *Republic*, in: *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper, translated by G.M.A. Grube and revised by C.D.C. Reeve, Indianapolis 1997, 971–1223.
- Plato, *Symposium*, in: *Plato: Complete Works*, edited by John M. Cooper and translated by Nicholas P. White, Indianapolis 1997, 457–505.
- Thoreau, Henry David, *Walden*, edited by Jeffrey S. Cramer, New Haven 2004.
- Thoreau, Henry David, "A Walk to Wachusett", in: *Essays: Henry D. Thoreau*, edited by Jeffrey S. Cramer, New Haven 2013, 46–63.

⁵⁸ *Ibid.*, 81.

Der freie Geist und die Muße

Zur Anthropologie der Theorie bei Nietzsche*

Volker Gerhardt

1. Anthropologie

Wie schwer war es noch vor zwanzig Jahren mit einer Überlegung zur Anthropologie dem Verdacht zu entgehen, ewig gestrig, deutschnational, vielleicht sogar faschistisch und in jedem Fall ziemlich begriffsfern zu sein! Es waren nicht nur die Exponenten der Frankfurter Schule, die es bedenklich fanden, überhaupt von einer „Natur“, erst recht von einer „Natur des Menschen“ zu sprechen. Denn hinzu kamen die Soziologen, die in der Anthropologie, nicht ganz zu Unrecht, eine Konkurrenz abwehrten – und damit eine Disziplin, deren Einsichten sie beachten sollten, wann immer sie bestimmen wollen, was Gesellschaft ist und welcher systematische Ort ihr in der Natur zukommt.

Und dann gab es die rein sprachanalytisch ausgebildeten Theoretiker, die gar nicht zu verstehen vermochten, um welche Fragen es in einer philosophischen Anthropologie eigentlich geht. Einem, der es immerhin zu verstehen vorgab, kam, nachdem ein Plessner-Anhänger ihn mit Engelsgeduld zu belehren versucht hatte, auf die Einsicht, dass Karl Marx und Hans-Georg Gadamer die führenden Vertreter der deutschen Anthropologie gewesen seien. Zum Glück gestand er ein, dass er weder von Marx noch von Gadamer viel wisse.¹

Nun, man kann nicht alles gelesen haben. Überdies ist die Unkenntnis über das philosophische Gewicht der Anthropologie nicht nur bei den Exponenten der sprachanalytischen Schule verbreitet. Auch in der deutschen Philosophie, so bei einigen Neukantianern, aber auch bei Heidegger oder bei Joachim Ritter gab es eine artikulierte Abneigung gegen die Anthropologie. Sie wurde, verwirrend

* Vortrag beim Workshop *Anthropologie der Theorie* des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* am 18.10.2013 in Freiburg im Breisgau.

¹ Der Analytiker war John McDowell, der geduldige Plessner-Experte Hans Peter Krüger. Dazu: Hans-Peter Krüger, „The Second Nature of Human Beings: An Invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner’s Philosophical Anthropology“, in: *Philosophical Explorations. An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 1,2 (1998), 107–119 (with a Comment on Hans-Peter Krüger’s paper by John McDowell, ebd., 120–125). Die Debatte wurde damals auch mit dem Text von McDowell in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* dokumentiert.

genug, von Autoren wie Hans Jonas fortgesetzt, der zwar grundlegend anthropologisch dachte, unter dem Eindruck der Gefährdung der Natur durch den Menschen jedoch mit aller Macht einen Standpunkt außerhalb der Natur zu erreichen suchte, von dem aus sich das Sein selbst retten lassen sollte. Deshalb wehrte er den „Anthropomorphismus“ der kritischen Ethik Kants entschieden ab.

Gleichwohl musste man sich nicht gleich als einsamer Rufer in der Wüste fühlen, wenn man, wie ich es in der Mitte der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts tat, eine Vorlesung über philosophische Anthropologie anbot. Die philosophische Rezeption Helmuth Plessners stand am Anfang, das Gleiche galt für das monumentale Werk Ernst Cassirers, der seine Zusammenfassung der Philosophie der symbolischen Formen unter die Titelfrage „Was ist der Mensch?“ gestellt hatte. Und wer halbwegs gebildet war, wusste, dass bereits Kant alles Philosophieren als Antwort auf eben diese Frage verstanden wissen wollte.

Es war auch nicht schwer, unter Kants großen Vorläufern² wie auch unter den über ihn hinausstrebenden Nachfolgern, namentlich bei Hegel, Feuerbach, Nietzsche und Dilthey, weitreichendes anthropologisches Denken anzutreffen. Unter den Zeitgenossen des letzten Jahrhundertdrittels waren es Arnold Gehlen und der von genuin menschlichen Problemerkahrungen ausgehende, an Sinnkriterien interessierte Karl R. Popper, schließlich auch Hans Blumenberg, welche die anthropologische Fragestellung produktiv zu machen verstanden, ohne deshalb etwa *nur* Anthropologen zu sein.³

Eigentlich hat das für alle Theoretiker des Menschen zu gelten: Wenn sie die systematische Bedeutung ihres Gegenstandes anerkannt sehen wollen, müssen sie den Menschen in der Beziehung zu seiner Welt zu verstehen suchen, müssen ihn mit der Natur, der Technik, der Kultur oder der Gesellschaft verbunden sehen und können somit unmöglich *bloße* Anthropologen sein.

2. Anthropologie der Muße bei Nietzsche?

Die – biographisch eingefärbte – Vorbemerkung soll verständlich machen, warum ich der Einladung nach Freiburg gerne gefolgt bin. Ein Sonderforschungsbereich, der die Anthropologie als eine seiner leitenden Disziplinen ansieht, ist

² Ich belasse es bei dem Hinweis auf Platon und erwähne nur, dass Herder, der als erster Vertreter der These vom Menschen als „Mängelwesen“ gilt, sein Interesse an anthropologischen Fragen nicht zuletzt den Vorlesungen Kants verdankt, die er in seiner Königsberger Studienzeit besuchte und aufmerksam protokollierte.

³ Zur jüngeren Geschichte der Anthropologie verweise ich auf: Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008; Eike Bohlken (Hg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart 2009; Wolfgang H. Pleger, *Handbuch der Anthropologie*, Darmstadt 2013, sowie auf Oliver Müller, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005.

ein Glücksfall, dem man nur Erfolg wünschen kann. Sollte ich dazu einen Beitrag leisten können, würde es mich freuen.

Allerdings muss ich vorab eine Einschränkung machen, die mit dem mir gesetzten Thema zu tun hat. Von den Organisatoren wird gewünscht, dass ich über die Anthropologie der Muße bei Nietzsche spreche. Ich bin aber nicht sicher, ob das ein ergiebiges Thema ist. Es hat zwar als großes Vorhaben zu gelten, Nietzsches grundlegend anthropologische Reflexion bewusst zu machen und das vornehmlich auch seinen Anhängern vor Augen zu führen. In meiner Anfang der achtziger Jahre geschriebenen Habilitationsschrift *Vom Willen zur Macht* war das ein ausdrücklich verfolgtes Ziel.⁴ Aber bei der Konzentration auf den Begriff der *Muße* gibt es einen doppelten Zweifel:

Erstens ist nicht zu sehen, was in den sporadischen Aussagen Nietzsches zur Stellung und zum Ertrag der Muße von dem Witz und Biss zu finden sind, die wir an seinem Urteil schätzen – vom Abweichenden, Bizarren, Provozierenden und Existenziellen seines Denkens ist hier wenig zu spüren. Nur wenn er erwägt, es wäre von Vorteil, sich von allem zu distanzieren, was dem eigenen Zeitalter „das Wichtigste dünkt“ und mindestens „die Haut von drei Jahrhunderten“ zwischen sich und seiner Gegenwart zu ziehen, gewinnt man einen Eindruck von der Radikalität, die er in der Muße des von ihm immer wieder beschworenen „Einsiedlers“ sucht⁵.

Und *zweitens* kann man bei Nietzsches Thematisierung der *Muße* nicht sicher sein, ob sie für den anthropologischen Einschlag seines Denkens charakteristisch ist. Mir scheint, dass er hier primär nach Art eines vorrangig an gesellschaftlichen Einstellungen interessierten Soziologen spricht und keine eigene philosophische Perspektive eröffnet.

Also laufe ich mit meinen Überlegungen Gefahr, die Mitarbeiter in dieser Arbeitsgruppe des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße. Konzepte, Räume, Figuren* in doppelter Hinsicht zu enttäuschen: Nehme ich das Thema ernst, kann ich bestenfalls dadurch überraschen, dass hinter der so unzeitgemäß erscheinenden Philosophie- und Wissenschaftskritik Nietzsches durchaus traditionelle Momente des Theorieverständnisses zum Vorschein kommen. Und dass er sich hier weniger als anthropologischer Denker, denn als ein – seiner Zeit durchaus vorangehender – soziologischer Beobachter zu erkennen gibt; ein Beobachter, der uns weder politisch noch wissenschaftstheoretisch etwas Neues sagt. Nietzsche hat in seiner Kritik an der Dominanz des Nationalen oder in seiner

⁴ Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 34), Berlin/New York 1996.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, 338 (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*). Die Zitation der Werke Nietzsches erfolgt – soweit nicht anders angegeben – nach der kritischen Studienausgabe (KSA), begr. v. Giorgi Colli und Mazzino Montinari, fortgef. v. Volker Gerhard, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter u. a., 2. Aufl., München 1988.

wiederholten Selbstausszeichnung als „guter Europäer“ gewiss einige nicht gering zu schätzende politische Impulse gegeben. Doch in seiner Kritik an Humanität, Demokratie und Menschenrecht sowie in seiner Distanz zur Stufenfolge der von allen Bürgern legitimierten Institutionen politischer Selbstorganisation bleibt er weit hinter dem zurück, was er in einer kurzen Phase seines Denkens⁶ selbst als politisch zukunftsfähig einschätzt.

Zu Nietzsches Entlastung könnte man die Frage stellen, ob es überhaupt eine in die Tiefe reichende anthropologische Wurzel des Begriffs der Muße gibt. Ist sie nicht wesentlich an *gesellschaftliche Bedingungen der Arbeitsteilung*, der *sozialen Differenzierung* und der *Öffentlichkeit* gebunden, um überhaupt als solche sichtbar und wirksam zu werden? Ist die Muße nicht ein Ausdruck hoch differenzierter Zivilisationen, die bereits institutionalisierte Formen rechtsförmiger Verwaltung, der Sammlung und Archivierung des Wissens sowie der Instanzen religiöser Verehrung ausgebildet haben? Muss es nicht die Betriebsamkeit dominierender Organisationen geben, um sich von ihnen durch eine meditative Praxis abzugrenzen? Ist dazu nicht der initiale Impuls von Individuen erforderlich, die in ihrem gesellschaftlichem Umfeld auffällig werden müssen, um Beachtung zu finden? Bedarf es nicht mindestens eines großen königlichen Hofes mit seinem Gefolge oder wenigstens einer Stadt, um Muße als Akt einer nach Innen gekehrten Absonderung möglich zu machen? Oder, ganz anders gefragt, was kann Muße ohne die bereits vorgegebene Unterscheidung zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit sein?

Auch wenn wir hier keine genauen sozio-historischen Auskünfte geben können, ist es doch naheliegend, Muße primär als *gesellschaftliches Phänomen* zu verstehen. Damit kann auch die vorrangig soziologische Aufmerksamkeit als gerechtfertigt gelten. Doch philosophisch kommt man nicht um die Frage herum, auf welchen epistemischen Bedingungen der Reiz der Muße beruht. Und da hätte man vor allem anderen die grundlegende *Fähigkeit zur individuellen Abweichung*, ohne die keine menschliche Erkenntnis möglich ist, zu nennen.

Dabei braucht man, wie dies in der skeptischen Tradition geschieht, keineswegs die Annahme einer ursprünglich gegebenen Subjektivität.⁷ Denn man

⁶ In der Zeit, in denen er die Aphorismen von *Menschliches, Allzumenschliches* und *Morgenröthe* verfasste. Spuren finden sich noch in Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 348, wenn Nietzsche eine Nähe zwischen der Hochschätzung der Wissenschaft und der Vorliebe für die Demokratie vermutet.

⁷ Der auch Nietzsche, von wenigen zaghafte Korrekturen abgesehen, folgt. Anders ist es lediglich in jenen gewichtigen Bemerkungen, in denen er das Bewusstsein nicht primär als subjektive Aufmerksamkeitsinstanz, sondern als Organ der „Mitteilung“ auffasst (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 354/355). Dazu: Volker Gerhardt, *Bewusstsein als Mitteilung. Über die Bedingung von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Vortrag Heidelberg 2015; ders., „Die Öffentlichkeit des Bewusstseins“, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Das Politische und das Vropolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie*, Baden-Baden 2014, 471–494.

kann die Subjektivität auch als eine sich erst in Relation zu anderen Individuen ausbildende *Instanz individueller Eigenständigkeit* begreifen, in der die *Selbstorganisation* des Leibes und die in ihr bereits angelegte *Freiheit* ihren intelligiblen Ausdruck finden. In dieser Freiheit liegt dann die Voraussetzung zur *Distanzierung* nicht nur von anderen Individuen, sondern auch gegenüber Vorstellungen, Aussagen und Zumutungen. Damit hat der Mensch auch die Fähigkeit, sich zu sich selbst, zu seinen eigenen Eindrücken und zu seinem eigenen Tun zu verhalten. Also muss er in seinem intellektuellen Weltverhältnis nicht automatisch dem folgen, was ihm als stärkster Eindruck oder als Gewohnheit naheliegt. Er kann vielmehr manchen Erfahrungen ausweichen, andere ausdrücklich suchen, kann sein Urteil zurückhalten, zu betont eigenen Ansichten gelangen und somit auch, zumindest in Teilen, über sein Verhalten selbst bestimmen.

Diese Fähigkeit zur *individuellen Prüfung* und zur *abwägenden Entscheidung* ist, soweit wir in die Geschichte der menschlichen Kultur zurückdenken können, als Prämisse des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses anzusehen. Sie ist die operationale Prämisse der menschlichen Kommunikation. Man kann sie auch dadurch zum Ausdruck bringen, dass man sie in allen nicht durch Krankheit oder äußere Gewalt eingeschränkten Handlungslagen notwendig vorausgesetzte *individuelle Selbstbestimmung* bezeichnet. So gesehen liegt die Selbstbestimmung auch noch den möglicherweise gelegentlich entlastenden oder befreienden Phasen des Sich-bestimmen-Lassens zugrunde.⁸ Und sie kann, gerade auch mit diesem Zusatz, als *conditio sine qua non* der *Muße* aufgefasst werden.

Wenn *Muße* zum Beispiel darin besteht, sich nicht durch vorgegebene Handlungsschemata festlegen zu lassen, wenn man erst einmal abwarten will, um in Ruhe Erinnerungen und sinnliche Eindrücke zu prüfen, vielleicht auch um sich dem unregelmäßigen Fluss der eigenen Gedanken anzuvertrauen, dann liegt in diesem gewähren lassen eine bewusste Zurücknahme der Selbstbestimmung. Dass sie gleichwohl als Bedingung gegenwärtig bleibt, tritt augenblicklich in der Unmöglichkeit hervor, dass sich *Muße* nicht verordnen und schon gar nicht befehlen lässt.

3. *Muße* ist nichts für „Sklaven“

Die Prämisse intellektueller Eigenständigkeit eines jeden menschlichen Individuums wird von Nietzsche ausdrücklich akzeptiert. Andernfalls könnte er das „Pathos der Distanz“ nicht propagieren, könnte nicht die literarische Form

⁸ Diese basale Stellung der Selbstbestimmung wird von Martin Seel geleugnet, wenn er wiederholt das „Sich-bestimmen-Lassen“ so exponiert, als könne es nach Art einer systematisch ausweisbaren Alternative begriffen werden. Tatsächlich liegt gerade dem von Seel in den Mittelpunkt gerückten ästhetischen Erleben die freiwillig erfolgende Suspension der Selbstbestimmung voraus. Für den Begriff der *Muße* ist das erheblich.

„unzeitgemäßer Betrachtungen“ favorisieren und müsste es sich verbieten, vom „freien Geist“ zu sprechen. In der *Genealogie der Moral* verwendet er den Begriff der „Selbstbestimmung“ *expressis verbis* zur Auszeichnung des „souveränen Individuums“, dem er, ohne die bei ihm sonst üblichen Vorbehalte, das Attribut der „Freiheit“ zulegt⁹. Hier spricht er, wie er es in *Schulpforta* als begeisterter Anhänger Schillers gelernt hat. Leider kann er sich nicht entschließen, dieses Merkmal *jedem Menschen* zuzugestehen, um anschließend deutlich zu machen, dass daraus auch *jedem Einzelnen* der Selbstanspruch erwächst, sich der in dieser Freiheit liegenden *Würde* auch selbst gewachsen zu erweisen.

Gleichwohl wird die von Nietzsche für den Normalfall unterstellte allgemeine Freiheitsbedingung der Muße dadurch anerkannt, dass er dem Sklaven wiederholt die Fähigkeit zum Müßiggang abspricht. Die Begründung spricht für sich: Der „Slave“ ist ein „Wesen, das nicht über sich verfügen kann“ und dem deshalb „die Musse fehlt“¹⁰. Das kann man, auch mit Blick auf die berüchtigte Offenheit, mit der Nietzsche nicht nur in jungen Jahren die Sklavenfrage behandelt, als soziologische Aussagen werten. Man kann es aber auch als Ausweis einer generellen, einer anthropologischen Bedingung werten: Wann immer in Nietzsches Schriften von „Musse“ und „Müßiggang“ die Rede ist, und das ist nicht selten (in der Regel auch mit positiven Vorzeichen) der Fall, wird die Unabhängigkeit der „Musse“ und „Müßiggänger“ vorausgesetzt.

Gleichwohl vermag es Nietzsche nicht, „Freiheit“, „Selbstbestimmung“ oder „Souveränität“ zu normativen Grundprämissen des menschlichen Selbstverständnisses zu erheben. Er denkt stets die sozialen und psychischen Voraussetzungen der jeweils in Rede stehenden Individuen mit und bleibt, teils mit antikem Eigensinn, teils mit einer gesuchten feudalen Attitude, bei einer eher pejorativen Einschätzung der „Vielen“ und der „Menge“.

So werden aus „Freiheit“, „Selbstbestimmung“ oder aus dem „Pathos der Distanz“ Adelsprädikate, die nicht zu einer Begründung allgemeiner Rechte für alle Menschen taugen. Folglich würde es Nietzsche wohl schwerfallen die „Muße“ als etwas anzusehen, zu dem ausnahmslos jeder Mensch Zugang hat. Das, was wir unter der Bedingung eines anerkannten Menschenrechts als Ausweis der Bildung, der Selbstschätzung und des eigenen Wollens qualifizieren, erhebt Nietzsche in den Rang einer grundsätzlich überlegenen gesellschaftlichen Position.

Dies geschieht, obgleich Nietzsche über alle begrifflichen Mittel verfügt, sich von den Vorurteilen sozialer Überlegenheit frei zu machen. Er durchschaut die Mechanismen sozialer Auszeichnung und Abwertung, ganz gleich ob sie auf erbrachten oder in Aussicht gestellten Leistungen oder auf Ressentiments beruhen. Doch der Hang zum Elitismus, zur Exposition von Auslese und genialischer Pro-

⁹ Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral* 2, 2.

¹⁰ So in Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 18.

duktivität hindert ihn, diese von ihm analytisch nahezu uneingeschränkt zum Einsatz gebrachten begrifflichen Mittel auch auf seine eigenen romantischen Vorurteile anzuwenden.

Die von Nietzsche virtuos zum Einsatz gebrachte Kritik aller vorgegebenen sozialen und politischen Klassifikationen macht Halt vor seinem eigenen, weitestgehend ästhetisch motivierten Anspruch auf Selbstüberwindung, die er nur wenigen zutraut. Streng genommen können sie die einzigen dazu wahrhaft berechtigten Subjekte der Muße sein. Doch dazu fehlt ihnen, Zarathustra ausgenommen, die Zeit. Allerdings besteht die Besonderheit Nietzsches darin, dass er in Anerkennung des bestehenden Zeit-, Lebens- und Leistungsdrucks gerade den Menschen, die Großes vermögen, Größeres von sich verlangen und in der unablässigen Anspannung höchster Zielsetzung leben, Menschen, die zum Müßiggang disponiert sind, Raum für Atempausen aufzuzeigen, die es ihnen ermöglichen, der Muße teilhaftig zu werden.

4. Eine Konstellation ohne Muße

Nietzsche hat, wie jeder weiß, eine Ausbildung mit Schwerpunkten in den klassischen philologischen Fächern erhalten und sich nach einem kurzen Ausflug in die Theologie vornehmlich mit Texten aus der griechischen Antike befasst. Meines Wissens hat er der altgriechischen Tradition der *σχολή* keine spezielle Aufmerksamkeit geschenkt, außer dass er in ihr ein Mittel sieht, durch die sich die frühen Weisheitslehrer wie Demokrit und Empedokles vor der Menge auszeichnen. Wenn die Menge sie nicht dafür bewundert, dass sie das Alleinsein und das Nachdenken aushalten, werden sie eben deswegen beargwöhnt. Dafür ist Zarathustras Flucht aus der Stadt, die da heißt: „Die bunte Kuh“, ein Beispiel. Alles, was den großen Individuen, die ihre Kraft aus dem In-sich-Gehen schöpfen, zu ihrer fortzeugenden Größe verhilft, macht sie den Vielen verdächtig.

Die antike Herkunft dessen, was im Deutschen *Muße* genannt wird, aus dem griechischen Begriff der *σχολή*, der neben der ungebundenen *Zeit* und der *Ruhe* auch das vom Zeitdruck befreite *Lehren* bedeuten konnte und damit in einer Nähe zu *Einsicht* und *Erkenntnisgewinn* steht, ist Nietzsche gewiss jederzeit gegenwärtig gewesen. Er selbst verwendet gern das lateinische *otium*, das mehr mit der Vorstellung einer von Pflichten entbundenen *Lebensart* und einer *Zeit des Friedens* verknüpft ist. Der etymologische Ursprung des deutschen Ausdrucks *Muße*, der auf eine erlebte Befreiung vom Zwang des *Müssens* verweist, setzt demgegenüber einen besonderen Akzent, weil er nur wenig mit einer bestimmten, äußerlich erkennbaren Form des Verhaltens zu tun hat. Der ursprüngliche deutsche Wortsinn steht in einiger Nähe zum Akt einer *Lösung* von vorgegebenen Bindungen. Muße kann daher im Sinne der von Nietzsche wiederholt gesuchten

„Loslösung“ verstanden werden, die auch dort erfahren wird, wo man sich *innerlich* von einer Beschäftigung befreit.¹¹

Ohne hier eine Präferenz zum Ausdruck bringen zu wollen, kann Muße bei Nietzsche als eine *Inspirationsquelle für das Wissen im weitesten Sinn und für den künstlerischen Einfall im Besonderen*, verstanden werden. Es sind die Gelehrten, Komponisten und Poeten, sagen wir allgemein: die geistig Schaffenden, denen er die Muße anempfiehlt. Er rühmt sie als eine Fähigkeit Richard Wagners¹² und macht deutlich, dass er sie sich für sich selber wünscht.

Aus dem Jahr seiner ersten Besuche bei Wagner in Tribtschen schreibt Nietzsche an seinen Lehrer Ritschl: „Verehrtester Herr Geheimrath, seit Ihrem letzten Briefe lebe ich in steter Unruhe und gönne mir keine Musse mehr. Vernehmen Sie, in welcher Constellation ich lebe [...]“¹³

Die dann geschilderte „Constellation“ besteht nur aus Arbeit. Achtzehn Jahre später, in denen sein gesamtes philosophisches Werk entstanden ist, hält er in einer Notiz für sich selber fest: „Ich bin oft beschämt darüber, wie gut ich es jetzt habe, und es spornt mich gewaltig an, zu denken, was einer mit dieser Muße machen könnte – und ich!“¹⁴ Die Scham gibt zu erkennen, dass Nietzsche sich zu wenig Muße gönnte. Aber sie macht auch deutlich, dass er sie zu schätzen weiß und überdies sicher ist, dass sie gerade für ihn von Vorteil gewesen wäre. Das kann nicht überraschen, wenn er noch in seinem letzten bewussten Jahr der Ansicht ist, dass „Müssiggang [...] aller Philosophie Anfang“¹⁵ ist.

Wenn wir uns Nietzsches Leben vergegenwärtigen, dann werden wir verstehen, dass ihm das unerhörte Arbeitspensum, das er sich schon in Schulpforta und im Studium in Bonn und Leipzig abverlangte, kaum Ruhepausen gelassen hat. Danach kam die frühe Professur in Basel, die Ausarbeitung der materialreichen Vorlesungen, die Arbeit an den großen öffentlichen Vorträgen und der *Geburt der Tragödie*, die alsbald einsetzenden Besuche bei Richard Wagner und Cosima in Tribtschen; davor lag noch die kurze Kriegsteilnahme mit dem Lazarettaufenthalt und danach kam die nie mehr abreißende Serie der Erkrankungen, die gleichwohl verstärkte Publikationstätigkeit bis hin zu der durch die Überlastung erzwungenen Aufgabe der Professur. Wo soll da überhaupt Zeit für Mußestunden geblieben sein?

Dann folgte das Wanderleben zwischen Deutschland, der Schweiz, Italien und Frankreich mit extrem beschwerlichen Reisen, die ihn nach der Ankunft am

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Vorr. 3 (Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*); ders., *Jenseits von Gut und Böse*, 41 (Nietzsche, *Jenseits*).

¹² „Überschuß von Muße“ (*Nachgelassene Fragmente* 1877;19 [27]; KSA 8, 337 27; Muße und Arbeit bei Wagner (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1875; 11 [38]; KSA 8, 229).

¹³ Bf. vom 9. 4. 1870; KSA 3, 114.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Werke*, Bd. 10: *Nachgelassene Werke, aus den Jahren 1872/73–1875/76* (Nietzsches Werke 10, Abt. 2, Bd. 2), 3. neugest. Ausg., Leipzig 1922, 343.

¹⁵ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1888; 15 [118]; KSA 13, 478.

Bestimmungsort so gut wie jedes Mal aufs Krankenlager warfen. Die seltenen guten Tage, an denen er Lesen und Schreiben konnte, nötigen ihn, selbst noch die Spaziergänge zu nutzen, um sein Notizheft im Ausschreiten vollzukritzeln.¹⁶

Versucht man die Arbeitshefte zu lesen, hat man den Eindruck, hier habe ein Gehetzter geschrieben; und der Eindruck verstärkt sich, wenn wir uns im Rückblick auf die Zeit vor dem Zusammenbruch vorzustellen suchen, wann er alles, das er publiziert und hinterlassen hat, eigentlich geschrieben haben soll? Und gelesen hat er in dieser Zeit mit Sicherheit auch – wie seine Exzerpte belegen.

5. Komprimierte Zeit des Denkens

Wenn Nietzsche den Eindruck festhält, nicht genügend Zeit für die eigene Muße gehabt zu haben, verstehen wir das somit sofort. Wenn er ihren Wert, wie es scheint, dennoch an sich selbst erlebt hat, sind wir genötigt, die Zeit der Muße nicht an den in ihr verbrachten Stunden zu messen. Tatsächlich können wir Muße haben, wann immer wir uns ihr – überlassen. Und das kann selbst in den kurzen Zeiten absichtsvoller Untätigkeit (etwa, zum Liegen gezwungen, in abgedunkelten Räumen) möglich sein – auch beim Aufschauen von einem Text, beim Hören von Musik, beim Blick in die Weite, auf einer Wanderung, wie Nietzsche sie liebte, oder beim Warten auf einen verspäteten Anschlusszug.¹⁷

Tatsächlich kommt in einer ganz auf den Gewinn an Einsicht ausgerichteten Einstellung die Muße ohne die Attribute einer ihr zugehörigen Haltung aus. Vielmehr treten alle Momente des äußeren Tuns in den Hintergrund. Nietzsche scheint ihren Ertrag erfahren zu haben, ohne auf eine Tageszeit oder auf eine dem Nachdenken günstige Umgebung angewiesen zu sein. Er hatte keine rituelle Einstellung nötig und konnte, da bin ich sicher, auch auf die Pfeife oder den Rotwein verzichten. Man braucht also weder das Gehabe des Tiefsinnigen noch eine Hütte im Schwarzwald oder am Fjord, um in den Genuss eines nicht auf äußere Mittel angelegten Gewinns der Muße zu gelangen. Nietzsches zur Unrast genötigte Lebensform führt uns eine Form der Muße vor, die auf alle Äußerlichkeiten verzichten kann, und die ihren Genuss ganz auf das Denken, auf die sich einstellende, durch nichts zu erzwingende Erkenntnis konzentriert.

Der späte Nietzsche wird nicht müde, die Verbindung von Augenblick und Ewigkeit zu betonen. Der Gedanke der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*, so unmöglich er in seinem begrifflichen Gehalt auch sein mag, bezieht aus eben die-

¹⁶ Zur Anschauung seien die Bände mit der Edition der späten Arbeitshefte in der IX. Abtlg. der KGW empfohlen.

¹⁷ Ich selber muss, wenn ich das erwähnen darf, immer erst zwei, drei Kilometer gelaufen sein, ehe ich den andrängenden aktuellen Fragen entkomme und für die restlichen Kilometer die Muße im Schutz der von selbst ablaufenden Bewegung genießen und produktiv nutzen kann.

ser Erfahrung unendlicher Dauer im Augenblick seine Faszination. Wie anders als im Moment völliger Versenkung kann dieser Gedanke, der Zarathustra von seinen Tieren als ihr Geheimnis zugerant wird, Überzeugungskraft gewinnen? Nur der Augenblick einer aller akuten Gegenwart enthobenen Offenheit für das Ganze kann uns die Unendlichkeit der Zeit so vergegenwärtigen, dass wir als endliche Wesen glauben können, sie ließe sich denken.

Dazu gehört die unangekündigte *Plötzlichkeit* des Auftritts. Sie hat Nietzsche, wie er schreibt, an jenem pyramidalen Block am See von Silvaplana erfahren, als ihm der Gedanke der ewigen Wiederkehr kam. Er hat es wie einen *Überfall* erlebt.¹⁸ Die Muße kann sich also auch jäh mit einem Schlag einstellen, nach Art einer Eingebung, der man sich dann freilich nicht nur überlassen, sondern hingeben muss. Die Intensität der inneren Aufmerksamkeit und das wache Interesse am Geistesblitz reichen aus, um die Bedingung der Muße zu erfüllen.

Wenn wir uns Nietzsche als einen Denker vorstellen wollen, der die Muße produktiv gemacht hat, brauchen wir einen *Zeitbegriff*, der nicht nach der Maßgabe eines stundenlang verbrachten Feierabends zu messen ist. Ich weiß aus dem Arbeitsprogramm des SFB, welche Rolle die Suche nach einer angemessenen Beschreibung der „Zeit der Muße“ spielt. Hier wäre bei Nietzsche, wenn er etwas mehr Beschreibungsaufwand für den erlebten Augenblick der Ewigkeit aufgewendet hätte, vermutlich viel zu lernen; der Anthropologie der Muße könnten wir hier vielleicht am nächsten kommen. Leider versagt er uns eine Phänomenologie des Augenblicks. Und wir vergessen auch nicht, dass er den Augenblick gelegentlich als den Moment einer bewusstlosen Verfallenheit an die verstreichende Zeit qualifizieren konnte. Das geschieht in seiner Verachtung der „Modernen“, also seiner Zeitgenossen, als „Legionäre des Augenblicks“, denen er die Existenzweise von Toten bescheinigt¹⁹, oder in seiner phantasievollen Versetzung in die Lage des „Heerdenthiers“, das an den „Pflock des Augenblicks“ gebunden ist und deshalb weder Schwermut noch Überdruß empfinden kann²⁰.

Anders ist es mit dem Beispiel, das er mehrfach gibt, um den bewusst erfüllten Augenblick anschaulich zu machen. Es geht um die nachsinnende Aufmerksamkeit für die Dauer und die Einheit in den mitternächtlichen Schlägen einer Turmuhr.²¹ Das gelingt nur dem, der es – spätestens mit dem ersten Glockenschlag – vermag, sich in die Konzentration des abwartenden Zuhörens zu versetzen. Der ist dann ganz Ohr und ganz Seele, ist gleichermaßen „außen“ wie „innen“. Dann „spricht“ die Mitternacht und ihre Botschaft enthält in sich die ganze Zeit – für das ganze Individuum in seiner ganzen Zeit, und dennoch nur für die Abfolge

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Z 1; 6, 335 f. (der „Typus“, „er überfiel mich...“).

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung* II, 8 (1, 310) (Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung*).

²⁰ Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung* II, 1 (1, 248).

²¹ Etwa in Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* I, Das Nachtwandler-Lied (4, 395 ff.) (Nietzsche, *Zarathustra*).

der zwölf Glockenschläge. Der Gegensatz zwischen Innen und Außen scheint aufgehoben, ebenso der zwischen Zeit und Ewigkeit, in der sich alles ausspannt, was das Dasein eines Individuums in seiner kurzen Lebensspanne ausmacht.

6. Verlorene und erfüllte Zeit der Muße

In Nietzsches Zeitkritik sind es die „geistig Schaffenden“, bei denen er das Fehlen der Muße und den Verlust der Wertschätzung eines „*contemplativen* Lebens“ beklagt²². Gleichwohl scheint die Muße unverzichtbar zu sein; sie behält ihre Affinität zur theoretischen Leistung und zur künstlerischen Tätigkeit. Dabei genügt es jedoch nicht mehr, wie vielleicht früher noch, auf die äußeren Formen der Beschäftigung und ihre Gegenstände zu achten. Wissenschaftler oder Gelehrter kann einer auch ohne Muße sein: „Während der wirkliche Denker nichts mehr ersehnt als *Musse*, flieht der gewöhnliche Gelehrte vor ihr, weil er mit ihr nichts anzufangen weiss.“²³ Im alltäglichen Geschäft der Wissenschaft wird ihr „Ueberschuss von *Musse*“ mit „lesen, sammeln, beobachten, weiter erzählen“²⁴ vertan. In der reinen Geschäftigkeit der geistigen Arbeit stellt sich die Muße nicht nur nicht ein; sie scheint auch gar nicht nötig zu sein. Erst unter dem Anspruch von Innovation und eigener Produktivität eines „wirklichen Denkers“, wie Nietzsche ihn verlangt, ist sie gefordert. Man darf ergänzen, dass dies auch für den wahren Künstler gilt.

Fragt man, was dieses Mehr ausmacht, wird man immer wieder auf zwei Ansprüche stoßen, die in vielen Varianten vorgetragen werden, aber in allen Formen die gleiche *Idee der Steigerung* zu realisieren suchen: Man muss den *eigenen* Sinn, das *individuelle* Ziel verfolgen und hat sich in dem, was man im Bewusstsein eigenen Könnens zu erreichen sucht, *selbst zu überbieten*.²⁵ Man kann nicht umhin, eine Analogie zwischen der aktiven, sich selbst übertreffenden Tätigkeit und der scheinbar rein passiven Muße zu konstatieren, und man darf sich dabei durch den scheinbaren Widerspruch nicht irritieren lassen: Was die eine nach Außen bewirkt, bereitet die andere im Inneren vor. Auf beides hat sich das Individuum einzustellen, das große „Ziele“, ein „hohes und edles ‚Dazu‘“ erstrebt²⁶.

Worum es dabei jeweils gehen kann, ist für Nietzsche der ständig Neues erfordern Bereich der *Kultur*. Das Schaffen, zu dem man Einsicht benötigt, ist

²² „Die Schätzung des *contemplativen* Lebens hat abgenommen. – Deshalb meine Betrachtungen unzeitgemäß.“ (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1876 17 [41]; KSA 8, 304)

²³ Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung III*: Schopenhauer als Erzieher, 6; 1, 397.

²⁴ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 123.

²⁵ Paradigmatisch von der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* 9, mit dem Anspruch auf einen individuell gesetzten hohen „Lebenszweck“ (1, 319) bis hin zum Ideal der „Selbst-Überwindung“ in Nietzsche, *Jenseits*, 257 ff. (5, 205 ff.).

²⁶ Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtung II*: Historie 9; 1, 319.

somit weit gesteckt. Nietzsche gesteht es sogar, in der für ihn typischen Ironie, den Reichen und den Engländern zu, wenn er ihnen das Verdienst zurechnet, dass sie der Muße eine soziale und alltägliche Form gegeben haben – etwa in der Transformation der Langeweile in den „Sonntag“²⁷!

Selbst hier bleibt eine Affinität zur Erkenntnis erhalten – und zwar in der Form der *geistigen Einstellung*: Die Reichen verstehen sich auf die *Taxation des Glücks* und setzen dadurch *Maßstäbe des Lebens*, von denen Nietzsche sprechen kann, auch wenn er sie in Begründung und Zielsetzung verwirft. Immerhin schaffen diese den Sonntag benötigenden Müßiggänger auch etwas über sich hinaus, worin sie dann ihr Eigenes erleben. Im Gewand der Ironie ist das die Gemeinsamkeit der Reichen und der Engländer mit den Philosophen.

Eine Nähe zur Muße können auch alle Augenblicke in Anspruch nehmen, in denen sich der Mensch dem Schönen öffnet. Darauf setzt Zarathustra in seiner Rede *Von den Erhabenen*: Das Schöne, so heißt es da, sei „aller Dinge Schwerstes“. „Unerringbar“ sei es „allem heftigen Willen“. Und dann beschreibt der wiedergeborene altpersische Weise, was der „Held“ brauche, um dem Schönen teilhaftig zu werden: „Mit lässigen Muskeln stehn und mit abgeschirrtem Willen: das ist das Schwerste auch Allen, ihr Erhabenen! Wenn die Macht gnädig wird und herabkommt in's Sichtbare: Schönheit heiße ich solches Herabkommen.“²⁸

Genauso ließe sich die Haltung in der Muße beschreiben: Bei äußerster Entspannung der intellektuellen Kräfte vollkommen offen zu sein für den erhellen den Einfall und in ihm dann das Denkbare ergreifen. Das ist das Glück, das die Muße gewähren kann. Ist der „Freigeist“, von dem noch die Rede sein wird, auf der Höhe seiner Entwicklung angelangt, kann ihm die Erkenntnis zufallen, wie „ein überreifer Apfel“ der vom Baum fällt²⁹.

Typisch für Nietzsche und wohl ebenfalls ein Beleg für seine Nähe zur antiken Überlieferung ist, dass er nicht davon ablässt, den „Reichtum“ mit einer „hohen Geburt“ zu assoziieren. Hinzu kommt der uns heute eher befremdende Topos der „Verachtung der Arbeit“ – genauer: der Verachtung jener, die schwere körperliche Arbeit tun³⁰. Arbeit, das würde heute niemand mehr zu sagen wagen, „schändet“; besser hingegen ist der Müßiggang, den man auch „mit gutem Gewissen“ absolvieren kann³¹. Darin liegt die Hochschätzung des nicht zuletzt mit Nietzsche zu literarischem Ansehen gelangten „Flaneur“, der eine Lebensweise realisiert, die auch er in Genua und Turin zu schätzen wusste.

²⁷ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 85; ders., *Jenseits*, 189. Ähnlich: „Englisches Meisterstück des Instinkts: die Heiligung das langweiligen Sonntags“ (ders., *Jenseits*, 189). Ferner: Stellen: Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* 1, 283 u. 284 (!), auch 285 u. 286; *Menschliches, Allzumenschliches* 2, WS 247; Z 4, Freiwillige Bettler.

²⁸ Nietzsche, *Zarathustra* II, Von den Erhabenen (KSA 4, 152).

²⁹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1876; 18 [9]; KSA 8, 316.

³⁰ Nietzsche, *Jenseits*, 189.

³¹ Ebd., 58.

Vielleicht ist es diese Wertung, die es Nietzsche möglich macht, keine grundsätzliche Trennung zwischen *Müßigang* und *Muße* vorzunehmen. *Müßigang*, so scheint es, ist für ihn *aller Muße Anfang*. Sogar zwischen Langeweile und Muße scheint es erwartbare und akzeptable Übergänge zu geben.³² Es gibt eine selbst in der manchmal freisinnig, ja sogar demokratisch anmutenden Werkperiode von *Menschliches, Allzumenschliches* eine nicht aufgegebene *Sympathie für feudale Traditionen*, für das *Vorrecht der hohen Geburt*.³³ In Erwartung der zu erwartenden Übergänge zwischen *freier Zeit, Langeweile, Müßigkeit und Muße* scheint er für eine kurze Weile über die bestehenden Unterschiede in Haltung und Anspruch hinwegzusehen.

Tatsächlich aber hatte Nietzsche schon längst sein Urteil über die sozialistisch-demokratischen Erwartungen gesprochen, die auf eine wesentlich von außen, d. h. primär ökonomisch stimulierte Vermehrung der freien Zeit und damit auch der Muße setzten. Dazu braucht man nur den furiosen Abschnitt 9 der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* aufzuschlagen und die Abrechnung mit Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (1869) nachzulesen. Der vielgelesene Autor hatte darin seine Vision der kommenden Zeit entworfen, in der, wie Nietzsche referiert, jeder Arbeiter „bei einer Arbeitszeit, die ihm für seine intellektuelle Ausbildung genügende *Musse* lässt, ein *comfortables Dasein*“³⁴ führen könne.

Nietzsches Hohn ist nicht zu bremsen: „Schalk aller Schalke, du sprichst das Sehnen der jetzigen Menschheit aus“. Was von Hartmann als Entwicklung propagiere, verfolge das Ideal einer „gediegenen Mittelmässigkeit“. Dafür kann er nur den „Ekel“ empfinden, den er als das letzte Motiv des Schopenhauer-Anhänger von Hartmann ausmachen kann, nämlich den „Ekel an allem Daseienden“. Darum ruft ihm Nietzsche zu: Nur „rüstig vorwärts im Weltprozess als Arbeiter im Weinberge des Herrn, denn der Prozess allein ist es, der zur Erlösung führen kann“³⁵.

Wenn Nietzsche damit die Erwartung kritisiert, die Muße könne Allgemeingut aller Menschen werden, nur weil die allgemeine Last der Arbeit abnimmt, so verteidigt er damit nicht um jeden Preis die alte Hierarchie der Stände und Klassen. Zwar glaubt er dazu bis in seine letzten Notizen hinein immer auch gute Gründe zu haben; aber entscheidend ist für ihn, dass der Geschichte keine Prozess-Mechanik unterschoben wird. So wie niemand, nur weil er Wissenschaftler

³² „Langeweile – Muße“ (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1876, 19 [86; KSA 8, 351;].

³³ Nietzsche, *Ecce Homo*, Weise 3; 6, 268.

³⁴ Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, Historie, 9; 1, 315.

³⁵ Ebd. Damit bestreitet Nietzsche nicht, dass es auch Muße für die Arbeiter geben kann und soll: Man dürfe, so sagt er in der *Morgenröthe* mit Blick sie, „diesen armen Zugthieren ihre ‚Ferien‘ nicht versagen — wie man es nennt, diess *Musse*-Ideal eines überarbeiteten Jahrhunderts: wo man einmal nach Herzenslust faulenzten und blödsinnig und kindisch sein darf.“ (Nietzsche, *Morgenröthe*, 178)

ist, der Muße fähig ist, so wird auch die wachsende Freizeit den Arbeiter weder notwendig zum Müßiggänger noch zu einem Repräsentanten der *vita contemplativa* werden lassen. Und so dekretiert Nietzsche 1878 in *Menschliches, Allzumenschliches*: Eine höhere Kultur könne „allein dort entstehen, wo es zwei unterschiedene Kasten der Gesellschaft giebt: die der Arbeitenden und die der Müssigen“³⁶.

7. Auszeichnung der Produktivität

Bei der vermutlich auch heute noch naheliegenden Bewertung kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Auszeichnung der privilegierten Stufenfolge von freier Zeit, möglicher Langeweile, Müßiggang und Muße durch deren *Ende* begründet ist. Doch das kann nur gelten, solange eine leitende Motivation wirksam ist. Nicht dadurch, dass man die Zeit verschwenden oder totschlagen kann, ist der Wert von Langeweile und Müßiggang gerechtfertigt³⁷, sondern allein durch die Chance, die gewonnene Zeit *produktiv* werden zu lassen: „Ohne Productivität ist das Leben unwürdig und unerträglich [...]“³⁸

In dieser Feststellung haben wir den ganzen Nietzsche – und dies mit seiner vollen Ambivalenz: Seine *Auszeichnung der Produktivität* setzt die Prämisse für seine *Theorie der Kultur*, für die *Hochschätzung der Individuen*, die an ihrem Aufbau, genauer: an ihrer „Renaissance“, beteiligt sind sowie für die *Abwertung aller anderen*, die daran bestenfalls *als Mittel* mitwirken. Im Ziel des produktiven „Schaffens“ hat das höchste Ziel einer menschlichen Gemeinschaft zu liegen, weil sie, nach Nietzsches Prämisse, nur im „Werden“ eine Zukunft haben kann. Der Impuls des lebendigen Werdens (und des Vergehens) begründet sowohl die *Förderung der Kunst* wie auch die der *Bildung*. In dem durch sie möglichen *Wandel* und der sich darin steigernden *Vielfalt* hat jeder die Chance, die *günstigsten Bedingungen* für die *Entfaltung seiner eigenen Kräfte* und somit seinen *Lebenssinn* zu finden. Und wenn man sich nicht von Nietzsches metaphysischer Verwerfung der Wahrheit auf Abwege führen lässt, liegt hier auch der Grund für die *Auszeichnung der Wissenschaft*.

Doch die Tatsache, dass Nietzsche die „Productivität“ sowohl *aktualistisch* wie *genialistisch* eingrenzt und jedes Leben, das sie nicht in den Grenzen seines eigenen Daseins erbringt, als „unwürdig und unerträglich“³⁹ abqualifiziert, gibt die engen politisch-sozialen Grenzen seiner Auszeichnung der Produktivität zu erkennen. Nietzsche verbleibt auf den Klassenstandpunkt des dorischen Staates, den er kulturell mit den Leistungen des perikleischen Athen vermengt, ohne

³⁶ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* 1, 439,

³⁷ „Muße und Müßiggang“ (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 329).

³⁸ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1876; 18 [8] (KSA 8, 316).

³⁹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1876; 18 [8] (KSA 8, 316).

dessen politische Offenheit zu übernehmen. Dass Sokrates hier längst weiter gewesen ist als er, verzeiht ihm Nietzsche nie.⁴⁰

Den weitesten Horizont für den Begriff der Muße eröffnet sich Nietzsche, indem er ihn mit seinem Programmbegriff des „freien Geistes“ verknüpft. Hier tut er zumindest einen kleinen Schritt aus dem langen Schatten der Romantik heraus und führt den bei ihm in vielem durchaus auch erkennbaren Impuls der Aufklärung – der ersten griechischen und der zweiten europäischen – selbstbewusst fort. Es ist wichtig zu sehen, dass er dem *freien Geist* (dessen Konzeption bereits in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* wirksam ist, die großen *Aphorismenbände* bis zur Heiterkeit der *Fröhlichen Wissenschaft* prägt, den *Zarathustra* selbst nicht ausnimmt, um dann zum tragenden Gedanken von *Jenseits* zu werden) die *Muße als Begleiterin* beizugeben sucht.

Dazu gäbe es viel zu sagen. Aus der Fülle des Materials⁴¹ kann hier nur eine Trouvaille Erwähnung finden, die dem „freien Geist“ eine von Nietzsche vermutlich nicht geahnte Tiefendimension verleiht, die für auch bei Nietzsche nicht verlorene religiöse Dimension der Muße hätte bedeutsam sein können: Denn es ist nicht allein das Vorbild des *esprit libre*, nicht allein das Beispiel der großen Moralisten und Voltaires, an denen sich Nietzsche mit seiner Wortwahl orientiert: Er wusste nicht, dass es im ausgehenden Mittelalter schon einmal eine Bewegung „freier Geister“ gegeben hat, derer er sich nicht hätte schämen müssen, auch wenn in ihr eine Frau vorbildlich war:

Es ist die Bewegung der alsbald totgeschwiegene Margareta Porete, einer Nonne, die im ausgehenden 13. Jahrhundert der mystisch inspirierten Bewegung der „freien Geister“ eine über eindrucksvolle Bilder und eindringliche Worte verfügende Stimme gegeben hat.⁴² Der Begriff des *spiritus libertatis* war hier eine Selbstausszeichnung vornehmlich dominikanischer Ordensleute, die ihre weitgehend individuell ausgestaltete Beziehung zum Göttlichen von den institutionellen Hierarchien der Kirche freizuhalten suchten. Sie konnten sich auf das Paulus-Wort im 2. Brief an die Korinther berufen: „Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“.⁴³ Doch der Bezug auf den kanonischen Text half den „freien Geistern“ nicht. Sie gerieten alsbald unter Häresie-Verdacht. Der wurde durch den mit der Prüfung beauftragten Albertus Mag-

⁴⁰ Dazu des Näheren v. Verf., „Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates“, in: Renate Reschke/Volker Gerhardt (Hg.), *Jahrbuch der Nietzscheforschung*, Bd. 8, Berlin 2001, 315–332.

⁴¹ Die Fülle des Materials zum „freien Geist“ kann hier nicht ausgebreitet werden. Zu verweisen ist auf den Kommentar des Verf.: „Ein alter Begriff für eine neue Zukunft: Das zweite Hauptstück: ‚der freie Geist‘“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Klassiker auslegen*, Berlin 2014, 47–68.

⁴² Marguerite Porete, *Der Spiegel der einfachen Seelen: Wege der Frauenmystik*. Aus dem Altfranz. übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von Louise Gnädinger, Zürich/München 1987.

⁴³ 2 Kor 3,17.

nus 1270 formell bestätigt. Man durfte sie daher abwertend „Adamiten“ nennen, was so viel wie „wilde“, „naive“, noch nicht erzogene Kinder Gottes bedeutet, die ihren Geist schamlos und ohne den gebotenen Gehorsam gegenüber den Autoritäten der Kirche gebrauchen.

Die vornehmlich zur Bewegung der Beginen gerechneten Anhänger des „freien Geistes“ wurden 1311 auf dem Konzil von Vienne als Ketzer verurteilt. Das Verbot wirkte nachhaltig. Margareta Porete wurde noch im selben Jahr in Paris öffentlich verbrannt. Bereits zweihundert Jahre später hatten sich ihre Spuren im Dunkel der Geschichte verloren. Wären in den Prozessakten Meister Eckharts nicht Hinweise auf ihm vorgeworfene Verbindungen zu den „freien Geistern“ zu finden, wäre deren Bewegung vielleicht noch heute vergessen. Jedenfalls scheinen die Aufklärer des 18. und des 19. Jahrhunderts, die sich der gleichen Selbstausszeichnung bedienten, nichts von ihren tiefreligiösen Vorläufern gewusst zu haben.

Wäre Nietzsche dies bekannt gewesen, ließen sich die in meditativer Praxis eingeübten Formen mystischer Versenkung heranziehen, um die mögliche Bedeutung der Muße bei Nietzsche konzeptionell zu vertiefen. Das wäre auch nach seiner Wende zur radikalen Kritik am Glauben an die Existenz Gottes kein abwegiges Unterfangen, denn noch in seiner Illustration der Folgen eines wirklich ernstgenommenen *Todes Gottes* erweist sich Nietzsche als ein religiöses Genie, das schon in seinem Schulaufsatz über *Fatum und Geschichte* wusste, was es heißt, dass der Glauben an Gott eine „Herzenangelegenheit“ ist, von der man so schnell nicht loskommt.

Wie wenig dies selbst noch dem „Antichristen“ Friedrich Nietzsche gelingt, mag sein spätes Bekenntnis zum Nihilismus als Müßiggang zu erkennen geben: „Für einen Kriegsmann der Erkenntniß, der immer im Kampf mit häßlichen Wahrheiten liegt, ist der Glaube, *daß es gar keine Wahrheit giebt*, ein großes Bad und Gliederstrecken – Der Nihilismus ist *unsere* Art Müßiggang...“⁴⁴

Auch hierzu gäbe es viel zu sagen, angefangen damit, dass Nietzsche mit dem Optimismus eines Kämpfers von *Erkenntnis* spricht und in der Rede von den „häßlichen Wahrheiten“ unterstellt, dass es auch „schöne Wahrheiten“ gibt. Und eine – nach seinem Urteil – offenbar unerhört schöne Wahrheit ist die, die er gerade zu Papier bringt. Doch selbst die kommt nicht ohne „Glauben“ aus, die er ganz persönlich in das Bekenntnis zu „seinem“ Nihilismus fasst. In dieser Innigkeit, verbunden mit der in diesem Zusammenhang wiederholten metaphysischen (und ebenfalls für wahr gehaltenen) Feststellung, dass es nichts „ausser dem Ganzen giebt“, ist Nietzsche der mystischen Versenkung in eine Wahrheit des Ganzen, wie sie Meister Eckhart suchte, näher als er denkt. Von außen betrachtet galt der in der kontemplativen Versenkung in den Augenblick gefasste Glauben an eine Wahrheit, die tiefer und schöner ist als das, was man in Wissen-

⁴⁴ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1888; 16 [30].

schaft und Alltag für Wahrheit hält, schon den mittelalterlichen Gegnern Eckharts als Gottlosigkeit.⁴⁵

8. Der freie Geist und die Muße

In der Verbindung zum „freien Geist“ haben wir das größte Spektrum der Beschreibung der Muße: Es sind die *Freiheit*, die *Individualität* und die *Selbstüberwindung*, die Nietzsche im Begriff des „freien Geistes“ zu fassen sucht, und man kann sagen, dass letztlich die Muße die Inspirationsquelle ist, aus der der „freie Geist“ seine Energien schöpft. Zugleich aber wird in der Verbindung von freier, individueller Produktivität des Geistes deutlich, warum Nietzsche der Muße nur eine vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit schenkt. Das mag in der folgenden Skizze des Programms der *Umwertung durch den freien Geist* deutlich werden:

Das zweite Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* ist eine erklärte Selbstpräsentation eines „freien Geistes“: Ein Autor, der sich selbst als „freien Geist“ begreift, versucht dem Leser durch das eigene Beispiel nahezubringen, was ein „freier Geist“ ist und wie er sich versteht. Das geschieht zum einen dadurch, dass er in exemplarischer Form erläutert, woran man einen „freien Geist“ erkennt und worin er sich von unfreien Geistern oder von geistlosen Naturen (oder wie immer man das nennen will) unterscheidet; die Schwierigkeit, einen Gegentypus zum „freien Geist“ namhaft zu machen, zeigt bereits, dass eine treffsichere Beschreibung keine leichte Aufgabe ist.

Zum anderen ist es sich der Autor in der Konsequenz seines eigenen Anspruchs schuldig, in seinem Schreiben und Denken selbst als Exemplar eines „freien Geistes“ erkennbar zu werden! Nietzsche führt sich selbst als vorzüglichstes praktisches Beispiel seiner theoretischen Ausführungen vor, und es kann kein Zweifel sein, dass ihm dies überzeugend gelingt.

Es ist somit eine *existenzielle Form* der literarischen Produktion, die wir als Leser vor uns haben: Der Autor spricht zwar kundig, belehrend und mit hohem Anspruch über eine Vielzahl bedeutsamer Themen. Doch die Art, in der er dies tut: ernsthaft und witzig, verächtlich und bewundernd, ironisch und feierlich, hochgebildet und geistvoll, manchmal auch mit demagogischer Attitüde – doch in alledem mit größter persönlicher Anteilnahme –, macht klar, dass er sich nicht nur mit seinen Ansichten, sondern auch in seinem Selbstverständnis exponiert. Darin ist Nietzsche ein Protagonist der Existenzphilosophie, die ein halbes Jahrhundert später auf ihn folgt.⁴⁶

⁴⁵ Zum Hintergrund der hier gemachten Andeutung siehe v. Verf.: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014. Die Feststellung. „Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!“ findet sich in Nietzsches *Götzen-Dämmerung*, Irrtümer 8 (6, 96)

⁴⁶ Den Begriff der *Existenz* vermisste ich im Text des Forschungsprogramms des SFB.

Nietzsche spricht nicht erst in *Ecce homo* über sich selbst; auch in seinen Vorreden gibt er sich mit seinen persönlichen Erfahrungen und Erwartungen zu erkennen; im zweiten Hauptstück über den „freien Geist“ führt er sich in seiner von ihm selbst als wesentlich angesehenen Aufgabe weitestgehend sogar ohne Maskenspiel vor. Der „freie Geist“ mag zwar die „Masken“ lieben⁴⁷, für „Verführungen“ offen sein, als das „nicht festgestellte Thier“ den „Abenteuer-Mut“ benötigen und die „Verwandlung“, ja die „Umkehrung“ anstreben: Er sucht die „Einsamkeit“⁴⁸ nicht etwa, weil er seine Schwächen verbergen will, sondern um seine Stärken zu erproben. Ja, so groß sein Verlangen sein mag, sich in der „Selbstüberwindung“ zu wandeln: Der „freie Geist“ muss gleichwohl „wissen, sich zu bewahren“! Darin sieht Nietzsche die „stärkste Probe der Unabhängigkeit“⁴⁹. Also gibt es auch für ihn eine begriffliche Klammer, die seine ganze Existenz umfasst.

Dass hier Unstimmigkeiten, wenn nicht gar Widersprüche liegen, kann nicht verborgen bleiben. Aber offenkundig ist, dass Nietzsche sich darstellen, in der Darstellung erkannt und als Ausnahme anerkannt sein (oder, wie er auch sagt: „nicht verwechselt“ werden) will. Die Frage ist, ob davon nicht auch etwas in die Konzeption der Muße eingeht. Liegt nicht immer auch ein demonstratives Moment in ihr? Will man nicht auch seine Unabhängigkeit zeigen, indem man in sich geht?

Das wiederum gibt dem „freien Geist“ in allem Pathos der Verwandlung auch eine gewisse Kontinuität. Sie liegt darin, dass anders der „freie Geist“ gar nicht „frei“ und wohl auch nicht mehr „geistig“ bliebe. Man könnte von „Selbstüberwindung“ nicht sprechen, wenn in ihr tatsächlich *alles* anders würde. Deshalb muss sowohl im Geist wie auch in seiner zum festen Merkmal gewordenen Liberalität ein Moment sich steigernder Beharrlichkeit wirksam sein. Wie anders könnte derart affirmativ von „unseren Tugenden“, „unserer Redlichkeit“, von der „umfänglichsten Verantwortlichkeit“, von der „Ehrrbietung gegenüber allem Strengen und Harten“, von der „Vornehmheit“ oder gar davon die Rede sein, dass die vornehme Seele „Ehrfurcht vor sich“ selber hat⁵⁰? Wie könnte sie in dieser Ehrfurcht leben, ohne dort, wo es für sie wichtig ist, *in sich* zu gehen? Ohne den Respekt auch für den Widerstreit in sich selbst und ohne Beachtung dessen, was sie – mit oder ohne gezieltes Nachdenken – in sich selber findet? Blieb nicht Sokrates mitunter mitten im Gehen wie angewurzelt stehen, um in Abwehr jeder äußeren Ablenkung nur seinen eigenen Gedanken nachzuhängen?

Wie wichtig das von Nietzsche in der Regel überspielte Kontinuitätsmoment auch für sein Denken ist, tritt hervor, wenn er die „Umkehrung“ zur vorrangigen methodologischen Aufgabe des „freien Geistes“ erklärt. „Wir Umgekehrten“, so ruft er der menschlichen Gattung zu, haben dafür zu sorgen, die „Gefährlich-

⁴⁷ Nietzsche, *Jenseits*, 25,40.

⁴⁸ Vgl. hierzu ebd., 32,33,62,63,227.

⁴⁹ Ebd., 41.

⁵⁰ Vgl. Nietzsche, *Jenseits*, 61,214,227,260,287.

keit“ der eigenen Lage „in's Ungeheure wachsen“ zu lassen, um mit der „Erfindungs- und Verstellungskraft“ das Spezifikum des Geistes zu steigern⁵¹.

Umkehr – ist zumindest ein Zeichen, das wir uns selbst und womöglich auch anderen geben, wenn wir in der Muße innehalten und uns – in allem und jedem zu einem Leben in physischer Präsenz, sozialer Kontrolle und politischer Öffentlichkeit genötigt – *auf uns selbst* besinnen. Das Ostentative der Muße, die sich die *Freiheit* nimmt, *ohne jeden Mitteleinsatz* einfach *abzuweichen* und sich in die *Selbstbesinnung* zurückzuziehen – sollten gerade auch die Soziologie und die Psychologie der Muße nicht unbeachtet lassen.

Die Umkehrung, die sich auf alles Verhalten eines „freien Geistes“ erstreckt und somit auch seine innere Einstellung nicht unverändert lassen kann, muss dennoch etwas unterstellen, was im Wandel dasselbe bleibt; etwas, das sich ebenso treu sein kann, wie Zarathustra es verlangt, wenn er dazu auffordert, der Erde „treu“⁵² zu bleiben. Dazu ist es gewiss nicht nötig, eine metaphysisch gefasste Substanz zu unterstellen; die Philosophie hat sich davon spätestens seit Kants Kritik an den Paralogismen der Vernunft verabschiedet. Das hat Kant nicht daran gehindert, die Einheit der Person in praktischer Absicht entschieden festzuhalten.

So scheint es auch bei Nietzsche zu sein, dessen Konzeption der „Selbst-Überwindung“, wie allein schon das Wort verrät, auf die Identität des Individuums nicht verzichten kann. Schließlich erwartet er, dass der „freie Geist“ „unter langem Druck und Zwang sich in's Feine und Verwegene“ entwickelt, weil „sein Lebens-Wille bis zum unbedingten Macht-Willen gesteigert“ werde⁵³.

Was hier den allgemeinen „Druck und Zwang“ erzeugt, was überhaupt verlangt, dass etwas entfaltet und gesteigert werden „muss“, können wir mit Blick auf eine andere Stelle als das plurale Gegeneinander der Willen zur Macht bezeichnen.⁵⁴ Aber beim „freien Geist“ kann man die Vielfalt der gegen- und miteinander wirkenden Mächte nur bis zur personalen Einheit des Individuums herunterdividieren. Hier bleibt ein Selbst, das seinesgleichen hat, von dem es sich durch den Gebrauch seines Geistes und seiner Freiheit erkennbar unterscheidet. Wer Wert auf Muße legt, zeigt an, dass es in ihm etwas gibt, auf das zurückzuziehen sich lohnt. Die Beharrlichkeit in der existenziellen Präferenz eines Verfahrens im Umgang mit den einem *selbst* wichtigen Fragen, verfolgt einen zumindest operativen Anspruch auf Identität der Person.

⁵¹ Ebd., 44.

⁵² Nietzsche, *Zarathustra*, Vorrede 3; KSA 4, 15.

⁵³ Nietzsche, *Jenseits*, 44.

⁵⁴ Dazu immer noch wegweisend: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York, 1971.

9. Versöhnlicher Schluss über die Unverzichtbarkeit der Muße

Die vorgetragenen Überlegungen, die bei weitem nicht alles ausschöpfen, was Nietzsche zu „Musse und Müßiggang“ hinterlassen hat, machen, so hoffe ich, nicht nur verständlich, *dass* – sondern auch – *warum* Nietzsche als „wirklicher Denker“ und „wahrer Künstler“ in elementarer Weise auf die Muße angewiesen ist.

Nietzsche kennt das Ideal der Muße im klassischen Sinn aus der antiken Überlieferung und vermag ihre produktiven Momente zu schätzen. Doch ihm kommt es darauf an, seinem ganzen Denken eine aktivistische Wendung zu geben, in dem das alte Ideal der Zurückgezogenheit, die der Muße allererst den Rahmen geben soll, keinen Platz mehr zu haben scheint. Denn ihm geht es in allem, was ihm wesentlich ist, um Produktion. Er scheint auf nichts anderes so sehr aus zu sein wie auf Tätigkeit. Und wer dies als zutreffend akzeptiert, muss zugestehen, dass die Muße stets nur ein *Übergang zur Selbstvertiefung* sein kann, der kurze Akt des Suchens, die Pause vor der Produktion und der Zwischenschritt zur Selbstüberwindung.

Nietzsche kann damit als Anwalt der *vita activa* der Moderne gelten. Alles interessiert ihn unter den Bedingungen der *Steigerung*, der *Überbietung* und des *Wachsens*. Keine Frage, dass man dabei gelegentlich innehalten muss. Und so wird denn auch die Aufmerksamkeit für die leisen Töne des Geistes und die feinen Unterschiede zwischen den Menschen betont. Aber Dionysos kennt keine Muße. Das „Pathos der Distanz“ ist eine Erregung, manchmal vielleicht auch nur ein Gestus, aber gewiss keine Haltung im Bewusstsein der Muße.

Und dennoch ist nicht daran zu zweifeln, dass die Muße auch von ihm als das zentrale Moment der Nachdenklichkeit angesehen wird. Ohne sie müsste der freie Geist seine Produktivität verlieren. Und so ist es kein Selbstwiderspruch, wenn Nietzsche 1881 notiert: „Ja! Otium! Das ist der Müßiggang solcher, die noch alle Kraft bei sich haben.“⁵⁵ Und dass auch darin die klassische Dimension der Muße nicht vergessen sein muss, macht eine vier Jahre später niedergeschriebene Notiz über die „Künstler und Philosophen“ kenntlich: „Sie sind müßig, sie haben die Vernunft zum otium.“⁵⁶

Mit Blick auf die Tradition des philosophischen Denkens klingt das versöhnlich. Ob es aber im Sinn dieser Tradition gedacht ist, wenn Nietzsche das im Kontrast zu seiner unausgesetzten Hymnik des Schaffens überraschende Werturteil ausspricht: „der müßige Mensch ist immer noch ein besserer Mensch als der thätige“⁵⁷ mag offenbleiben.

⁵⁵ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1881; 11 [219].

⁵⁶ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1885; 40 [63].

⁵⁷ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* 1, 284.

Literatur

Primärliteratur

Nietzsche, Friedrich, *Werke. Kritischen Studienausgabe (KSA)*, begr. v. Giorgi Colli und Mazzino Montinari, fortgef. v. Volker Gerhard, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter u. a., 2. Aufl., München 1988.

Sekundärliteratur

Bohlken, Eike (Hg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart 2009.

Fischer, Joachim, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008.

Gerhardt, Volker, „Ein alter Begriff für eine neue Zukunft: Das zweite Hauptstück: ‚der freie Geist‘“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Klassiker auslegen*, Berlin 2014, 47–68.

Gerhardt, Volker, „Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates“, in: Renate Reschke/Volker Gerhardt (Hg.), *Jahrbuch der Nietzscheforschung*, Bd. 8, Berlin 2001, 315–332.

Gerhardt, Volker, *Bewusstsein als Mitteilung. Über die Bedingung von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Vortrag Heidelberg 2015.

Gerhardt, Volker, „Die Öffentlichkeit des Bewusstseins“, in: Michael Kühnlein (Hg.), *Das Politische und das Vropolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie*, Baden-Baden 2014, 471–494.

Gerhardt, Volker, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 34), Berlin/New York 1996.

Krüger, Hans-Peter, „The Second Nature of Human Beings: An Invitation for John McDowell to discuss Helmuth Plessner’s Philosophical Anthropology“, in: *Philosophical Explorations. An International Journal for the Philosophy of Mind and Action* 1,2 (1998), 107–119 (with a Comment on Hans-Peter Krüger’s paper by John McDowell, ebd., 120–125).

Müller, Oliver, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005.

Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York, 1971.

Pleger, Wolfgang H., *Handbuch der Anthropologie*, Darmstadt 2013.

Porete, Marguerite, *Der Spiegel der einfachen Seelen: Wege der Frauenmystik*. Aus dem Altfranz. übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von Louise Gnädinger, Zürich/München 1987.

Phänomenologie als Lebensform?

Husserl über phänomenologische Reflexion und die Transformation des Selbst*

Hanne Jacobs

Durch die Phänomenologie enthülle ich den transzendenten Sinn von Ich, Wir, Welt; und indem ich das tue, bin ich selbst nicht nur in meiner letzten Wahrheit eröffnet, sondern durch diese Erkenntnis bin ich zugleich individuell ein anderer, als der ich war.¹

Wie haben wir also die „Rückkehr von der phänomenologischen Einstellung“ in die natürliche zu beurteilen? In Wahrheit gibt es keine Rückkehr, sagte ich vorweg.²

Husserl

1. Einleitung: Phänomenologie und Leben

Pierre Hadot und andere haben betont, dass die Philosophie seit ihren frühesten Erscheinungsformen im antiken Griechenland mehr ist, als bloß eine theoretische Disziplin. Wie zuerst durch Sokrates anschaulich wurde, kann Philosophie ebenso eine Lebensform sein.³ Folglich wird jede Philosophin und jeder

* Erstmals erschienen ist dieser Aufsatz unter dem Titel „Phenomenology as a Way of Life? Husserl on Phenomenological Reflection and Self-Transformation“, in: *Continental Philosophy Review* 46 (2013), 349–369. Die hier vorliegende Übersetzung stammt von Henrike Gätjens.

¹ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Husserliana XXXIX, hg. v. Rochus Sowa, Dordrecht 2008, 215 (Husserl, *Die Lebenswelt*).

² Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Husserliana XXXIV, hg. v. Sebastian Luft, Dordrecht 2002, 56 (Husserl, *Phänomenologische Reduktion*).

³ Vgl. bspw. die von Arnold Davidson übersetzte und herausgegebene Sammlung von Hadots Aufsätzen in Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, hg. v. Arnold I. Davidson u. übers. v. Michael Chase, Malden (Mass.) 1995 (Hadot, *Philosophy*). Das hier Folgende kann als ein Versuch gelesen werden, einen Hinweis Hadots zu entwickeln und näher zu beleuchten: „The reason why Husserl and Merleau-Ponty want us to return to the world of lived perception, or rather to this perception-as-a-world, is so that we may become aware of it. This awareness, in turn, will radically transform our very perception of the world“, Hadot,

Philosoph, die sich als Teil dieser Tradition begreifen, irgendwann auf die Frage stoßen, wie und in welchem Umfang die Philosophie das Leben derjenigen verändert, die Philosophie treiben. Da Husserls ausgereifte transzendente Phänomenologie ein ernstzunehmender Versuch ist, die Aufgabe der Philosophie, wie sie im antiken Griechenland entstand, erneut anzugehen, ist meine Frage die folgende: Wie und in welchem Ausmaß kann phänomenologische Reflexion das Leben der Phänomenologin ändern?

Auf den ersten Blick mag diese Frage fehlgeleitet wirken, da Husserls Phänomenologie – insofern sie in der reinen, transzendentalen Form der Selbstreflexion durchgeführt wird – das Bewusstseinsleben lediglich erkennbar machen möchte, anstatt es zu verändern. Insofern die Phänomenologie eine transzendental-eidetische Disziplin ist, zielt sie insbesondere auf Wissenserwerb hinsichtlich der eidetischen Struktur des transzendentalen Bewusstseins ab.⁴ Als solche bringt die transzendente Phänomenologie bloß zum Ausdruck, was jedes Bewusstseinsleben charakterisiert oder charakterisieren könnte. In diesem Sinne war das Bewusstseinssubjekt, das sich selbst als transzendentes Bewusstsein erkennt, immer schon das, als was es sich erkennt. Somit scheint die relevante Frage nicht zu sein, wie phänomenologische Reflexion das Leben der Phänomenologin ändern kann, sondern vielmehr, ob die phänomenologische Reflexion ihr eigenes prä-reflexives Bewusstseinsleben (und, genauer, die strukturellen Eigenschaften dieses Lebens) so wiedergeben kann, wie es wirklich ist.⁵

Husserl selbst war allerdings durchaus aufgeschlossen gegenüber der Art und Weise, in der die phänomenologische Reflexion mehr bieten kann als nur eine spezifische Form der Selbsterkenntnis.⁶ An einigen Punkten seines Denkweges

Philosophy, 253. Kürzlich hat Alexander Nehamas, *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 2000 eine Darstellung von Philosophie als Lebensform von Sokrates bis Foucault vorgelegt.

⁴ Vgl. bspw. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1950, 72 (Husserl, *Cartesianische Meditationen*) und Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1., hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag 1976, §75 (Husserl, *Ideen*).

⁵ Vgl. bspw. Husserl, *Ideen*, §79.

⁶ Michel Foucault hat eingehend untersucht, auf welche Weise das Streben des Philosophen nach Selbsterkenntnis zunächst intrinsisch mit der Sorge um das Selbst – einer Seinsweise, die Reflexion und geistige Übungen verlangte – verbunden, und ihr sogar untergeordnet war, vgl. Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, hg. v. Frédéric Gros u. übers. v. Graham Burchell, New York 2005 (Foucault, *Hermeneutics*) [deutsche Ausgabe: Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981–1982*, übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2009 (Foucault, *Hermeneutik*)]. In seiner Diskussion über das Verhältnis zwischen Selbsterkenntnis und die Sorge um das Selbst im antiken Griechenland erwähnt Foucault Husserls *Krisis*, vgl. Foucault, *Hermeneutics*, 28 [Foucault, *Hermeneutik*, 49]. Auf der einen Seite scheint das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Transformation für Husserl ein anderes zu sein als für Foucault in seiner Darstellung dieser Epoche der Geschichte der Philosophie.

diskutiert Husserl verschiedene Möglichkeiten, wie das Leben dadurch, dass es philosophisch – genauer: phänomenologisch – ausgedrückt wird, auf signifikante Weise verändert werden könnte. Eine explizite Formulierung der Überzeugung, dass phänomenologische Beschreibung als erste Philosophie mehr leisten kann als eidetische Bewusstseinskenntnis, findet sich beispielsweise in den Artikeln, die Husserl in den Jahren 1922–1924 in der japanischen Zeitschrift *Kaizo* veröffentlicht bzw. zur Veröffentlichung vorbereitet hat. In dieser Gruppe von Artikeln diskutiert Husserl die Möglichkeit der *Erneuerung* der Menschheit durch die Verwirklichung unserer selbst als *Vernunftmenschen*. Husserl zufolge führt der Weg zu dieser neuen Seinsweise über die Phänomenologie als transzendental-eidetische Disziplin.⁷ Ebenso zeigt die spätere Problematik der Krise der europäischen Wissenschaften und die Antwort der Phänomenologie auf diese Krise in Form einer tiefgreifenden phänomenologischen *Besinnung* darauf, was Wissenschaft, Wissen, und Philosophie noch für das menschliche Leben bedeuten können, was für eine Rolle der Phänomenologie in der Erneuerung sowohl des Lebens als auch der Gesellschaft potentiell zukommen kann.⁸

Foucault zufolge ist eine Transformation in und durch geistige Übungen notwendig, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen. Vom Standpunkt der Husserlschen Phänomenologie aus betrachtet sind es die durch die Phänomenologie erlangten Einsichten, die eine tiefgreifende Transformation des Selbst ermöglichen können. Auf der anderen Seite – und insofern phänomenologische Erkenntnis nur in der und durch die konsequente Praxis der Einklammerung oder *Epoché* erlangt werden kann – ist eine phänomenologische Methode als Praxis die Voraussetzung für phänomenologische Einsicht in oder Wissen um das Selbst.

⁷ Husserl unterstreicht in den *Kaizo*-Artikeln ausdrücklich die Notwendigkeit einer *Wissenschaft vom Menschen* und, genauer, die Notwendigkeit einer Wissenschaft vom Menschen, insofern er *Vernunftwesen* ist – Vernunft wird dabei verstanden als theoretische, axiologische und praktische Vernunft. Husserl stellt fest, dass eine solche Wissenschaft die Form einer apriorischen Wissenschaft vom Geist und von der Menschheit haben sollte, vgl. Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana XXVII, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht 1989, 7 (Husserl, *Aufsätze und Vorträge*). Diese Wissenschaft von uns selbst, insofern wir vernünftige Subjekte sind, ist nichts anderes als die Phänomenologie, die Husserl als transzendental-eidetische Wissenschaft entwickelt, und die das subjektive Leben in seinen kognitiven, praktischen und axiologischen Dimensionen zum Gegenstand hat. Husserl deutet in diesen Artikeln an, dass es ebendiese eidetische Explikation des vernünftigen Inhalts dessen, was in phänomenologischer Selbstreflexion gegeben ist, und das darauf folgende normative Wirken dieser Erkenntnisse ist, das dazu führt, ein *Vernunftmensch* zu werden, vgl. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, 13.

⁸ Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, hg. v. W. Biemel, Den Haag 1954, 154 (Husserl, *Krisis*). Siehe auch Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hg. v. R. Boehm, Den Haag 1959, 23 (Husserl, *Erste Philosophie*). Sowohl Husserls Auffassung der phänomenologischen Reflexion als Erneuerung als auch ihr Verhältnis zur Verantwortung in Husserls *Krisis* wurde zum Zentrum mehrerer Studien, z. B. Philip R. Buckley, *Husserl, Heidegger, and the crisis of philosophical responsibility*, Dordrecht 1992, Part I (Buckley, *Husserl*); James Dodd, *Crisis and reflection: An essay on Husserl's crisis of the European sciences*, Dordrecht 2005. In einer kürzlich erschienenen Arbeit entwickelt

Anstatt mich jedoch mit Husserls Diskussion der Erneuerung zu beschäftigen, möchte ich mich im Folgenden auf einen bestimmten Aspekt von Husserls Denken konzentrieren, der die mögliche Veränderbarkeit unserer individuellen Leben durch phänomenologische Reflexion betrifft. Insbesondere möchte ich die Auswirkungen untersuchen, die die phänomenologische Reflexion und die Erlangung phänomenologischer Einsichten auf denjenigen haben, der Phänomenologie treibt. Husserl selbst gibt den Impetus für diese Untersuchung, indem er (wie in einer der Textpassagen, die diesem Artikel als Motto vorangestellt sind) behauptet, dass die phänomenologische Reflexion einen derart langanhaltenden Effekt auf denjenigen hat, der phänomenologisch reflektiert, dass eine Rückkehr zum bisher gelebten Leben unmöglich wird. Dieser Punkt der Umkehr – besser gesagt, der Punkt, an dem keine Rückkehr mehr möglich ist –, wie Husserl wiederholt in einer Sammlung von Forschungsmanuskripten aus dem Herbst 1926 betont, die in *Zur phänomenologischen Reduktion* erschienen sind, ist der Punkt, an dem man transzendentaler Idealist wird.⁹ Warum und in welchem Sinn wird es dem transzendentalen Idealisten unmöglich, einfach zu dem Leben zurückzukehren, wie er es vor der phänomenologischen Reflexion geführt hat? Allgemei-

Joaquim Siles i Borràs, *The ethics of Husserl's phenomenology: Responsibility and ethical life*, London 2010 diese Verbindung von phänomenologischer Reflexion und Selbstverantwortlichkeit weiter, indem er das Prinzip der Vorurteilslosigkeit mit dem Anspruch der Selbstverantwortlichkeit verbindet, was ihn dann dazu bringt, von einer Ethik der Reflexion zu sprechen. Ferner hat Marcus Brainard, „As fate would have it: Husserl on the vocation of philosophy“, in: *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenologica Philosophy* 1 (2001), 111–160 (Brainard, „As fate would have it“); Marcus Brainard, „For a new world. On the practical impulse of Husserlian theory“, in: *Husserl Studies* 23 (2007), 17–31 (Brainard, „For a new world“) auf Grundlage der *Kaizo*-Artikel, Husserls Vorlesungen *Erste Philosophie* und der *Krisis* eine ausführliche Darstellung von Husserls Ansichten über Philosophie als Beruf gegeben, und dabei erläutert, dass die *Epoché* eine lebensverändernde Praxis ist – nicht nur für das Individuum, sondern für die Gesellschaft als solche. Was ich in diesem Artikel vorhabe, ist insofern etwas anderes, als ich eine phänomenologische Beschreibung der verschiedenen Arten geben möchte, wie die phänomenologische Reflexion das Leben der Reflektierenden verändert.

⁹ Der Gedanke der Unmöglichkeit einer unveränderten Rückkehr zur natürlichen Einstellung ist einer derjenigen, die in den fünf Haupttexten vom Herbst 1926 immer wieder auftauchen, insbesondere Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 56,58,100–104. Husserl erwähnt an verschiedenen Stellen, dass es der Moment ist, an dem man transzendentaler Idealist wird, an dem eine solche unveränderte Rückkehr unmöglich wird, vgl. Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 16–17,74–75,81,83–85. Diese Texte wurden mit der Absicht auf Veröffentlichung verfasst, vgl. Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, xxiii. Es gibt andere Stellen, an denen Husserl die existenziale Bedeutung der phänomenologischen Reflexion hervorhebt, z. B. Husserl, *Krisis*, 140; Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905–1920*, Husserliana XIII, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973, 205; Husserl, *Die Lebenswelt*, 214–215; Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hg. v. Hans Ebeling/Jann Holl/Guy van Kerckhoven, Den Haag 1988, 109,120,126,135–136,143. Die Manuskripte von 1926 sind allerdings insofern einzigartig, als sie eine detailliertere phänomenologische Beschreibung davon bieten, inwiefern eine Rückkehr zum Leben vor der Phänomenologie unmöglich werden kann.

ner gefragt, wie kann eine philosophische Einsicht das Leben ändern, das dieser Einsicht vorherging und zu ihr hinführte? Und, schließlich – auch, wenn Husserl selbst diese Frage nicht explizit stellte – auf welche Weise kann die Aussicht auf eine solche Veränderung oder die Veränderung selbst das Leben des Phänomenologen als ein lebenswertes Leben erscheinen lassen?

In einem Versuch, Antworten auf diese Fragen zu finden, skizziere ich einige Aspekte des Vorgangs der phänomenologischen Reflexion und der verschiedenen Arten der Veränderung, die von der phänomenologischen Reflexion für das Leben des Reflektierenden ausgehen können. Ich beginne hier mit einer Beschreibung der besonderen reflektierenden Haltung, die sich durch die Methode der transzendental-phänomenologischen *Epoché* und die Reduktion einstellt. Dann diskutiere ich die verschiedenen Möglichkeiten, wie wir von etwas wie einem Habitus des Phänomenologen sprechen können. Schließlich erläutere ich, warum für Husserl eine unveränderte Rückkehr zur natürlichen Einstellung nicht länger möglich ist, wenn phänomenologische Reflexion zu transzendentalen Idealismus führt.

2. Phänomenologische Reflexion: Eine Veränderung der Perspektive

Husserl hat sehr genau gesehen, dass die Schwierigkeit der Philosophie darin besteht, dass sie sich ihre eigene Möglichkeit erst bewusst machen muss. Das heißt, dass die Möglichkeit der Philosophie und die möglichen Formen, die sie annehmen sollte, vor ihrer Ausführung noch nicht absehbar sind.¹⁰ Dies ist für Husserl deshalb der Fall, weil die Philosophie, anders als jedes andere Gebiet der wissenschaftlichen Betätigung, nicht auf dem aufbaut und das erweitert, was wir bereits wissen. Ferner kommt der Philosophie für ihre Forschungen kein klar umgrenztes Gebiet innerhalb der Welt zu. Anders als beispielsweise die Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften (Wissenschaften, die einen klar umgrenzten Bereich der Welt erforschen), kann die Philosophie ihr eigenes Gebiet nur durch die Eröffnung einer radikal neuen Dimension möglicher Forschung finden.¹¹ Allerdings, wie Husserl uns warnt, ist es zugleich missver-

¹⁰ Die historisch orientierte Reflexion in der *Krisis* darüber, worin die Philosophie besteht, ist nur die andere Seite von Husserls Überzeugung, dass keinesfalls selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, was Philosophie ist. Ebenso zeugt Husserls anhaltendes Bemühen, verschiedene Wege zur Phänomenologie aufzuzeigen von der Schwierigkeit, überhaupt mit der Phänomenologie anzufangen. Diese Schwierigkeit erklärt auch, warum Husserl in einer entscheidenden Passage des ersten Buchs der *Ideen* schreibt, dass er uns zunächst und vor allem von der Möglichkeit der phänomenologischen *Epoché* überzeugen muss, vgl. Husserl, *Ideen*, 53; Husserl, *Krisis*, 151.

¹¹ Wie Husserl in einer seiner Einführungsvorlesungen über die Geschichte der Philosophie schreibt: „Die eigentümliche Problemsphäre der Philosophie liegt vielmehr in einer

ständig von einer neuen Dimension zu sprechen, da dies suggeriert, dass wir es in der Philosophie mit einer hinzugefügten, neuen Dimension derselben Art zu tun haben. Deshalb insistiert Husserl: „Die philosophische Dimension bringt nicht ergänzende, aber gattungsmäßig verwandte, sondern dem gattungsmäßigen Wesen nach neuartige Probleme.“¹²

Wenn es trotzdem sinnvoll ist, zu behaupten, wie es Husserl manchmal tut, dass Philosophie in ihrer phänomenologischen Gestalt eine Tiefendimension des – auf der natürlichen Ebene nur zweidimensionalen – Lebens erschließt, tut sie das, weil sie radikal mit unserem natürlichen Leben bricht.¹³ Der Phänomenologie gelingt dies, indem sie eine reflektierende Distanz zum natürlichen Leben einnimmt. Diese Distanz kann wiederum nicht innerhalb der Welt gemessen werden, in der wir unser Leben leben. Doch worin besteht die reflektierende Distanz, die den phänomenologischen Standpunkt herstellt, und wie wird sie herbeigeführt? Während die einfache Antwort auf diese Frage die phänomenologische *Epoché* und die Reduktion sind, kann ein Blick darauf, was Eugen Fink bekanntlich die „Paradoxie des Anfangs“ nannte, einen ersten Hinweis darauf geben, wie die so durch die phänomenologische Methode gewonnene reflektierende Distanz *nicht* zu verstehen ist.¹⁴

Aus Sichtweise der Husserlschen Phänomenologie besteht die Paradoxie des Anfangs darin, dass man anscheinend schon mit der Phänomenologie angefangen haben muss, um mit der Phänomenologie anzufangen. Insbesondere kann die Methode der phänomenologischen *Epoché* oder Einklammerung, und die Weise, wie sie *phänomenologische* Reflexion möglich macht, nur von dem Standpunkt aus formuliert werden, den die Methode erst zugänglich machen soll. Das Paradox ist dem Umstand geschuldet, dass sich in unserem Leben in der natürlichen Einstellung die Möglichkeit einer radikalen Reflexion, wie sie für die Phänomenologie nötig ist, nirgendwo ankündigt. Nichtsdestoweniger haben wir es bloß mit einem Paradox und nicht mit einer Unmöglichkeit zu tun, schließlich kann die phänomenologische Reflexion im Prinzip von jedem von uns vollzogen werden.

Die Frage des Anfangs der Phänomenologie entsteht aufgrund des allumfassenden Charakters der natürlichen Einstellung, der uns eigentlich daran hindern sollte, die natürliche Einstellung überhaupt als Einstellung zu bezeichnen.¹⁵ Die natürliche Einstellung zielt nicht auf irgendetwas außerhalb ihrer selbst, und das bedeutet, dass alles, was wir in unserem natürlichen Leben in dieser Welt an-

gegenüber allen sonstigen, den nicht-philosophischen, Wissenschaften völlig neuen Dimension“, Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*, Husserliana: Edmund Husserl Materialband IX, hg. v. Hanne Jacobs, Dordrecht 2012, 2 (Husserl, *Einleitung in die Philosophie*).

¹² Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, 2.

¹³ Diese Metapher stammt von Helmholtz und wird von Husserl zuerst in der *Krisis* eingeführt, vgl. Husserl, *Krisis*, §32.

¹⁴ Vgl. Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939*, Den Haag 1966, 111.

¹⁵ Vgl. Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 14, Fußnote 1, 67.

treffen, uns im Kontext dieser Welt angeht und von uns verstanden wird.¹⁶ Die Beweggründe für den Wechsel in die phänomenologische Einstellung, die das Leben in der natürlichen Einstellung thematisiert, indem sie beschreibt, wie die Welt uns erscheint – anstatt in ihr zu leben – sind zunächst nicht einsehbar. Wie kann man innerhalb der natürlichen Einstellung darauf aufmerksam werden, dass eine andere Einstellung möglich ist? Anders gesagt, wie kann man sich der Welt als Phänomen bewusst werden, anstatt auf Dinge und Ereignisse, die in der Welt erscheinen, gerichtet zu sein?

Die Paradoxie des Anfangs im Rahmen dieser Überlegungen anzugehen, und außerdem nicht näher auf die Ursachen der Entstehung des Paradoxes einzugehen, erlaubt es, eine allzu wörtliche Interpretation der phänomenologischen Reflexion und des Reflektierenden zu vermeiden – des uninteressierten Zuschauers. So sollte man beispielsweise den allumfassenden Charakter der natürlichen Einstellung nicht unterschätzen. Es ist nämlich nicht so, dass man bereits eine transzendental-phänomenologische Reflexion durchführt, wenn man sich, wie Descartes, vom „Außen“ der Welt ab- und dem „Innen“ des Geistes zuwendet, denn dieses „Innen“ verbleibt weiterhin in der Welt.¹⁷ Gleichmaßen wird man nicht zum uninteressierten Beobachter, indem man „hinaustritt“ aus der Welt, in der wir unser Leben leben, um dann dieses Leben irgendwie von einem unmöglichen Standpunkt außerhalb dieser Welt zu beschreiben. Um die Dimension der Phänomenologie zu eröffnen, muss stattdessen die Empfänglichkeit für einen Unterschied geschärft werden – nämlich die Empfänglichkeit für den Unterschied zwischen dem, was erscheint, und der Art und Weise, wie es mir erscheint.¹⁸

In und durch diese Veränderung des Interesses erhalten wir Zugang zu der subjektiven Dimension, die Husserl als „transzendental“ bezeichnete. Das heißt allerdings nicht unbedingt, dass wir durch die Einklammerung all dessen, was wir immer schon sehen, eine Umwendung zum Subjekt durchführen; vielmehr werden wir empfänglich gegenüber dem *Subjektiven*, in dem die Welt und durch das die Welt (oder eher: durch das alles, was in ihr passiert) ständig mit einem gewissen Sinn versehen und so zum Erscheinen gebracht wird.¹⁹ Angewendet auf

¹⁶ Vgl. ebd., 37.

¹⁷ Vgl. bspw. Husserls Kritik an Descartes in Husserl, *Krisis*, §18; Husserl, *Ideen*, §11. In der folgenden Passage begrenzt Husserl die Raummeteraphorik auf den konstituierten Bereich: „Das transzendente Ich hat kein Draußen; das ist völlig sinnlos. Nur das empirische Ich hat ein Draußen, einfach darum, weil es im transzendentalen Ich als Glied der Welt gesetzt ist, der raumzeitlichen Welt, als Leib, und als beseelter Leib, und die Seele dieses Leibes als erkennende erkennt ihr Draußen, nämlich all das, was in der Welt ist und nicht selbst diese Seele, diese ihr eingeordnete Seele ist“, Edmund Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, Husserliana XXXIV, hg. v. Sebastian Luft, Dordrecht 2003, 179 (Husserl, *Transzendentaler Idealismus*).

¹⁸ Vgl. bspw. Husserl, *Krisis*, 146 und Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 94.

¹⁹ Vgl. ebd., 149.

ein häufiges gebrauchtes, konkretes Beispiel: Anstatt einfach den Stuhl zu sehen, werden wir aufmerksam auf die ständig wechselnden perspektivischen Erscheinungen, durch die der Stuhl als ein- und derselbe erscheint – auf eine gewisse Weise, und mit einem bestimmten Sinn.

Der Begriff des Phänomens ist doppeldeutig insofern, als er sowohl das Erscheinende als auch das Erscheinen bezeichnen kann. Von einer Erscheinung zu sprechen, in der nichts erscheint, oder von etwas, das prinzipiell nicht erscheinen kann, ist aus phänomenologischer Perspektive nicht ohne Weiteres möglich.²⁰ Für unsere Zwecke ist diese Differenz in der Einheit des Erscheinenden und der Art und Weise seines Erscheinens allerdings lehrreich, denn sie kann verdeutlichen, warum die subjektive Oberfläche der Welt so einfach übersehen werden kann: sie ist nicht von der erscheinenden Welt getrennt, so wie die Dinge in der Welt voneinander getrennt sind. Vielmehr ist der unaufhörliche Strom der Erscheinungen das Medium, in dem und durch das es für uns eine Welt gibt. Somit vollbringt die Phänomenologin etwas, was in der natürlichen Einstellung unmöglich ist: Sie beobachtet sich selbst beim Sehen. Die Phänomenologin erfasst den Wahrnehmungsakt nicht deshalb, weil sie in sich einen Wahrnehmungsakt auffindet, der ihr Zugang zur Außenwelt verschaffte, sondern, weil sie ihre Sicht auf die Welt beschreibt, indem sie die subjektiven Weisen ihrer Erscheinung beschreibt (raumzeitlich, habituell, personal, kulturell). Wenn also die phänomenologische Reflexion auf Distanz geht, dann nur deshalb, weil unser Leben in der Welt nie ein Leben auf Distanz ist. Wir sind immer dort drüben, mit den Dingen, sozusagen blind gegenüber ihrer subjektiven Art des Erscheinens.

Durch diese reflektierende Distanz hört die Welt nicht auf, zu erscheinen. Die Distanznahme ist dementsprechend so etwas wie eine Zurücknahme oder eine Inhibition des eigenen Engagements in der Welt. Tatsächlich wird dieses Engagement mit seinen doxischen und konstituierenden Eigenheiten auf diese Weise – in diesem und durch dieses außer-Kraft-setzen – zum ersten Mal erkennbar. Folglich suggerieren die negativen Konnotationen der Begriffe Einklammerung, Inhibition, *Epoché* und Reduktion fälschlicherweise, dass die phänomenologische Reduktion die Seinssetzung der Welt (die weiterhin wirksam ist, sowohl in der passiven Wahrnehmung und den aktiven Stellungnahmen, die unser natürliches Leben in der Welt charakterisieren) aufhebt. Stattdessen macht die phänomenologische Reflexion sichtbar, wie diese Setzung wirksam ist.²¹

²⁰ Der erste Fall (d. h. eine Erscheinung, ohne etwas, das erscheint) würde hinauslaufen auf ein Bewusstsein, das nicht Welt-konstituierend ist. Husserl schließt diese Möglichkeit nicht aus, bspw. Husserl, *Ideen*, §49; Husserl, *Erste Philosophie*, 48,55,73. Der zweite Fall (d. h. etwas, das prinzipiell nicht erscheinen kann) ist eine Möglichkeit, die durch Husserls Ausgestaltung des transzendentalen Idealismus explizit ausgeschlossen wird. Ich werde auf diesen Idealismus in Abschnitt 4 zurückkommen.

²¹ Vgl. Husserl, *Krisis*, 155,169–170; Husserl, *Erste Philosophie*, 86–87; Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 41.

Der Umstand, dass wir es mit einer Inhibition oder Einklammerung, und nicht mit der Negation unserer auf die Welt gerichteter Überzeugungen zu tun haben, ist auch der Grund dafür, dass die Distanz, die durch die phänomenologische Reduktion hergestellt wird, schwer beizubehalten ist.²² Jede Zuwendung aus der Welt, die das Interesse des phänomenologischen Zuschauers zu wecken vermag, wird die sich selbst auferlegte Inhibition aller weltlichen Interessen unterbrechen und den phänomenologischen Zuschauer in die Welt hineinziehen, die er eigentlich bloß in ihrer Erscheinungsweise beschreiben wollte.²³ Damit soll nicht gesagt sein, dass der phänomenologische Zuschauer gänzlich ohne Interesse ist; sein Interesse liegt jedoch nicht in der Welt. Eine genauere Betrachtung der Interessen des uninteressierten Zuschauers führt zu einer zweiten Art und Weise, wie die phänomenologische Reflexion eine Veränderung in dem Leben hervorruft, das es beschreibt – nämlich, indem sie Habitualitäten entstehen lässt.

3. Habitualitäten: Anhaltender Wandel

Der Möglichkeit eines Wechsels von der natürlichen zur transzendental-phänomenologischen Einstellung gewahr zu werden, ist für Husserl nur der Anfang. Und zwar kann die phänomenologische Reflexion mehr sein als ein bloß temporärer radikaler Wechsel der Perspektive, auf mindestens zweifache Weise: Auf der einen Seite ist die phänomenologische Reflexion Husserl zufolge etwas, zu deren ständiger und wiederholter Ausführung man sich verpflichten sollte. Auf der anderen Seite kann diese erneute phänomenologische Reflexion zu Einsichten in die Struktur der konstituierenden Subjektivität führen, die auch außerhalb der Zeitspanne gültig bleiben, in der man tatsächlich phänomenologisch reflektiert. Auf diese Weise geben sowohl die wiederholte Ausführung der phänomenologischen Reflexion als auch die erworbenen phänomenologischen Erkenntnisse Anlass zur Ausbildung von Habitualitäten im phänomenologischen Sinne. Wie ich in diesem Abschnitt zu zeigen versuche, hilft uns die nähere Betrachtung der beiden Formen der Ausbildung von Habitualitäten dabei, zu ermitteln, wie phänomenologische Reflexion einen anhaltenden Wandel initiieren kann, selbst, wenn dieser Wandel noch kein allumfassender, lebensverändernder Wandel ist.

Husserl spricht zuweilen davon, dass eine persönliche Verpflichtung zur Rückkehr in die transzendente Einstellung notwendig ist.²⁴ Das bedeutet, dass

²² Vgl. Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 9.

²³ Vgl. ebd., 45.

²⁴ Man könnte sich fragen, ob Husserls gelegentliche Charakterisierung dieser persönlichen Verpflichtung zu einem philosophischen Leben durch Begriffe wie *Willensentscheidung* oder *Willensentschluss*, die nahelegen, dass diese Verpflichtung eine augenblickliche Entscheidung ist, die den Rest des eigenen Lebens bestimmen würde (*Lebensentscheidung*), überzeugend ist, vgl. Husserl, *Krisis*, 147,153; Husserl, *Erste Philosophie*, 7,10,22. Siehe auch

für Husserl die phänomenologische Suche nach Erkenntnis darüber, wie wir Wissen erlangen und wie wir dieses Wissen auf verschiedene Weisen und für verschiedene ontologische Regionen (bspw. Natur, Idealität, Geist) rechtfertigen (können), zu einer dauerhaften und lebenslangen Aufgabe werden sollte. Dies wiederum heißt, dass man, Husserls Auffassung gemäß, nur dann Phänomenologin ist, wenn man habitualisierte Phänomenologin wird (nicht in dem Sinne, dass man sich daran gewöhnt, was die phänomenologische Reflexion in Hinsicht auf verschiedene Phänomene entdeckt, sondern in dem Sinne, dass man ein andauerndes Interesse an dem Unterfangen der phänomenologischen Beschreibung und Reflexion zu entfachen vermag). Wie Husserl es einigermaßen provokant in einem Manuskript von 1926 ausdrückt:

Man ist nicht Phänomenologe, wenn man einmal, etwa um ein vorübergehendes, durch die neue phänomenologische Literatur gewecktes Interesse zu befriedigen, ein wenig mitmacht, eine Weile phänomenologische Reduktion betätigt und einige intentionale Analysen kennen lernt oder selbsttätig-ursprünglich durchführt. Aber man ist es, wenn man in dieser Hinsicht eine personale Lebensentscheidung getroffen hat [...].²⁵

Durch das Treffen einer solchen Wahl würde man sich, zumindest anfangs, zu einem Leben in zwei Ebenen verpflichten, und wiederholt in die transzendente Einstellung wechseln, um dort das Leben der natürlichen Einstellung zu beschreiben, zu dem man bald wieder zurückkehren wird.²⁶ So lange das der Fall ist, tritt das ein, was Husserl eine „Ichspaltung“ nennt. Diese Spaltung besteht nicht nur in einer Spaltung zwischen dem Reflektierenden (dem uninteressierten Zuschauer) und demjenigen, auf den reflektiert wird (das konstituierende Bewusstsein). Vielmehr besteht sie in einer Spaltung dessen, was Husserl als das

Buckley, *Husserl*, 135–143. Für eine positive Beurteilung, siehe Brainard, „As fate would have it“, 142–150; Brainard, „For a new world“, 27–30. Während es also unter keinen Umständen so ist, dass man einfach in Philosophie oder Phänomenologie hineinstolpert, vgl. Husserl, *Erste Philosophie*, 19, legt Husserls eigene Beschreibung der Art und Weise, wie die phänomenologische Einstellung und Reflexion ihren Charakter über die Zeit hinweg und durch die ständige Rückkehr zu ihnen ändern, nahe, dass sich genau das über die Zeit hinweg ändert, dem man sich verpflichtet hat, vgl. Abschnitt 4. Selbst, wenn die Transformation zum Philosophen in einer radikalen Willensentscheidung seinen Ursprung hat, ist durch die Entscheidung noch keineswegs erschöpfend bestimmt, worauf das Philosoph-Sein hinausläuft.

²⁵ Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 44. Husserl spricht gleichermaßen von einer „Habitualität der Einstellung“, die er auf folgende Weise beschreibt: „Zu mir als Phänomenologen [...] gehört die bleibende Willensrichtung (Einstellung) auf die phänomenologische Thematik und damit die bleibende Richtung auf den Vollzug von Akten der Ichspaltung und der Forschung in dieser zugehörigen Art phänomenologischer *Epoché* – durch alle Störungen hindurch, aber auch durch Unterbrechungen“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 42. Vgl. auch Husserl, *Krisis*, 153; Husserl, *Erste Philosophie*, 7,10,17; Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 46.

²⁶ Vgl. ebd., 16.

personale Selbst oder ego bezeichnet.²⁷ Auf welche phänomenologische Gegebenheit bezieht sich diese Rede über die Spaltung des personalen ego? Ein Blick auf das, was die deskriptiven Begriffe „ego“ und „personales ego“ bezeichnen, kann erhellen, wie eine tätige phänomenologische Reflexion eine Spaltung in der Person herbeiführt. Dadurch können wir auch die zweite Weise zu erläutern, durch die wir als Phänomenologen eine Habitualität erwerben.

Wenn der Begriff „ego“ in Husserls transzendente-phänomenologischen Beschreibungen gebraucht wird, bezieht er sich nicht auf irgendeine Einheit, die das transzendente Bewusstsein bewohnt. Vielmehr beschreibt der Begriff des ego die reflexiv erkennbare Zentriertheit des Feldes des (wachen) Bewusstseins. Diese Zentriertheit bedeutet, dass zu jedem Zeitpunkt des wachen Bewusstseinslebens manche unserer intentionalen Akte aktual sind (wie die *cogitationes* des ego), während andere latent bleiben. Diese noetische Zentriertheit ist das Korrelat der noematischen Zentriertheit des Erscheinungsfeldes um das, was im Vordergrund und Fokus der Aufmerksamkeit steht.²⁸ Selbst wenn also Husserl zufolge das ego nicht in und für sich selbst beschrieben werden kann, heißt das nicht, dass die Aussage, dass das ego nur in seinen Akten lebt, keine beschreibende Kraft hat.²⁹ Konkret bezieht sich die Anwesenheit oder Abwesenheit des ego beschreibend auf den jeweils vollzogenen oder bloß latenten Charakter eines intentionalen Aktes, beziehungsweise, korrelativ, darauf, dass etwas im Fokus der Aufmerksamkeit steht oder nicht. Wenn der Begriff ego auf diese Weise an die Erfahrung rückgebunden ist, worauf bezieht sich der Begriff des personalen ego?

Um dem deskriptiven Potential der Husserlschen Terminologie gerecht zu werden, sollten wir der Versuchung widerstehen, die personalen Eigenschaften des ego wie Akzidenzen aufzufassen, die dem Substanz-mäßigen ego hinzugefügt werden. Der personale Charakter des egologischen Bewusstseins sollte vielmehr, ebenso wie die egologische Struktur des Bewusstseins selbst, hinsichtlich der Korrelation zwischen Bewusstsein und Welt verstanden werden, wie sie in der phänomenologischen Reflexion in den Blick kommt und beschreiben wird. Was das ego oder das egologische Bewusstsein personal macht, ist insbesondere der Umstand, dass das, was Husserl personale Habitualitäten nennt, während

²⁷ Wie Husserl in einem Manuskript von 1920 schreibt, das im Anhang vom zweiten Band der *Ersten Philosophie* wieder aufgegriffen wird: „Ich fasse den Entschluss, den zu einer thematischen Wendung, der für mein ganzes künftiges Leben Geltung hat, mein ganzes künftiges Leben in zwei sich durchsetzende Schichten spaltet und korrelativ mein personales Ich spaltet“, Husserl, *Erste Philosophie*, 424. Und 1926 schreibt Husserl in der besagten Manuskriptsammlung: „Als Phänomenologe ein theoretisches ‚Berufsleben‘ für mich begründend, stifte ich eine Teilung meiner Persönlichkeit bzw. Teilung in der Habitualität meiner Lebenspraxis im weitesten Wortsinn“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 88. Siehe auch Husserl, *Erste Philosophie*, 90,92–93.

²⁸ Vgl. bspw. Husserls Beschreibung des wachen ego in den *Ideen I*, Husserl, *Ideen*, §§ 35–37,80.

²⁹ Vgl. Husserl, *Ideen*, § 80.

der bewussten Erfahrung selbst entsteht. Dies hat den Effekt, dass uns die umgebende Welt als mit bleibenden ontischen Eigenschaften ausgestattet, als Verkörperung bestimmter Werter, und im Lichte bestimmter Ziele erscheint. Um ein konkretes Beispiel aus dem axiologischen Bereich zu geben: Personen und Dinge können wertvoll erscheinen, ohne dass sie ständig hinsichtlich ihrer Werthaftigkeit geprüft würden oder ohne dass sie sich ständig als wertvoll ausweisen; ihr Wert hält sich für mich durch, sobald ich diesen Wert durch eine, mit Husserl gesprochen, *Stellungnahme* gesetzt habe. Es ist nichtsdestotrotz legitim, sich zu fragen, wie so etwas wie eine Überzeugung oder eine Wertsetzung sich im fortlaufenden Bewusstseinsstrom durchhalten kann, und wie dies wiederum zu einer Welt führt, die mit beständigen Eigenschaften und Merkmalen erscheint, die meinen persönlichen Standpunkt reflektieren. Eine genauere Untersuchung des Ursprungs unserer habituellen Überzeugungen, Wertsetzungen und praktischen Verpflichtungen kann zum weiteren Verständnis dieser Fragen beitragen.

Husserls phänomenologischer Auffassung zufolge werden wir Personen, indem wir, in und durch Stellungnahmen hinsichtlich des Ontischen, Axiologischen und Praktischen, personale Habitualitäten erwerben. Insofern, als diese Stellungnahmen intentionale Akte sind, in denen ich eine Haltung gegenüber dem Seienden, Werten, oder einem praktischen Ziel einnehme, setzen sie *Geltungen*, die das konstitutionelle Korrelat der Stellungnahme sind. Diese Geltungen können sich durchhalten, auch wenn der intentionale Akt, der sie konstituierte, in die Vergangenheit absinkt. Genauer gesagt bleibt eine Geltung – ohne die ständige, nochmalige, aktive Bestätigung ihrer selbst – durch einen Prozess bestehen, den Husserl Sedimentierung nennt. Sedimentierung bezeichnet den konstituierten Sinn vergangener intentionaler Akte, die beibehalten werden und die meine gegenwärtige Auffassung der Welt durch assoziative Synthesis beeinflussen. Aufgrund dieser Sedimentierung kann etwas wie eine personale Verpflichtung, eine theoretische Überzeugung oder ein Projekt beständig das meine bleiben, selbst wenn ich es nicht aktiv verfolge.³⁰ Zum Beispiel muss man sich, um an einem philosophischen Projekt zu arbeiten, nicht ständig an dieses Projekt erinnern. Dass das Projekt mein Projekt ist, heißt gerade, dass vieles,

³⁰ Vgl. Husserl, *Erste Philosophie*, 101. Mit Husserls Auffassung der egologischen Struktur des wachen Lebens sowie mit personalen Habitualitäten und Sedimentierung habe ich mich an anderer Stelle befasst, siehe Hanne Jacobs, „I Am Awake: Husserlian reflections on wakefulness and attention“, in: *Revue de Phénoménologie* 18 (2010), 183–201 und Hanne Jacobs, „Towards a Phenomenology of Personal Identity“, in: Carlo Ierna/Hanne Jacobs/Filip Mattens (Hg.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht 2010, 333–361. Sara Heinämaa, „Selfhood, consciousness, and embodiment: A Husserlian approach“, in: Sara Heinämaa/Vili Lähteenmäki/Pauliina Remes, *Consciousness. From perception to reflection in the history of philosophy*, Dordrecht 2007, 311–328 und Sebastian Luft, *Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology*, Evanston 2011 (Luft, *Subjectivity and lifeworld*) argumentieren ebenso für die Personalität transzendentaler Subjektivität.

was ich lese und erfahre, mich gerade im Lichte dieses Projekts angeht, ohne dass ich meine gedankliche Verpflichtung für dieses Projekt ständig erneuern müsste. Das Projekt ist zu meiner Habitualität geworden und ist als solche eine Herangehensweise an Texte und sogar an bestimmte Situationen in der Welt als solcher. Insofern wir allerdings viele Verpflichtungen und Projekte haben, kann ein gerade verfolgtes Projekt mehr oder weniger in den Hintergrund treten, wenn durch die aktuelle Situation andere Verpflichtungen und Projekte wachgerufen werden. Wie Husserl (anscheinend enttäuscht) hervorhebt, kann die eigene Verpflichtung zur Elternschaft zuweilen wichtiger werden als die eigenen beruflichen Aktivitäten und diese überschatten.³¹

Die eigentümliche Weise, wie verschiedene Haltungen und Verpflichtungen bestehen bleiben können, führt uns zu einer zweiten Möglichkeit, wie die phänomenologische Tätigkeit zu einer personalen Habitualität der Phänomenologin führt. Diese zweite Art der Habitualisierung hilft uns dabei zu erläutern, warum Husserl die durch die phänomenologische Reflexion verursachte Spaltung im Leben des Phänomenologen eine Spaltung des *personalen* egos nennt, also des egos, insofern es durch seine habituellen Überzeugungen gekennzeichnet ist.

In der phänomenologischen Einstellung setzt man alle auf die Welt gerichteten Interessen und Überzeugungen außer Kraft und ist somit uninteressiert. Indem man dies tut, hat man allerdings ein bestimmtes Interesse oder erwirbt es.³² Das bedeutet, dass die phänomenologische Reflexion, indem sie es ermöglicht, sich auf eine neue Weise zu reflektieren, einen Zugang zu Wissen darüber eröffnet, welche Gegebenheitsweisen unterschiedliche gegenständliche Entitäten und Welten (real, imaginär, oder ideal) haben und wie sie für uns konstituiert sind. Diese verschiedenen Formen der Intentionalität sucht man als Phänomenologe in ihrem Wesen zu beschreiben. Dementsprechend erwirbt man, während man in der transzendentalen Einstellung ist, innerhalb dieser Einstellung eine gewisse Form des nicht-weltlichen Wissens.³³

Wenn wir beachten, dass, wie gerade ausgeführt wurde, Einsichten und Wissenserwerb von einem phänomenologischen Standpunkt aus nicht nur flüchtige, augenblickliche Erkenntnisakte sind, sondern dass sie denjenigen, der diese Einsichten erwirbt, habituell bestimmen, solange ihre Geltung nicht revidiert oder aufgekündigt wurde, können wir schlussfolgern, dass der Phänomenologe durch den Prozess des Wissenserwerbs Habitualitäten ausbilden wird, und zwar die Habitualitäten eines Transzendentalphänomenologen.³⁴ Zudem bleiben die in der phänomenologischen Einstellung gewonnenen Einsichten, zumindest für den Anfänger, zunächst getrennt und ohne Beziehung zum Wissenserwerb in der natürlichen Einstellung, die in ihrer Geltung eingeklammert werden, solange

³¹ Vgl. Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 45–46.

³² Vgl. Husserl, *Erste Philosophie*, 97,108.

³³ Vgl. Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 19.

³⁴ Vgl. Husserl, *Krisis*, 111.

wir in der phänomenologischen Einstellung sind. Diese Trennung der transzendentalphänomenologischen Habitualitäten von den Habitualitäten, die in unserem natürlichen Leben wirksam sind, unterscheidet sich allerdings von jeder möglichen Trennung von Habitualitäten innerhalb des natürlichen Lebens. Das heißt, selbst wenn ich als Person verschiedene Ansammlungen von Überzeugungen und Verpflichtungen habe, die getrennt voneinander sein und sogar in Konflikt miteinander stehen können, ist ihnen allen die Einbettung in mein Leben in der Lebenswelt gemein, die in ihrer Gültigkeit als selbstverständlich angenommen und dann in der phänomenologischen Einstellung eingeklammert wird.

Jetzt haben wir die nötigen Vorarbeiten geleistet, um zu verstehen, warum Husserl von einer Spaltung des personalen ego spricht und warum diese Spaltung zu einer Spaltung in zwei verschiedene Arten personaler Überzeugungen führt, von denen die einen zur transzendentalen und die anderen zur natürlichen Einstellung gehören. Die Spaltung in diese zwei Arten von Überzeugungen folgt aus der phänomenologischen Reflexion, weil phänomenologische Einsichten auf Grundlage einer phänomenologischen Reflexion über unser bewusstes Leben entstehen.³⁵ Diese phänomenologischen Einsichten bleiben als Überzeugungen bestehen, die sich radikal von jeder anderen Form des Wissenserwerbs unterscheiden, insofern als die letzteren immer innerhalb des Horizontes der Welt verbleiben – die ersteren hingegen nicht.

Allerdings haben wir es hier nur so lange mit zwei radikal verschiedenen (jeweils auf der natürlichen und transzendentalen Ebene erworbenen) Arten von Überzeugungen und einer Spaltung des personalen egos zu tun, wie die zwei Einstellungen radikal voneinander getrennt bleiben, oder genauer, so lange, wie man immer noch von der phänomenologischen Einstellung zu einer unverändert natürlichen Weise des Lebens in der Welt zurückkehren kann. Genau diese Rückkehr könnte aber Husserl zufolge unmöglich werden, wenn man sein Denken nach den Erkenntnissen ausrichtet, zu denen eine engagierte phänomenologische Reflexion führt. Weil die Behauptung, dass der phänomenologische Standpunkt nicht hinter sich gelassen werden könne, durchaus etwas verwirrend ist, lohnt es sich, Husserl hier in Gänze zu zitieren:

³⁵ Unklar bleibt in dieser Beschreibung der Ichspaltung, wo in diesem Bild dasjenige gewohnheitsmäßige Verhalten seinen Platz hat, das Husserl vom Phänomenologen fordert. Mir scheint, dass dieses gewohnheitsmäßige Verhalten, das konkret den *Beruf* des Phänomenologen ausmacht, vgl. Husserl, *Krisis*, 139; Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 20, zunächst eine von vielen Verpflichtungen im Leben dieser Person ist. Dieses berufliche Engagement würde allerdings insofern einzigartig sein, als es zu Einsichten führte, die nicht in das Geflecht von Überzeugungen aus der natürlichen Einstellung integriert werden können. Zudem ist die Verpflichtung zum philosophischen Beruf deshalb einzigartig, weil sie Husserl zufolge einen irreversiblen Wandel im eigenen Leben hervorrufen kann. Ich komme hierauf in Abschnitt 4 zurück.

[...] was ich als transzendentaler Forscher gelernt habe, kann ich ja nicht vergessen, und vielleicht ist, was ich da lernte und weiter lerne, von Bedeutung, ja einer tief eingreifenden, umgestaltenden, hinsichtlich der Art, wie ich von nun ab positiver Forscher bin und es allein in Konsequenz sein kann. Ja, vielleicht stellt es sich mir dann heraus, dass ich den transzendentalen Standpunkt überhaupt nicht mehr verlassen kann und dass er in einer eigenen Art, nämlich eingenommen und in seinen Konsequenzen durchdacht, immerfort betätigt bleibt und bleiben muss, solange ich Wissenschaftler bin, ja noch mehr, dass die universale transzendente Betrachtungsweise dann auch in Notwendigkeit die ganze Praxis meines Lebens bestimmen muss und eigentlich dafür auch nicht mehr aufgegeben werden kann.³⁶

Während es nicht verwunderlich ist, dass phänomenologisch erworbenes Wissen bestehen bleibt und dass ich, wenn ich in die transzendente Einstellung zurückkehre, nachdem ich meine phänomenologischen Forschungen eine Zeitlang unterbrochen habe, nicht wieder komplett von vorne anfangen muss und mich auf meine bisher gewonnenen Einsichten verlassen kann, ist Husserls Aussage dennoch überraschend. Es ist nicht ohne weiteres klar, was es heißen soll, dass wir den transzendentalen Standpunkt nicht hinter uns lassen könnten. Und es ist ebenso wenig klar, wie Einsichten, die nicht zur natürlichen Lebenswelt gehören, einen transformativen Effekt auf meine Lebensform haben können.

Klar ist jedoch, dass Husserl unmöglich behaupten kann, dass man den reflektierenden Standpunkt sein ganzes Leben lang beibehält, schließlich geht unsere prä-reflexive Erfahrung den eingeschobenen Phasen der phänomenologischen Reflexion voraus und setzt sich danach weiter fort.³⁷ In welchem Sinne wird es also unmöglich für die Phänomenologin, den transzendentalen Standpunkt hinter sich zu lassen? Im Folgenden möchte ich zeigen, dass, Husserl zufolge, die reflektierende Einstellung zwangsläufig Raum schafft für ein unmittelbares Bewusstsein von der Welt, in der ich weiterhin mein Leben lebe und dass die in dieser reflektierenden Einstellung gewonnenen Einsichten in der natürlichen Einstellung nicht nur weiterhin bestehen bleiben; vielmehr könnten sie auch die Art und Weise ändern, in der das Leben in der natürlichen Einstellung gelebt wird.

³⁶ Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 101. Gleichmaßen schreibt Husserl später, dass „im Fall einer konsequenten Forschung (und insbesondere der eidetischen) in der reinen Subjektivität [...] die transzendente Einstellung eigentlich nie mehr verlassen werden kann“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 103. Siehe auch Fußnote 9 für weitere Verweise.

³⁷ Dass eine anhaltende phänomenologische Reflexion mitnichten das ist, was Husserl im Sinn hat, wenn er davon spricht, dass man den transzendentalen Standpunkt nicht hinter sich lassen kann, wird im folgenden Abschnitt deutlich: „In dem Moment, wo ich zur transzendentalen Interpretation der natürlichen Lebensart überhaupt und ihrer Welt gekommen bin, zum transzendentalen Idealismus, hat jedes weitere natürliche Leben, wenn auch im Hintergrund, seine transzendente Apperzeption, wenn auch nicht aktuell vom Ich her vollzogen in aktueller Epoché und Reflexion“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 16, meine Hervorhebung. Siehe auch Husserl, *Krisis*, 214.

4. Phänomenologisch-transzendentaler Idealismus: Eine Veränderung des Lebens?

Weil die phänomenologische Reflexion das Einklammern oder das Außer-Kraft-Setzen aller weltlichen Setzungen und Engagements erfordert (seien sie passiv oder aktiv, persönlich oder kulturell, theoretisch oder praktisch), ist unklar, wie phänomenologisch erworbenes Wissen die Art und Weise beeinflussen könnte, wie wir unser Leben in der Welt leben, wenn wir gerade nicht phänomenologisch reflektieren. Selbst wenn phänomenologisch erworbenes Wissen andere philosophische Darstellungen unserer Welterfahrung diskreditierte, blieben die phänomenologischen Einsichten, insofern sie nicht die Welt als solche betreffen, isoliert von dem Leben, aus dem sie gewonnen wurden.³⁸ Es ist in der Folge schwierig einzusehen, wie phänomenologische Reflexion einen Einfluss auf den Teil unseres Lebens und unseres Lebenswandels haben kann, in dem wir nicht reflektieren.

Husserl zufolge kann die phänomenologische Reflexion allerdings mehr leisten, als Einsichten in das Wesen der bewussten Welterfahrung zu liefern. Und zwar kann phänomenologische Reflexion eine bedeutende Veränderung im Leben des Reflektierenden herbeiführen, wenn (in und durch diese Reflexion) klar wird, dass die Welt, die wir einklammern, die Welt ist, die phänomenologisch als das Korrelat einer fortlaufenden intersubjektiven Konstitution thematisiert wird. Sobald man sich dieser Identität bewusst wird – auf der einen Seite der Welt, in der wir unser Leben leben, und auf der anderen Seite der Welt, die das Korrelat unsere fortlaufenden und offenen Erfahrung ist – wird man, so Husserl, zum transzendentalen Idealisten.³⁹ Doch wie kann die Transformation zum phäno-

³⁸ Husserl beschreibt diese Isolation wie folgt: „Ich lebe ein gespaltenes Leben, ein Leben als natürliches Weltkind, und ein Leben, in dem das reine Leben, das wirkliche und mögliche, mein Thema ist, in dem ich als erkennendes Subjekt, als ‚transzendentes‘, keine natürliche Setzung mitvollziehe. Wissenschaftlich: Als natürliches Ich treibe ich positive Wissenschaft, als transzendentales nur transzendente. Beiderlei Wissenschaften gehören nicht in eine Ebene, wie alle positiven Wissenschaften in die Ebene positiven Lebens“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 11–12. Siehe auch Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 48.

³⁹ Wie Husserl schreibt: „Was der ‚Idealismus‘ herausstellt, ist, dass Seiendes als objektives, reales nur denkbar ist ‚in‘ einem transzendental-subjektiven Leben, nämlich in Bezug auf die Ichpole und eine gesetzmäßige Struktur ihres Lebens“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 24. An anderer Stelle identifiziert er den Idealismus mit folgender Auffassung: „Es gibt absolut nur transzendentales Sein und eine transzendental konstituierte Welt als Idee“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 22. Siehe auch Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 32,48,56,73,84. Wie Luft anmerkt, hat Husserl während der Verfassung dieser Manuskripte im April 1926 seine Vorlesung *Natur und Geist* von 1913 gelesen, in der er sich mit dem transzendentalen Idealismus und der Möglichkeit eines Beweises desselben beschäftigte, vgl. Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, xxvii; Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, Nr. 5.

menologisch-transzendentalen Idealisten eine Veränderung des Lebens der Phänomenologin hervorrufen? Und, noch entscheidender, worin besteht Husserls transzendentaler Idealismus?

Wenn kontinuierlich durchgeführte phänomenologische Reflexion und Beschreibung fundamentale Einsichten über die Welt liefert (nämlich, dass die Welt das Korrelat unserer bewussten Erfahrung ist, in einem Sinne, der noch genauer bestimmt werden muss), wird verständlicher, dass diese Reflexion die Art und Weise verändert, wie wir unser Leben nach der Reflexion weiterleben. Dadurch wird plausibler, dass die Erkenntnis des transzendentalen Idealismus eine einfache Rückkehr zum Leben vor der phänomenologischen Reflexion unmöglich macht.⁴⁰ Um vollständig zu verstehen, inwiefern das der Fall ist, ist es jedoch wichtig, zu verstehen, wie sich die Art der phänomenologischen Reflexion ändert, wenn wir Phänomenologie so praktizieren, dass die vielen einzelnen Einsichten in die Struktur verschiedener, auf die Welt gerichteter intentionaler Akte zur bahnbrechenden Einsicht führen, dass die Welt, in der wir unser Leben in der natürlichen Einstellung leben, das Korrelat unserer fortlaufenden Erfahrung ist.

Auch wenn die transzendente *Epoché* und die Reduktion zunächst in einer radikalen Einklammerung der Welt bestehen, ist Husserl davon überzeugt, dass der Charakter der Reduktion sich mit dem fortdauernden Erwerb phänomenologischer Einsichten signifikant ändert. Eine Veränderung der Art und Weise, wie die Methode der phänomenologischen *Epoché* ausgeführt wird, kann deshalb eintreten, weil die Phänomenologie nicht bloß die wesentlichen Strukturen unserer sich faktisch entfaltenden Erfahrung von Welt beschreibt. Entscheidender ist: Die Phänomenologie stellt eine Theorie der Vernunft bereit, die erfasst, wie unsere doxischen Setzungen gerechtfertigt und bestätigt werden können – ob wir es nun beispielsweise mit einer passiv sich entfaltenden Wahrnehmungsglaube oder einem aktiv vollzogenen Urteil zu tun haben. Anders gesagt, die Phänomenologie beschreibt das, was unsere Erfahrung der Welt normativ strukturiert, indem sie bestimmt, wann und wie eine Wahrnehmung oder ein Urteil, sozusagen, *triftig* ist. Dadurch, dass sie die Normen der Erfahrung und die Rechtfertigung sowohl unserer passiv als auch aktiv vollzogenen Setzungen beschreibt, beschreibt eine phänomenologische Theorie der Vernunft, wann und wie Be-

⁴⁰ So schreibt Husserl in einer von mehreren Stellen: „Die Welt kann für mich natürlich nur erfahrene, gedachte, etc. sein in natürlicher Thematik, aber eben diese Welt, die einzige, die für mich ist und je sein kann, lerne ich nun als Gebilde der transzendentalen Subjektivität kennen [...] Habe ich das aber erkannt, so kann ich mich zwar wieder auf den Boden der vorgegebenen Welt stellen, Weltwissenschaften treiben; aber alles, was ich dann geradehin urteile, hat jetzt doch seinen Charakter geändert, es ist nicht mehr ein absolut Seiendes, sondern Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 84. Zu Verweisen auf ähnliche Textstellen siehe Fußnote 9. Dieser Abschnitt wird auch von Luft zitiert, Luft, *Subjectivity and lifeworld*, 99.

wusstsein ein Bewusstsein der Welt ist, *wie sie ist*. Durch die Entwicklung einer solchen Theorie ändert sich auch der Charakter der *Epoché*.⁴¹

Die Veränderung hinsichtlich der *Epoché*, die eine vollständig ausgearbeitete Theorie der Konstitution und der Vernunft ermöglichen kann, ist zweierlei. Erstens ändert sich der Charakter der Einklammerung oder der *Epoché* in dem Moment, wenn die Phänomenologie die Normen dafür festlegt, denen gemäß unsere Erfahrung als wahrheitsgetreue und gerechtfertigte Erfahrung der Welt gelten kann. Da diese Veränderung meines Wissens nach nicht in Husserls Hauptschriften ausgeführt wird, zitiere ich den Abschnitt, in dem Husserl diese Veränderung im Ganzen beschreibt:

Geht die transzendente Forschung aber so weit, dass sie zur konstitutiven Erkenntnis geworden ist, dann muss ich eben unterscheiden und darf nun nicht mehr der *Epoché* den Sinn geben, dass überhaupt nicht über Welt und Weltliches geurteilt werden darf und dass überhaupt, wie die Welt, so die Weltwissenschaften ausgeschaltet, eingeklammert werden müssen. Vielmehr die Art der Naivität, eine vorgegebene Welt zu haben, und als schlechthinniges Sein, und Weltwissenschaften aufzubauen und nun zu haben – *dies* unterliegt der *Epoché*.⁴²

In anderen Worten hat sich der Charakter der *Epoché* geändert, weil unsere unmittelbaren auf die Welt bezogenen Urteile und Überzeugungen nicht länger eingeklammert werden müssen. Das heißt, weil eine umfassende Phänomenologie die Mittel dazu liefert, zu verstehen, wie wir etwas setzen und in welchem Maße diese Setzungen gerechtfertigt sind, erlaubt sie uns auch, unsere naiven doxischen Setzungen als das zu erkennen, was sie sind. Folglich müssen diese Setzungen nicht länger außer Kraft gesetzt werden. In diesem Sinne ist die phänomenologische *Epoché* teilweise aufgehoben in und durch die Entwicklung einer Phänomenologie der Konstitution.⁴³

Dies heißt jedoch nicht, dass die *Epoché* vollständig aufgehoben würde. Wie Husserl im obigen Abschnitt herausstellt, bleibt unsere *naive* Weise, in diesen doxischen Setzungen zu leben, eingeklammert. Auf welche Weise diese Naivität eingeklammert bleibt, zeigt einen zweiten Sinn an, in dem eine vollständig entwickelte Phänomenologie eine Veränderung hervorruft. Selbst wenn nämlich die Erkenntnis, in welchem Umfang wir gerechtfertigterweise von den weltlichen Korrelaten unserer fortlaufenden bewussten Erfahrung überzeugt und ih-

⁴¹ Husserl wird sehr deutlich, was diese Veränderung der Bedeutung der Einklammerung oder *Epoché* angeht, wenn er schreibt: „Der prinzipielle Sinn der transzendentalen *Epoché* und Reduktion ist immer derselbe, und doch hat die *Epoché* im Beginn der Phänomenologie einen anderen Charakter als nach ihrer Ausbildung der allgemeinen Strukturlehre von der objektiven Vernunft und transzendentalen Konstitution des Transzendenten als Welt“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 59.

⁴² Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 60–61.

⁴³ In einem späteren Text von 1930, der in dem Band über die phänomenologische Reduktion veröffentlicht ist, spricht Husserl explizit von einer Aufhebung der Reduktion auf diese Weise, vgl. Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 245.

nen doxisch verpflichtet sind, den Charakter der *Epoché* so verändert, dass wir unsere Überzeugungen nicht länger außer Kraft setzen oder einklammern müssen, weil wir bereits verstanden haben, in welchem Umfang sie gerechtfertigt sind, so führt dies dennoch nicht zu einer vollständigen Aufhebung der *Epoché* und ebensowenig zu einer unveränderten Rückkehr zur natürlichen Einstellung. Anders gesagt, selbst, wenn das radikale Außer-Kraft-Setzen aufgegeben wird, wird auch ein anderer Bestandteil unseres Lebens in der natürlichen Einstellung aufgegeben – und zwar der Glaube an die absolute Existenz der Welt und an all das, was in ihr ist. Um ein Beispiel zu geben: Auch wenn Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung unseren Glauben an die Welt unserer Wahrnehmung absichert, zeigt die phänomenologische Reflexion über das Wesen dieser Wahrnehmung (und insbesondere ihr perspektivischer Charakter), dass ein absoluter Glaube an die Existenz dessen, was man gegenwärtig sieht, naiv ist – denn die Phänomenologie zeigt, dass es zum Wesen der Wahrnehmung gehört, dass sie grundsätzlich offen für Korrekturen durch zukünftige Wahrnehmungen ist.⁴⁴ Selbst wenn also eine vollständig ausgearbeitete Phänomenologie der Vernunft die Reduktion aufhebt, werden wir dadurch nicht auf den Anfangspunkt der Reduktion zurückgeworfen. Husserl zufolge hat die Einsicht in die Art und Weise, wie die eingangs eingeklammerte Welt mit der Welt identisch ist, die durch die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen konstituiert wird, zur Folge, dass sich die Absolutheit auflöst, mit der die Welt gegeben ist.⁴⁵

Der Augenblick, an dem diese zweifache Veränderung stattgefunden hat, ist nach Husserls Auffassung der Augenblick, an dem man transzendentaler Idealist wurde. Auf der einen Seite versteht man in diesem Augenblick, dass die Welt als Korrelat unserer fortlaufenden bewussten Erfahrung die Welt ist, die zu Beginn der phänomenologischen Reflexion eingeklammert wurde. Auf der anderen Seite wird durch die transzendental-phänomenologische Perspektive die Absolutheit relativiert, mit der alles in der Welt einen Anspruch auf Existenz erhebt. Husserl zufolge verliert unsere Erfahrung dadurch ihren absoluten und naiven Charakter und in diesem Sinne kehrt man nie wirklich zur natürlichen Einstellung zurück.⁴⁶

⁴⁴ Wir könnten und sollten unterscheiden zwischen dem wahrnehmungsmäßigen Bewusstsein von Dingen in der Welt, das immer zu einem gewissen Grad vorläufig ist, und dem wahrnehmungsmäßigen Bewusstsein der Welt. Husserl behält unserem bewussten Wahrnehmen der Welt insofern einen anderen Status vor, als er regelmäßig thematisiert, dass zwar die Wahrnehmung von Dingen niemals apodiktisch sein wird, dies aber hinsichtlich der Welt anders sein könnte, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 96; Husserl, *Die Lebenswelt*, Teil IV.

⁴⁵ So schreibt Husserl zum Beispiel: „In der konsequenten Auswirkung der transzendentalen Forschung «durch mich» als phänomenologisches Ich kommt die Welt um ihre Bedeutung als absolutes Thema. Als konkretes Ich höre ich auf, natürliches Ich zu sein, ich verliere meine Naivität“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 84–85.

⁴⁶ In Bezug auf den Verlust der Naivität schreibt Husserl: „Aber nachdem wir fort-

Selbst wenn man zustimmt, dass die phänomenologische Reflexion zum transzendentalen Idealismus und zu der zweifachen Veränderung führt, die ich beschrieben habe, kann man sich fragen, ob diese Erkenntnis wirklich die Art und Weise ändern kann, wie wir unser Leben führen. Selbst wenn wir mit Husserl darin übereinstimmen, dass die Entwicklung einer Phänomenologie der Vernunft zur Erkenntnis des transzendentalen Idealismus führt, bleibt insbesondere unklar, *wie* eine solche Erkenntnis die Naivität des Lebens in der natürlichen Einstellung aufheben könnte.⁴⁷ Wie könnte das, was ich als Phänomenologin erkannt habe, beispielsweise die Art und Weise verändern, wie ich praktische Projekte angehe, bestimmte Wertsetzungen vollziehe und mich in theoretischer Hinsicht betätige? Anders gesagt, wie könnte eine veränderte Durchführung und ein anderes Verständnis der phänomenologischen *Epoché* zu einer Veränderung führen, dergestalt, dass von mir gesagt werden könnte, dass ich ein phänomenologisches Leben lebe?

Husserls Andeutung, dass die phänomenologische Reflexion das eigene Leben in fundamentaler Hinsicht verändern kann, wird verständlicher, wenn wir genauer untersuchen, was es heißt, dass die Welt das Korrelat unserer fortlaufenden Erfahrung ist. Allerdings gibt es mindestens zwei Möglichkeiten, wie man die Behauptung – dass die Welt das Korrelat unserer fortlaufenden Erfahrung ist – verstehen kann, durch die jeweils nur schwerlich plausibel gemacht werden kann, warum die Transformation zum transzendentalen Idealisten eine Rückkehr zum Leben vor der Phänomenologie unmöglich machen sollte.

schreitend die Lehre von der Konstitution ausgebildet haben, haben wir zwar noch die Ichspaltung: aber als unteres Ich nicht mehr ein natürliches Ich in natürlich thematischer Einstellung. Vielmehr nach der Erkenntnis der transzendentalen Idealität der Welt ist die natürliche Einstellung oder korrelativ die naive Verabsolutierung der Welt (die aus der Unwissenheit der transzendentalen Relativität der Welt und eventuell wissenschaftlich aus ihrem Missverständnis «stammende») endgültig aufgegeben, und wenn ich geradehin über Weltliches urteile und mich wie immer theoretisch und praktisch in der Welt betätige, hat die Welt aufgehört für mich absolut zu gelten und absolute thematische Sphäre zu sein“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 59–60. Kurz gesagt, in Husserls Worten: „Dann aber gibt es kein Zurück“, Husserl *Phänomenologische Reduktion*, 102.

⁴⁷ Husserl meint, dass die phänomenologischen Erkenntnisse in ihrer Geltung bestehen bleiben: „Nun bedenken wir aber, dass für ihn die transzendente Erkenntnis in Geltung geblieben ist und dass die Geltung nicht nur das frühere Seelenleben, sondern auch das künftige und jedes mögliche mit umgreift“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 104. Unsere obige Diskussion der Habitualität beschreibt, wie eine solche Überzeugung bestehen bleiben kann. Hier geht es allerdings nicht bloß darum, wie eine Erkenntnis sich über das eigene Leben hinweg durchhalten kann. Vielmehr fragen wir uns, wie eine solche Erkenntnis den eigenen Lebenswandel umstürzen und das Leben umfassend verändern kann. Das heißt, „Es gilt klarzumachen, inwiefern es richtig war zu sagen, dass im Fall einer konsequenten Forschung [...] in der reinen Subjektivität [...] *die transzendente Einstellung eigentlich nie mehr verlassen werden kann*“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 103, Hervorhebung von mir.

Erstens könnte man argumentieren, dass die Welt deshalb das Korrelat unserer Erfahrung ist, weil sie konstituiert ist und Konstitution so etwas ist wie Konstruktion, Produktion, Kreation, das spontane Verleihen von Sinn. Wenn Konstitution auf diese kreationistische Weise verstanden wird, wäre die Welt, in der wir unser Leben leben, schlichtweg so, wie sie in unserer fortlaufenden Erfahrung konstituiert wird. Neben den offensichtlichen Problemen, die eine solche Interpretation von Husserls transzendentalen Idealismus mit sich bringt, erlaubt uns diese Interpretation nicht, plausibel zu machen, auf welche Weise die Phänomenologie eine fundamentale Veränderung im Leben des Reflektierenden herbeiführen könnte. Genauer gesagt: Diese Art von idealistischer Interpretation der Welt kann nicht in die natürliche Einstellung übersetzt werden. Ich kann die Welt nicht direkt erfahren und in ihr handeln, während ich zugleich denke, dass die Welt und die Anderen durch mich konstruiert oder produziert sind. Zum Beispiel führt mein Wahrnehmungsbewusstsein einen Glauben an die Transzendenz und unabhängige Existenz der Welt mit sich und wäre ohne diesen Glauben überhaupt keine Wahrnehmung. Wenn wir also zum unvermitteltem natürlichen Leben zurückkehren, widerspricht ebendieser unvermittelte Charakter unseres Lebens der kreationistischen Lesart von Husserls transzendentalen Idealismus und erlaubt es uns nicht, einzusehen, wie dieser das Leben des Phänomenologen verändern könnte.

Zweitens könnte man argumentieren, dass die Welt deshalb das Korrelat unserer Erfahrung ist, weil wir die Welt immer schon so erfahren, wie sie ist. Durch diese Interpretation lässt sich allerdings ebenso wenig plausibel machen, wie die phänomenologische Reflexion unsere Erfahrung und unser Leben – wenn wir gerade nicht phänomenologisch reflektieren – verändern könnte. Nachdem wir beschrieben hätten, wie wir die Welt erfahren, würden wir sie einfach genau so weiter erfahren wie zuvor. Phänomenologische Reflexion würde unseren naiven und unvermittelten Glauben an die absolute Existenz all dessen, auf das wir in der Welt treffen, einfach bestätigen. Die Phänomenologie tut dies aber gerade nicht, weil sie zeigt, dass derartige Überzeugungen anmaßend und prinzipiell falsifizierbar sind. Doch welche Interpretation von Husserls transzendentalen Idealismus kann seine Behauptung plausibel machen, dass die zu Ende geführte phänomenologische Reflexion die Art und Weise, wie wir unser Leben in der natürlichen Einstellung leben, irreversibel verändern würde?

Während Husserls phänomenologischer Idealismus in der Tat behauptet, dass die Welt das Korrelat unserer fortlaufenden Erfahrung ist, schließt das weder ein, dass die Welt das Produkt unserer Erfahrung ist, noch, dass wir die Welt immer schon so sehen wie sie ist. Stattdessen ist es Husserls phänomenologisch-transzendentalen Idealismus zufolge so, dass, wenn etwas ist oder existiert, es prinzipiell das intentionale Objekt oder Korrelat einer *erfüllten* bewussten Erfahrung werden kann; und ferner, dass diese Möglichkeit einer wahrheitsmäßigen Erfahrung eine prinzipiell jedem offenstehende, reale

Möglichkeit sein muss.⁴⁸ Andersherum: *Wenn* meine bewusste Erfahrung einer Gegenständlichkeit erfülltes Bewusstsein dieser Gegenständlichkeit ist, so ist meine bewusste Erfahrung eine Erfahrung dieser Gegenständlichkeit, wie sie wirklich ist. Allerdings zeigt Husserls Phänomenologie, bspw. in Hinsicht auf unsere wahrnehmungsmäßige Erfahrung von Dingen in der Welt, dass unser wahrnehmungsmäßiges Bewusstsein von den Dingen prinzipiell mit Annahmen durchsetzt ist, die in diesem Moment keine solche Erfüllung erfahren (und auch nie erfüllt werden). Dies gilt ebenso für viele andere Bewusstseinsakte. Folglich reicht es nicht aus, einfach zu behaupten, dass die Welt Husserl zufolge das Korrelat unserer fortlaufenden Erfahrung ist. Wir sollten hinzufügen, dass diese Erfahrung in dem Ausmaß wahrheitsgemäß ist, in dem sie erfüllt wird. Husserls transzendentaler Idealismus behauptet also die Korrelation von Sein und eines möglichen, erfüllten Bewusstseins.

Ausgehend von dieser Interpretation von Husserls phänomenologisch-transzendentalen Idealismus können wir uns erneut fragen, wie die Transformation zum transzendentalen Idealisten eine unveränderte Rückkehr zum Leben vor der phänomenologischen Reflexion verhindern könnte. Ich schlage vor, dass wir diese Frage beantworten, indem wir untersuchen, welche Art von sich-durchhaltender Habitualität die Einsicht in den transzendentalen Idealismus hervorbringen könnte und uns außerdem fragen, wie diese Habitualität die Weise verändern könnte, in der wir unser Leben in der Welt leben. Da nicht gewiss ist, dass es solche Habitualitäten mit einem derart umfassenden Einfluss auf unsere Lebensweise gibt, scheint es eine gute Idee zu sein, zunächst ein anderes Beispiel zu geben, wo dies offenbar der Fall ist und sich dann zu fragen, wie die Transformation zum transzendentalen Idealisten auf ähnliche Weise Auslöser für eine solch umfassende Veränderung sein könnte.

Im hier besprochenen Manuskript von 1926 stellt Husserl eine bestimmte Lebensweise vor, die zwar nicht phänomenologisch, aber das Ergebnis eines tiefgreifenden einheitsstiftenden Prinzips ist – nämlich ein Leben, das auf fundamentaler Ebene durch den „Willen zur Macht“ gesteuert wird.⁴⁹ Husserl zeigt auf, dass wenn man sein Leben auf eine Weise lebt, die durch den Willen zur Macht gelenkt ist, nicht notwendigerweise ständig auf den Erwerb von mehr Macht aus ist. Konkret ausgedrückt kann man seinen Beruf gewissenhaft ausüben und ein

⁴⁸ Wie Husserl schreibt: „Also Sein und *mögliches* Bewusstsein, das als erkennendes Rechtsgründe hat, solches Sein anzusetzen, sind sicher *Korrelativa*“, Husserl, *Transzendentaler Idealismus*, 54, Hervorhebung von mir. Siehe auch Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 97; Husserl, *Ideen*, 84–85, 117.

⁴⁹ Siehe hierzu den Text Nummer 2, Abschnitt 2: „Universale Willenseinstellungen – bezogen auf die Universalität des ganzen Lebens, alle Akte modifizierend“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 42. Husserl gibt auch ein Beispiel der „universale[n] ethische[n] Einstellung“, zusätzlich zur „absolute[n] Einstellung auf ein Genussleben“, Husserl, *Phänomenologische Reduktion*, 43. Ich fokussiere mich hier auf den Willen zur Macht, weil Husserl hiervon eine detailliertere Beschreibung gibt.

guter Vater sein wollen, ohne dabei deshalb explizit immer den Besitz von mehr Macht anzustreben. Allerdings bedeutet das nicht, wie Husserl betont, dass diese anderen Tätigkeiten nicht trotzdem nur Mittel zum Zweck eines habitualisierten Willens zur Macht sein können. Die Wahl für einen bestimmten Beruf kann durchaus von einem Streben nach mehr Macht bestimmt sein. Wenn dies überall der Fall wäre, so wäre jede Entscheidung oder Tätigkeit eine implizite Realisierung des Willens zur Macht, der diesen Entscheidungen und Tätigkeiten ihren eigentümlichen Charakter oder Beigeschmack gibt. Damit eine Person ein Leben lebt, das der Akkumulation von Macht dient, muss der Wille zur Macht nicht zu jedem Zeitpunkt explizit sein.

Nachdem wir beschrieben haben, wie eine bestimmte grundlegende Überzeugung die Totalität aller anderen Überzeugungen und Tätigkeiten formen kann, können wir nun zu der uns hier interessierenden Frage zurückkehren: Wie kann die phänomenologische Reflexion das eigene Leben nach der Reflexion auf eine Weise bestimmen, die ähnlich tiefgreifend und umfassend ist wie diejenige, auf die der Wille zur Macht das eigene Leben formt? Genauer, auf welche Weise kann der phänomenologisch-transzendente Idealismus ein solches sich-durchhaltendes und übergreifendes Prinzip darstellen, so dass man von einer phänomenologischen Lebensform sprechen könnte?

Hier möchte ich anregen, dass die fundamentale Einstellung gegenüber der Welt (inklusive der Dinge, Werte, Projekte und der anderen Personen in ihr), die aus der phänomenologischen Reflexion und dem phänomenologisch-transzendentalen Idealismus folgen kann, eine Einstellung ist, die wir epistemische Bescheidenheit nennen können. Es scheint mir, dass epistemische Bescheidenheit, insofern sie auf jeden Wahrheitsanspruch anwendbar ist (ob im Bereich des Seins, der Werte oder der Ziele) unser Leben in ähnlicher Weise wie der Wille zur Macht bestimmen könnte – nämlich, indem die eigenen Entscheidungen, Verpflichtungen und Projekte auf eine fundamentale, wenn auch nicht immer explizite Weise beeinflusst werden. Diese Einstellung der epistemischen Bescheidenheit würde, genauer gesagt, in einem sich durchhaltenden, scharfsichtigen Bewusstsein der möglichen Weisen der Fehlbarkeit unseres Wissens – bezüglich des Wahren, Guten, Erstrebenswerten, Schönen – bestehen, ohne uns dabei zu verleiten, jegliche Form vom Streben nach Wahrheit aufzugeben. Und in der Tat führen die phänomenologische Reflexion und der sich daraus ergebende transzendental-phänomenologische Idealismus zu diesem Bewusstsein und Streben. Wenn folglich dieses Bewusstsein fortbesteht als Habitualität epistemischer Bescheidenheit, könnten wir sagen, dass wir unser Leben auf phänomenologische Weise leben.

Das Streben nach Wahrheit wird durch Husserls phänomenologisch-transzendentalen Idealismus insoweit garantiert, als er verlangt, dass alles, was Existenzansprüche stellt, prinzipiell in der Lage sein muss, sich selbst gegenüber jedem Mitglied der intersubjektiven Gemeinschaft auszuweisen. Zugleich ist diesem

Idealismus allerdings ein Bewusstsein unserer Fehlbarkeit eingebaut. Die phänomenologische Erkenntnis, dass Wahrheit erreichbar ist, bedeutet weder, dass wir die Schöpfer dieser Wahrheit sind, noch, dass wir immer schon Zugang zu ihr hätten. Vielmehr sind wir immer auf dem Weg zur Wahrheit, insofern, als Sein das Korrelat einer vollständig erfüllten Erfahrung ist, die immer am Horizont verbleibt. Die Einsicht in unsere epistemische Fehlbarkeit ist nur die andere Seite unseres Strebens nach Wahrheit, da das Bewusstsein unserer Fehlbarkeit das Bewusstsein der Distanz ist, die bis zur Ankunft bei der Wahrheit noch zurückgelegt werden muss.

Wenn phänomenologische Reflexion unser Leben irreversibel verändern könnte, indem sie uns eine epistemische Bescheidenheit einflößt, die unser Leben so bestimmt, wie es der Wille zur Macht kann, können wir uns weiterhin fragen: Wäre ein solches Leben ein lebenswertes Leben? Ich werde hier abschließend aufzeigen, inwiefern man davon sprechen kann, dass eine phänomenologische Lebensform ein lebenswertes Leben ist, indem ich diese mit anderen Lebensformen kontrastiere, in denen die beschriebene epistemische Bescheidenheit keine Wurzeln geschlagen hat. Dadurch werde ich näher beschreiben können, wie ein durch epistemische Bescheidenheit geprägtes Leben aussehen könnte.

5. Schluss: Epistemische Bescheidenheit und Phänomenologie als Lebensform

Während das natürliche Leben vor der Phänomenologie durch ein unmittelbares Vertrauen in die Geltung, mit der die Welt uns gegeben ist, gekennzeichnet ist, macht uns dieses Vertrauen – dass alles so ist, wie es erscheint – auch anfällig für ständige Enttäuschungen, Kritik oder Überraschungen.⁵⁰ Es gibt mindestens zwei Möglichkeiten, wie man auf diese Anfälligkeit und Verletzlichkeit reagieren kann, die grundsätzlich anders sind als die hier vorgeschlagene phänomenologische Weise, sein Leben zu leben, angeleitet durch das Prinzip der epistemischen Bescheidenheit.

Eine erste mögliche Reaktion könnte einfach darin bestehen, die wesentliche Fehlbarkeit der eigenen Überzeugungen hinsichtlich des Wahren, Guten und Erstrebenswerten nicht anzuerkennen. Wenn dieser Widerstand zu einer strukturellen Eigenschaft des eigenen Lebens wird, würde dieses Leben zu einem Leben im Dogmatismus werden. Der Dogmatismus wäre eine Erweiterung der Naivität, die das Leben in der natürlichen Einstellung kennzeichnet, allerdings nicht ohne signifikante Veränderungen: Insofern es beispielsweise zum Wesen der Wahrnehmung gehört, hinsichtlich des Gesehenen zusätzliche, noch

⁵⁰ In den *Kaizo*-Artikeln ist Husserl sich dieser Anfälligkeit schmerzlich bewusst und sah es sogar als Motiv für Philosophie, vgl. Husserl, *Aufsätze und Vorträge*, 30.

nicht gerechtfertigte Annahmen zu treffen, ist die Naivität bis zu einem gewissen Grad auch Teil des Bewusstseinslebens. Allerdings ist der zuvor beschriebene reaktive Dogmatismus insofern vom naiven natürlichen Leben unterschieden, als die Überzeugungen im Letzteren problemlos korrigiert werden können und ständig abgeändert werden. Dieser Offenheit zur Korrektur und Überarbeitung widersteht der Dogmatismus, wenn man nach einer Reihe von Enttäuschungen an den eigenen fehlbaren Überzeugungen auf eine Weise festhält, die jede zukünftige Falsifikation oder Kritik ausschließt. Indem man das tut, hypostasiert man eine fehlbare in eine unfehlbare Perspektive. Noch problematischer ist, dass man sich dadurch ebenfalls von der intersubjektiven Gemeinschaft, an der man teilhat, abschottet: Man schließt die Möglichkeit aus, dass Andere durch kritische Prüfung das bestätigen oder in Frage stellen können, was einem selbst wahr erscheint.

Eine zweite mögliche Reaktion auf die Verletzlichkeit und Störanfälligkeit unserer Überzeugungen führt zu einer vergleichbar isolierten Existenz. Anstatt die Überheblichkeit der fortlaufenden Erfahrung zu einem Dogmatismus zu verhärten, könnte man bei der Einsicht in die Verletzlichkeit unserer Überzeugungen verweilen wollen und mit einem Skeptizismus antworten, der vor zukünftigen Enttäuschungen und Kritik schützt. Solch ein Skeptizismus könnte verschiedene Formen annehmen. Auf der einen Seite könnte man die notwendige Einseitigkeit aller Standpunkte stark machen und die Möglichkeit des Fortschritts hin zu einem intersubjektiv geteilten Standpunkt in Frage stellen. Auf der anderen Seite könnte der Skeptiker sich auch dazu entscheiden, überhaupt keine Überzeugungen zu haben, bis die Möglichkeit der Falsifikation ausgeschlossen ist. Diese Form von radikaler Enthaltensamkeit ist allerdings nicht umsetzbar, da schon die geringfügigste Wahrnehmung eine doxische Setzung mit sich bringt.

Die hier vorgeschlagene phänomenologische Lebensform wäre auf zweifache Weise verschieden von den oben beschriebenen Möglichkeiten, auf Erfahrungen wie Enttäuschung, Kritik und Überraschung zu reagieren: Zum einen wäre eine epistemisch bescheidene Lebensform kompatibel damit, was unsere menschlichen Leben (von einem phänomenologischen Standpunkt aus) charakterisiert – nämlich das Streben nach Geltung und Gültigkeit, ohne die Fähigkeit, dieses absolut absichern zu können. Zum anderen unterscheidet sich die epistemisch bescheidene Lebensform von den anderen Reaktionen auf die Einsicht in unsere Endlichkeit insofern, als sie nicht davor zurückschreckt, zu korrigieren, zu überarbeiten, zu erneuern und Überzeugungen zu haben. Zudem können wir uns ohne weiteres vorstellen, wie die epistemisch bescheidene Person als Teil einer intersubjektiven Gemeinschaft funktionieren könnte, die gemeinsam ihre Überzeugungen hinsichtlich des Wahren, Guten und Erstrebenswerten bestätigt und in Frage stellt.

Folglich würden wir uns, indem wir uns eine Einstellung epistemischer Bescheidenheit demgegenüber aneignen, was uns in der Welt begegnet, von ei-

nem durch Dogmatismus geprägten Leben wegbewegen, in welchem wir uns darüber hinwegtäuschen, auf welche Weise unsere Perspektive immer einseitig, begrenzt und anmaßend ist. Ebenso würden wir von einer Lebensform Abstand nehmen, die die Perspektivität unserer Erfahrung zu einem Skeptizismus überhöhen würde, der jedes Streben nach Wahrheit ausschließt. Während eine phänomenologische Lebensform die natürliche Tendenz des Bewusstseins nicht ändern kann, das Neue immer im Lichte des bereits Bekannten zu sehen oder etwas als wahr, gut oder erstrebenswert anzusehen, ohne dafür apodiktische Gewissheit zu haben, so verhindert die von der Phänomenologie in dieses Leben eingeflöste epistemische Bescheidenheit doch, dass es entweder dem Dogmatismus oder dem Skeptizismus anheim fällt. Konkreter gesagt, würde diese epistemische Bescheidenheit zu einer Offenheit demgegenüber führen, was wir in der wahrnehmungsmäßigen, praktischen und axiologischen Dimensionen unserer Begegnung mit der Welt und Anderen erfahren. Selbst, wenn unsere naive Erfahrung immer schon ergebnisoffen ist, braucht es eine Reflexion phänomenologischer Art, um dies zu erkennen – und es ist eine solche Reflexion, die vor einem Dogmatismus oder Skeptizismus schützen kann, der den ergebnisoffenen Charakter unserer Suche nach Wahrheit negieren würde.

Literatur

Primärliteratur

- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hg. v. S. Strasser, Den Haag 1950.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, hg. v. W. Biemel, Den Haag 1954.
- Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hg. v. R. Boehm, Den Haag 1959.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905–1920*, Husserliana XIII, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag 1976.
- Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana XXVII, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht 1989.
- Husserl, Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Husserliana XXXIV, hg. v. Sebastian Luft, Dordrecht 2002.
- Husserl, Edmund, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, Husserliana XXXVI, hg. v. Robin Rollinger u. Rochus Sowa, Dordrecht 2003.
- Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Husserliana XXXIX, hg. v. Rochus Sowa, Dordrecht 2008.

Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*, Husserliana: Edmund Husserl Materialienband IX, hg. v. Hanne Jacobs, Dordrecht 2012.

Sekundärliteratur

- Buckley, Philip R., *Husserl, Heidegger, and the crisis of philosophical responsibility*, Dordrecht 1992.
- Brainard, Marcus, „As fate would have it: Husserl on the vocation of philosophy“, in: *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 1 (2001), 111–160.
- Brainard, Marcus, „For a new world: On the practical impulse of Husserlian theory“, in: *Husserl Studies* (2007) 23, 17–31.
- Dodd, James, *Crisis and reflection: An essay on Husserl's crisis of the European sciences*, Dordrecht 2005.
- Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie. 1930–1939*, 1966 Den Haag.
- Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hg. v. Hans Ebeling/Jann Holl/Guy van Kerckhoven, Dordrecht 1988.
- Foucault, Michel, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*, hg. v. Frédéric Gros u. übers. v. Graham Burchell, New York 2005.
- Foucault, Michel, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981–1982*, übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2009.
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*, hg. v. Arnold I. Davidson u. übers. v. Michael Chase, Malden, Mass. 1995.
- Heinämaa, Sara, „Selfhood, consciousness, and embodiment: A Husserlian approach“, in: Sara Heinämaa/Vili Lähteenmäki/Pauliina Remes (Hg.), *Consciousness. From perception to reflection in the history of philosophy*, Dordrecht 2007.
- Jacobs, Hanne, „I Am Awake: Husserlian reflections on wakefulness and attention“, in: *Alter. Revue de Phénoménologie* 18 (2010), 183–201.
- Jacobs, Hanne, „Towards a Phenomenology of Personal Identity“, in: Carlo Ierna/Hanne Jacobs/Filip Mattens (Hg.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht 2010, 333–361.
- Luft, Sebastian, *Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology*, Evanston 2011.
- Nehamas, Alexander, *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 2000.
- Siles i Borràs, Joaquim, *The ethics of Husserl's phenomenology: Responsibility and ethical life*, London 2010.

Das Ethos des Denkens, ein Ethos der Muße

Überlegungen im Anschluss an Heidegger und Schelling

Sylvaine Gourdain

Das Ethos des Denkens, wie es aus Heideggers und Schellings Konzeptionen hervorgeht und das hier erläutert wird, gründet auf einem grundsätzlichen Paradox. Denn mit dem Gedanken eines Ethos des Denkens geht es darum, im Denken selbst einen Raum für das „Unvordenkliche“ freizuschaffen, für dasjenige, das sich dem Zugriff des Denkens entzieht, weil es ihm vorausgeht. Gerade dieses vermeintlich unmögliche Unternehmen macht für beide Autoren die Aufgabe der Philosophie aus.

Im ersten Schritt meines Beitrags (1.) werde ich mich auf Heideggers Ansatz konzentrieren und dabei eine Nähe zum späten Schelling aufweisen. Denn es lässt sich zeigen, dass sich Heidegger ab Mitte der dreißiger Jahre darum bemüht, auf jegliche transzendente Dimension des Denkens zu verzichten, um den Bezug zwischen dem Menschen und dem, was ist, in einer neuen Weise zu konzipieren. Allein ein nicht transzendentales Denken ist imstande, das, was dem Denken vorausgeht und auf dem das Denken beruht, in sich selbst aufzunehmen, ohne es mit begrifflichen Mitteln aufzulösen oder gar zu zerstören. Diese Form des Denkens, die eine Antwort auf Heideggers Suche nach einer angemessenen und geeigneten Haltung des Menschen zur Welt liefert, macht – wie ich ausführen werde – ein fundamentales, nicht normatives Ethos aus. Dass im Gedanken eines solchen Ethos Heideggers und Schellings Denken konvergiert, bildet den Schwerpunkt meines Beitrags und wird in einem zweiten Schritt (2.) in systematischer Hinsicht, jenseits der Wirkungsgeschichte, entwickelt. Der dritte Schritt (3.) ist der Versuch, über Heidegger und Schelling hinausgehend zu zeigen, inwiefern dieses Ethos als ein Ethos der Muße beschrieben werden kann.

Als methodische Bemerkung möchte ich hier noch vorausschicken, dass es mir in diesem Beitrag nicht darum geht, Heidegger und Schelling regelrecht miteinander zu *vergleichen*, sondern mit Heidegger und mit Schelling gemeinsam zu denken. Diese Vorgehensweise scheint mir der angemessenste Ansatz, um beide Philosophen einerseits parallel zu lesen, ohne sie miteinander zu vermischen oder zu verwechseln, und sie andererseits in eine Nähe zu bringen, ohne den Unterschied der Kontexte und der Sprachen, in denen sich ihr Denken artikuliert, herunterzuspielen.

1. Jenseits des Transzendentalen

Zunächst möchte ich darlegen, warum besonders für Heidegger ab Mitte der dreißiger Jahre, aber auch für den mittleren und späten Schelling, ein transzendentes Denken nicht mehr möglich ist. Beide Philosophen machen uns darauf aufmerksam, dass wir uns immer schon in einer besonderen hermeneutischen Konstellation, d. h. in einer spezifischen Konfiguration des Sinns, befinden, die wir weder gewollt noch gewählt haben. Schelling und Heidegger betonen, dass wir durch unsere Existenz in ein Geschehen involviert sind, das uns vorhergeht und dennoch gleichzeitig in Anspruch nimmt. Gerade dieses „Ereignis“, nach Heideggers Terminologie, oder die „wahre Thatsache“¹, um Schellings Begriff wiederaufzunehmen, gilt es zu denken, bzw. zu bedenken, obwohl das Denken gleichsam immer zu spät kommt. Das Denken kann sich also nicht mehr anmaßen, ein System der Welt zu konstruieren, das unseren Zugang zur Welt bedingen würde. Wenn man die Phänomenalität, das, was sich zeigt, bzw. was erscheint, denken will, muss man jedes Verständnis von Möglichkeitsbedingungen aufgeben, da weder das Denken selbst, noch die ‚Wirklichkeit‘ außerhalb des Denkens solche angebbaren Möglichkeitsbedingungen aufweist. Die Phänomenalität ergibt sich aus einem Wechselspiel zwischen mehreren Dimensionen, die sich nicht bloß auf das Denken oder das Subjekt einerseits und die Welt oder das Objekt andererseits reduzieren, sondern die eine Vielzahl von Faktoren und Akteuren miteinbeziehen.

Schelling und Heidegger legen dabei den Akzent auf die Geschichtlichkeit: Alles, was sich uns zeigt, manifestiert oder offenbart, wird uns in einem zeit- und raumbundenen Kontext zugänglich und erscheint uns in einem sich wandelnden Licht, so dass wir den Anspruch auf Universalität und Absolutheit unseres Denkens aufgeben müssen.² Der Ursprung des Denkens ist weder als die Handlung eines sich selbst setzenden Ichs (Fichte) noch als die Konstitutionsleistung des Bewusstseins eines Subjektes (Husserl) zu fassen, sondern als ein Geschehen, das in einem gewissen Kontext gleichursprünglich verschiedene Dimensionen

¹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, „Darstellung des philosophischen Empirismus“, in: *Sämtliche Werke 1833–1850*, Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. X, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1861, 225–286, 227.

² So kann Schellings „positive Philosophie“ als eine Form von Phänomenologie gelesen werden, insofern nicht die Realität sich dem Denken beugen muss, sondern das Denken sich wandeln muss, um das Phänomen, das, was ihm erscheint, angemessen in sich zu empfangen. Siehe dazu Tyler Tritten, *Beyond Presence. The Late F.W.J. Schelling's Criticism of Metaphysics*, Boston/Berlin 2012, bes. „The Phenomenological Criterion“, 31–35. Jedoch möchte ich dabei die Nähe zu Heidegger betonen, während Tritten in der geschichtlichen Dimension einen Unterschied zu Heideggers Denken sieht. Auch Jean-François Courtine interpretiert die „positive Philosophie“ als „l'essai d'une pensée phénoménologique à propos du... divin“, Jean-François Courtine, *Extase de la raison: essais sur Schelling*, Paris 1990, 166 (Courtine, *Extase de la raison*).

miteinander konfrontiert, und aus dem sich erst ein bestimmter Sinn von Sein herauskristallisiert. Deswegen handelt es sich bei diesem Geschehen keineswegs um eine einseitige, transzendente Ermöglichung von Phänomenen, die von außen bewirkt würde: Die sich ereignende Phänomenalität ist selbst das Mögliche ohne ein Set vorgängiger Bedingungen.

Die Phänomenalität geschieht also immer als die Dynamik einer Erzitterung, einer Schwingung, die verschiedene Dimensionen miteinander ins Spiel bringt. Demnach beruht sie auf einer grundsätzlichen „Unvordenklichkeit“, d. h. einer Unverfügbarkeit und Unhintergebarkeit, die sich wesensgemäß unserem Denken immer entzieht. Bei Heidegger kann die Unvordenklichkeit mit seinem späten Konzept der „Lichtung“ in Zusammenhang gebracht werden. Die Lichtung lässt sich nämlich als der unscheinbare Raum beschreiben, in dem jedes Phänomen und jedes Denken überhaupt möglich sind, ohne jedoch ermöglicht zu werden: Ob ein Phänomen als solches erscheint, lässt sich nicht im Vorhinein festsetzen; wenn es sich aber ereignet, so ist es nur im Raum der Lichtung möglich. In diesem Sinne bezeichnet Heidegger die Lichtung auch als ein „Ur-phänomen“, als „das freie Offene“³, das die Möglichkeit des Ereignisses gewährt, d. h. sein lässt. Obwohl die Lichtung „das Element [ist], in dem es Sein sowohl wie Denken und ihre Zusammengehörigkeit erst gibt“⁴, ist sie – so Heidegger – in der Geschichte der abendländischen Philosophie als das Ungedachte verdrängt und vergessen worden. Die Idee einer unverfügbaren Lichtung markiert daher nach Heidegger das „Ende der Philosophie“ und „die Aufgabe des Denkens“, da es nun darum geht, der Grundlosigkeit der Lichtung in unserem Denken gerecht zu werden.

Schelling seinerseits erwähnt ein unvordenkliches Sein, welches das reine Existieren bezeichnen soll und das zu einer Unterscheidung zwischen zwei Teilen der Philosophie, einer negativen, reinrationalen Philosophie und einer positiven, geschichtlichen Philosophie, führt. Erst die „geschichtliche Philosophie“, d. h. die positive Philosophie, ist imstande, die Präsenz dieses Unvordenklichen in jedem Geschehen durchscheinen zu lassen und ihr dadurch Rechnung zu tragen. Dagegen vermag die negative, reinrationale Philosophie allein ihre eigene, unvordenkliche Existenz nicht zu erfassen, da das Unvordenkliche sich nicht begrifflich-logisch beweisen lässt. Das unvordenkliche Moment verweist also bei Schelling auf „eine Wirklichkeit, die der Möglichkeit zuvorkommt“⁵ und die „so

³ Martin Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe, Bd. 14, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2007, 67–90, 81 (Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, GA 14).

⁴ Ebd., 85.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“, in: *Philosophie der Offenbarung*, Sämtliche Werke, Abt. II, Bd. III, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, 1–176, 162 (Schelling, „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“, SW II, III).

früh wir kommen, schon da ist“⁶. Schelling weist folglich der positiven Philosophie die „Aufgabe“⁷ zu, sich auf diese ursprüngliche Unverfügbarkeit zu besinnen.

Folgt man diesem Grundgedanken Schellings und Heideggers, dann wohnt jedem Phänomen, jeder ‚Wirklichkeit‘ ein konstitutiver Entzug und eine irreduzible Verborgenheit inne, und gerade dieser Entzug und diese Verborgenheit gewähren – nicht bedingen – die Möglichkeit des Erscheinens, d. h. die Phänomenalität.

2. Das Ethos des Denkens

In dem Geschehen der Phänomenalität spielt der Mensch eine wichtige, jedoch keine transzendente Rolle. Heidegger zufolge zeichnet sich der Mensch gerade dadurch aus, dass er sich immer auf die Welt und auf das einzelne Seiende in einem besonderen Sinnzusammenhang bezieht, den er nicht ignorieren kann: Dass sich ihm der Sinn manchmal entzieht und ihn in die Angst stürzt – so *Sein und Zeit* –, ist gerade das Zeichen dafür, dass der Mensch nie anders als im Modus des Sinns existieren kann. Als das einzige denkende Seiende kann und darf sich der Mensch nicht so verhalten, als ginge ihn das Geschehen der Welt nicht an. Diese spezifische Beziehung zwischen dem Menschen einerseits und dem Seienden andererseits ist das genuine Kennzeichen für die menschliche Existenz, insofern diese sich gerade in der Spannung zwischen irreduzibler Faktizität und höchster Freiheit entfaltet. Einerseits ist nämlich der Mensch das einzige Seiende, das es vermag, „das Wunder aller Wunder: *daß* Seiendes *ist*“⁸ zu verstehen; in diesem Vermögen zu denken besteht seine größte Freiheit, weil es dem Menschen die Möglichkeit gibt, die ihm eigene Rolle in dieser Sinnkonstellation zu spielen, ohne bloß auf seine eigenen Grundbedürfnisse und Triebe reduziert zu werden und von diesen abhängig zu bleiben. Andererseits kann der Mensch über seine Existenz nicht verfügen, er ist immer in eine bestimmte Welt „geworfen“ und muss permanent gegen seine eigene Faktizität und Endlichkeit stoßen.

Das Ethos, das im Zentrum dieses Beitrags steht, soll die Spannung zwischen diesen beiden Dimensionen austragen und zugleich bewahren. Dabei geht es um keine normative Ethik, denn eine solche Ethik würde sich als transzendental erweisen, insofern sie auf *a priori* festgesetzten Normen und vorbestimmten Regeln beruht, die das Leben der Einzelnen leiten sollen, ohne die Sinnkonstella-

⁶ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, „Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil“, in: *Philosophie der Offenbarung*, Sämtliche Werke, Abt. II, Bd. IV, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, 341.

⁷ Ebd., 337.

⁸ Martin Heidegger, „Nachwort zu ‚Was ist Metaphysik?‘“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, 303–312, 307.

tion, in der sie sich befinden, zu berücksichtigen.⁹ Hier handelt es sich dagegen um ein Ethos der „Verantwortung“, das zwar nicht normativ, wohl aber verbindlich ist, wobei Verbindlichkeit auf das Engagement der Menschen auf der Welt verweist, ohne es an präskriptive Regeln (Normen) zu binden. Der Mensch hat als ein denkender zu sein und zu handeln; was das genau impliziert und was er genau tun soll, hängt erstens vom Sinnzusammenhang ab und wird zweitens seiner Verantwortung überlassen: Der Mensch hat aufgrund seiner Freiheit auf das Geschehen der Welt zu antworten. Dagegen würde ihn eine normative Ethik der Aufgabe des Denkens entheben: Das Denken selbst könnte sich in diesem Fall als überflüssig erweisen, da es nur noch darum gehen würde, bestimmte Prinzipien blind zu befolgen. Dabei würde aber eine solche Ethik ihm seine Verantwortung abnehmen und ihn seiner ihm als Menschen eigenen Freiheit berauben.

In diesem Ethos kommt uns Menschen also zu, in unserem Denken einen Raum für das Unverfügbare, das Verschlussene, den „nie aufgehende[n] Rest“¹⁰, freizulassen. Das Ethos ist selbst immer wieder neu zu denken, da ihm aufgetragen ist, der Singularität jedes Geschehens gerecht zu werden. Es kann deswegen nicht durch vorausgesetzte Bedingungen erfüllt werden, sondern lässt sich – so meine These – in Anlehnung an Derridas „Quasi-Begriff“¹¹ als ein Ethos des „Un-möglichen“¹² bezeichnen. Un-möglich heißt, dass es um eine radikale Möglichkeit geht, die ihre eigene Unmöglichkeit miteinbezieht und verwindet, so dass man von dieser Möglichkeit nur im Nachhinein sagen kann, ob sie sich ereignet hat oder nicht. Das „Un-mögliche“ verweist auf die Offenheit dieses Ethos, das somit weiter reicht als jede transzendente Konzeption, die im Bereich der „Möglichmachung“ verbleibt und immer schon bestimmt ist. Erst aufgrund dieser Offenheit kann das Ethos auf die Singularität des Ereignisses antworten.

Dieses Ethos verlangt zunächst einen Neuanfang des Denkens, der sich als ein Gestus der Selbstbescheidung verstehen will. Heidegger sucht ein anderes Denken, das die Metaphysik „verwindet“, indem es sie auf sich beruhen lässt

⁹ Auf den Unterschied zwischen Ethos und Ethik ist bereits Diana Aurenque eingegangen. Siehe dazu Diana Aurenque, *Ethosdenken: Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg/München 2011. Zum Ethos bei Heidegger, siehe auch den Sammelband François Raffoul/David Pettigrew (Hg.), *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002 und den schönen Text von Rainer Thurnher, „Heideggers Denken als ‚Fundamentaethik‘?“, in: Reinhard Margreiter/Karl Leidlmair (Hg.), *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*, Würzburg 1991, 133–141.

¹⁰ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, in: *Sämtliche Werke 1805–1810*, Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. VII, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, 331–416, 360 (Schelling, „Philosophische Untersuchungen“, SW I, VII).

¹¹ Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Paris 1996, 46.

¹² Vgl. Jacques Derrida, „Une certaine possibilité impossible de dire l'événement“, in: *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal pour Jacques Derrida*, Paris u. a. 2001, 79–112, 101.

und deren Selbstbegründungsanspruch aufgibt. Dieses Denken ist somit „geringer als die Philosophie“¹³, insofern diese immer schon Metaphysik ist, und Heidegger erwähnt an vielen Stellen in Anlehnung an Meister Eckhart die „Armut“ dieses Denkens. Bereits in der Phase der „Metaphysik des Daseins“ hatte er entdeckt, dass die menschliche Freiheit sich nicht als Selbstermächtigung und Autonomie auffassen lässt, weil sie auf einer ursprünglichen Ohnmacht¹⁴ und auf dem Widerhalt des Seienden beruht. Schelling seinerseits war der erste, der in der transzendentalphilosophischen Selbstsetzung des Ichs die Anmaßung und die Hybris der Aneignungslogik eines in sich selbst eingeschlossenen Wissens erkannte. Dieses Wissen, das „bloß von mir ausgeht“¹⁵, sah Schelling in seiner paradigmatischen Form bei Fichte, dessen Tathandlung er als das „Princip des Sündenfalls“¹⁶ brandmarkte, weil es in seinen Augen bedeutet, dass das Ich sich „an die Stelle, da Gott seyn sollte“¹⁷, setzt.

Die von Schelling unternommene Zweiteilung der Philosophie in eine negative und eine positive ist als Folge dieser prinzipiellen Ohnmacht und Endlichkeit des Denkens zu verstehen. Die Erfahrung der eigenen Grenze ist konstitutiv für jede der beiden philosophischen Methoden, aber jeweils auf eine andere Art und Weise. Die negative, reinrationale Philosophie wird mit ihrer eigenen Unzulänglichkeit konfrontiert, wenn die Vernunft entdeckt, dass sie sich selbst nicht gründen kann: In diesem Moment der Krisis ist die Vernunft „wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonita“¹⁸, „absolut ekstatisch“¹⁹ und sie muss erkennen, dass sie mit ihren Begriffen im Bereich der Potenzialität verbleibt. Der Vorteil der positiven Philosophie gegenüber der negativen besteht darin, dass sie mit dem unvordenklichen Sein, mit der Existenz selbst, und d. h. mit ihrem eigenen Abgrund anfängt, weil sie ihre eigene Kontingenz akzeptiert. Sie vermag es, sich auf der Basis der Unverfügbarkeit ihres eigenen Anfangs zu entwickeln, während die negative Philosophie als eine reinrationale in den Verstrickungen ihres Begründungs- und Selbstermächtigungsanspruchs gefangen bleibt. Darin erweist sich die positive Philosophie als „die eigentlich freie Philosophie“²⁰, womit deutlich wird, dass die Freiheit, die dem gesuchten Ethos entspricht, in sich diese grund-

¹³ Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, GA 14, 74.

¹⁴ In der Logik-Vorlesung spricht Heidegger von einer „metaphysische[n] Ohnmacht des Daseins“, Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Bd. 26, hg. v. Klaus Held, Frankfurt a. M. 1978, 279.

¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hg. u. komm. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1969, 37 (Schelling, *Erlanger Vorlesung*).

¹⁶ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, „Philosophie und Religion“, in: *Sämtliche Werke 1804*, Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. VI, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, 11–70, 43.

¹⁷ Schelling, „Philosophische Untersuchungen“, SW I, VII, 390.

¹⁸ Schelling, „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“, SW II, III, 165.

¹⁹ Ebd., 163.

²⁰ Ebd., 132.

sätzliche Erfahrung von Ohnmacht und Endlichkeit zu übernehmen hat. Freiheit besteht nicht mehr in einer Selbstbehauptung und Autonomie, sondern im Anerkennen der eigenen Machtlosigkeit.

Die Philosophie fängt also nicht mit ihrer Selbstsetzung an, sondern mit ihrer Depotenzierung und mit dem Lassen von sich selbst. Dies wird bei Schelling bereits in der *Erlanger Vorlesung* aus dem Jahr 1820/1821 thematisiert. „[H]ier gilt es, alles zu lassen – nicht bloß, wie man zu sagen pflegt, Weib und Kind, sondern was nur Ist, selbst Gott [...].“²¹ Damit wird aber nicht eine Loslösung von dem göttlichen Wesen erfordert, sondern eine „Selbstaufgegebenheit“²² der Vernunft, die selbst auf den *Begriff* Gottes verzichten soll²³, weil sie ihn als ihr Prinzip nicht mehr setzen kann. Der erste Schritt der Philosophie als „freie Geistesthat“ sei nämlich „ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles *Wissens* für den Menschen“²⁴. Die wahre Philosophie setzt nach Schelling ein Armwerden und ein Aufgeben der Suche nach Wissen voraus: „Wer wahrhaft philosophiren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los seyn, er muß nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloß und arm fühlen [...]. Schwer ist dieser Schritt, schwer, gleichsam noch vom letzten Ufer zu scheiden.“²⁵ Der Anfang geschieht in der Form eines Abschieds, der selbst als eine „Scheidung“²⁶ von sich zu verstehen ist.

Der Neuanfang ist insofern nicht durch ein kontinuierlich fortschreitendes Übergehen zu erreichen, sondern durch einen Sprung. Dieser Sprung stellt zwar einen radikalen Bruch dar, erfolgt jedoch nicht in der Form einer Selbstüberbietung. Das Subjekt des Wissens wird im Gegenteil „außer sich gesetzt“²⁷ und diese ekstatische Bewegung führt ihn zur „Besinnung“²⁸. Erst durch diese Dynamik eines Außer-sich-gesetzt-werdens wird es von dem verhängnisvollen und tragischen Charakter des Wissenwollens befreit, denn „[der Mensch] *will* wissen, eh’ er weiß, daß er wissen *will*“²⁹, so dass er von vornherein in der Rotation der vo-

²¹ Schelling, *Erlanger Vorlesung*, 17.

²² Ebd., 39.

²³ Vgl. Schelling, „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“, SW II, III, 158: „[D]en Begriff Gott muß ich fallen lassen, um von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existiren – um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen ist.“

²⁴ Schelling, *Erlanger Vorlesung*, 38.

²⁵ Ebd., 19.

²⁶ Die Figur der „Scheidung“ wurde von Schelling bereits in der ersten Fassung der *Weltalter* 1811 als ein notwendiges Moment beschrieben, das den Übergang zu einem wirklichen Anfang erst ermöglicht. „Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene, Gegenwart gibt es keine. Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr“, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Urfassungen*, hg. v. Manfred Schröter, München 1946, 11 (Schelling, *Weltalter*).

²⁷ Schelling, *Erlanger Vorlesung*, 39.

²⁸ Ebd., 41.

²⁹ Ebd., 62.

luntativen Struktur verstrickt wird. Das Wollen wird als Selbstwiderspruch entlarvt, insofern „der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht“³⁰. Nur durch die Bewegung der Ekstase wird die rotatorische Struktur des Wissenwollens als Sichselbstwollen durchbrochen und so die „Geburtsstunde der Philosophie“³¹ erreicht.³²

Auch bei Heidegger liegt dem Denken eine konstitutive Dimension des Lassens zugrunde. Die Figur des Lassens, bzw. des Seinlassens erscheint bei ihm schon relativ früh, aber erst in dem ersten *Feldweg-Gespräch* (1944/45) rückt die Konzeption des Denkens als eines Lassens in den Vordergrund. Ähnlich wie Schelling enthüllt Heidegger die sich widersprechende Struktur des Wollens des Nichtwollens, das gerade in seiner eigenen Dynamik das Intendierte verfehlt.³³ Das Nichtwollen entspricht einer „Absage an das Wollen“³⁴, die aber nicht willentlich sein darf, da jedes Streben nach einer Verneinung des Wollens unvermeidlich auf das Wollen zurückführt, sondern in der Form eines Lassens erfolgen soll. Dieses Lassen wird dann zu einem „Wachbleiben für die Gelassenheit“³⁵. Die Gelassenheit darf selbst „nicht bewirkt“, sondern soll „zugelassen“³⁶ werden, indem der Mensch sich auf das Denken selbst „einlässt“.

Durch das Lassen und die Gelassenheit wird somit in beiden Fällen versucht, einen anderen Zugang zur Welt vorzubereiten, der der Vergegenständlichungs- und Aneignungslogik der Moderne entgeht, dieser Logik, die jedes Wollen zum Scheitern bringt, wenn es darum geht, das Moment der Unverfügbarkeit im Denken zu berücksichtigen. Diese Art von Wissen oder von Denken erreicht ihren Höhepunkt in der Figur der „Machenschaft“, da die Machenschaft nach Heidegger einen Zusammenhang bezeichnet, in dem jeder Gegenstand und jedes Phänomen verfügbar gemacht und schließlich instrumentalisiert wird. Das Lassen, Antidot zur Machenschaft, ist dabei konstitutiv doppelsinnig zu verstehen. Es meint einerseits ein Lassen des Bisherigen, d. h. den Verzicht auf jeden Herrschafts- und Absolutheitsanspruch unseres Denkens, andererseits ein Lassen des Kommenden, d. h. eine Offenheit gegenüber dem, was kommt, die keiner Passivität gleichkommt, sondern vielmehr eine Haltung der Vorsicht und der

³⁰ Ebd., 51.

³¹ Ebd., 54.

³² Zu diesem Thema siehe auch Lore Hühn, *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar 1994. Zur Konzeption der Ekstase bei Schelling, siehe auch Courtine, *Extase de la raison* und Marie-Christine Challiol-Gillet, *Schelling: une philosophie de l'extase*, Paris 1998.

³³ Vgl. zum Beispiel Martin Heidegger, „Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen“, in: *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Gesamtausgabe, Bd. 77, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 1995, 1–157, 51 (Heidegger, „Ein Gespräch selbstdritt“, GA 77).

³⁴ Ebd., 51.

³⁵ Ebd., 108.

³⁶ Ebd.

rücksichtsvollen Distanz impliziert. Diese Haltung ist somit einer wesentlichen Gefahr ausgesetzt: Im Gestus des Lassens nimmt man das Risiko eines möglichen Scheiterns auf sich. Diese Negativität lässt sich nicht dialektisch wieder aufheben, denn sie ist selbst ein Ausdruck der grundsätzlichen Unverfügbarkeit, auf der unsere Existenz beruht, und sie bedeutet, dass der Mensch in dem Moment, in dem er alles lässt, diese Unverfügbarkeit gerade zulässt. Unser Verhältnis zur Dimension des Entzugs konstituiert das Spezifische unserer Existenz und gleichzeitig unserer Freiheit. Nur das Lassen des Sichselbstsetzenwollens schafft einen Freiraum für das Unverfügbare und Unvordenkliche. In diesem Sinne wird der Mensch dazu aufgefordert, sich nicht an seiner Selbstheit festzuklammern, sondern sich im Gegenteil im ekstatischen Außer-sich-gesetzt-werden der Alterität zu öffnen.

Deshalb lässt sich dieses Ethos des Lassens auch als ein Ethos der Liebe kennzeichnen, wie ich es nun entwickeln möchte. Bei Schelling kann die Liebe eine Hilfe für den Menschen sein, um in dem unstabilen Zentrum zwischen dem „tiefsten Abgrund“ und dem „höchsten Himmel“³⁷, in das er von Gott erschaffen worden ist, zu leben und seine grundlegende „Angst des Lebens“³⁸ zu lassen. Allein durch die Liebe kann er das Moment der Selbstaufgegebenheit ausstehen, denn nur in der Liebe kann die Scheidung von sich stattfinden.³⁹ Selbst Gott, so wie er in der ersten Fassung der *Weltalter* dargestellt wird, musste in einer unvordenklichen Vergangenheit noch vor der Entstehung der Zeit dieses Moment in sich erleiden, denn die Liebe in ihm verlangte die Scheidung von seinem eigenen Sein, die „Mittheilsamkeit“⁴⁰ statt der ewigen Verschlossenheit und d.h. die Schöpfung und die Offenbarung. So wie die Liebe den Vater zur Zeugung des Sohnes und somit zur Selbstoffenbarung bewegte und den Schöpfer zur Erschaffung der Kreatur brachte, so kann der Mensch allein durch die Liebe eine angemessene Existenz führen. So wie Gott sein eigenes Sein suspendierte, um in der freien Entscheidung zur Schöpfung die Kreatur daran Anteil haben zu lassen, so wird der Mensch dazu aufgerufen, in seinem Leben auf seine zerstörerischen egoistischen Triebe zu verzichten, seine Selbstheit temporär auszuklammern, um sich dem Anderen in der Liebe zu öffnen, um es sein zu lassen, um es zu *wollen*. Als Gegenfigur zum Sichselbstwollen entwickelt Schelling in der Spätphilosophie eine andere Form des Wollens, ein Wollen des Anderen für den Anderen, das erst durch eine Selbstaufgegebenheit und eine Selbstgabe des Subjekts erreicht werden kann. Dieses Wollen der Alterität bedeutet gleichzeitig eine Befreiung von sich, eine Befreiung von dem Zwang, sich selbst behaupten zu müssen und eine Öffnung auf das Unbekannte und Unverfügbare des Anderen hin.

³⁷ Schelling, „Philosophische Untersuchungen“, SW I, VII, 363.

³⁸ Ebd., 381.

³⁹ Vgl. Schelling, *Weltalter*, 85: „[N]ur der Liebe wegen wird die Vergangenheit aufgegeben.“

⁴⁰ Ebd., 19.

Die Liebe als persönliche Beziehung ist für Schelling eine Dimension des Lebens des Menschen, aber auch des Denkens. Gerade im Denken kann es dem Menschen am besten gelingen, dem ursprünglichen Moment der Unverfügbarkeit durch diese Öffnung gegenüber der Alterität gerecht zu werden. „Schon der Name Philosophie enthält, daß sie wesentlich ein *Wollen* ist. Philosophie heißt Liebe, Streben nach Weisheit. Also nicht jede Erkenntniß, gleichviel welchen Inhalts, sondern nur die Erkenntniß, welche Weisheit ist, genügt dem Philosophen.“⁴¹ Die Weisheit ist nichts anderes als das Ziel der Philosophie, denn in ihr kann jeder Bezug zur Alterität gründen.⁴² Schelling fasst das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer als ein Verhältnis der Liebe auf, als ein gegenseitiges Brauchen, in dem der Lehrer willentlich und freiwillig auf die Schüler angewiesen bleibt, um überhaupt denken zu können.⁴³ Das Denken erfolgt somit selbst in der Liebe und als Liebe, insofern es in sich den Bezug zur Alterität bewahrt, indem es einerseits den eigenen Ursprung in sich sein lässt, ohne sich dessen bemächtigen zu wollen, und indem es sich andererseits für das Kommen eines Anderen öffnet. Als eine solche Dezentrierung von sich kann die Liebe nur als eine Gabe empfangen werden. Das Gelingen der Liebe ist unvorhersehbar, und sie kann auch zu einer Vernichtung von sich selbst und zu einer Verfehlung des Anderen führen, wenn sie misslingt. Die Liebe vollzieht sich immer als diese Gratwanderung zwischen einer Selbstgabe, in der das Subjekt sich in der Gabe gleichzeitig wiederfindet, und einem Selbstverlust, in dem das Subjekt nichts mehr geben kann, da es tatsächlich alles verloren hat. Insofern ist die Liebe ein Ereignis des un-möglichen Ethos (im oben skizzierten Sinne Derridas).

Auch bei Heidegger spielt die Liebe eine entscheidende Rolle⁴⁴, allerdings eher als die zugrundeliegende Dimension des Denkens, quasi als „Stimmung“ oder als „Element“, denn als eine persönliche Beziehung. In den *Feldweg-Gesprächen*

⁴¹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, „Der Philosophie der Offenbarung erster Theil“, in: *Philosophie der Offenbarung*, Sämtliche Werke, Abt. II, Bd. III, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, 177–529, 201.

⁴² Vgl. Schelling, „Philosophische Untersuchungen“, SW I, VII, 415: „Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.“

⁴³ Vgl. zum Beispiel Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Paulus-Nachschrift)*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977, 96.

⁴⁴ Wenige Studien widmen sich dem Thema der Liebe bei Heidegger, obwohl es besonders in der späten Phase seines Denkens zu einem sehr wichtigen Motiv wird, und dies nicht nur in den Briefen an Hannah Arendt oder Elisabeth Blochmann, wie oft angenommen wird. Zur Konzeption der Liebe bei Heidegger, siehe insbesondere Giorgio Agamben, „La passion de la facticité“, in: Giorgio Agamben/Valeria Piazza (Hg.), *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*, Paris 2003, 9–60, sowie im selben Band Valeria Piazza, „L'amour en retrait“, in: Giorgio Agamben/Valeria Piazza (Hg.), *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*, Paris 2003, 61–106. Siehe auch Pierre-Etienne Schmit, „L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger“, in: *Le Philosophoire* 11 (2000), 169–199; Tatjana Noemi Tömmel, *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin 2013.

heißt Denken: „auf das Offene der Gegnet sich einlassen.“⁴⁵ Diese so genannte „Gegnet“, die „sich eher zurückzieht, uns entgeht, als dass sie uns entgegenkommt“⁴⁶ ist ein anderer Name für die Lichtung, diesen unscheinbaren, unvordenklichen Raum, der „alle Unterkunft erst gewährt“⁴⁷. Somit wird die Positivität des Lassens hervorgehoben, da es nicht nur als Gegenform des Tuns und des Wollens fungiert, und somit nicht nur als ‚Freiheit von‘ zu verstehen ist, sondern als ‚Freiheit zu‘, und zwar gerade zu der unvordenklichen und unverfügbaren Lichtung, in der unser Denken und alle Dinge, die uns umgeben, immer schon verwurzelt sind. Die Lichtung erweist sich so als das Element⁴⁸ des Denkens und des Seienden überhaupt, und unsere Aufgabe besteht darin, in diesem Element den rechten Aufenthalt zu finden, um die Dinge in sich beruhen zu lassen. Hier findet eine Umkehrung statt, da der Mensch sich nicht mehr als autonomes Subjekt verhält, um von sich aus Philosophie zu betreiben, sondern sich im Gegenteil als der Empfänger eines Geschehens versteht, das sich in der Lichtung ereignet. Wie es der Weise im ersten *Feldweg-Gespräch* bemerkt, kommt das Wesen des Denkens nicht vom Denken selbst, sondern „aus dem Anderen seiner selbst, d.h. aus der Gegnet, die west, indem sie vergegnet“⁴⁹, d. h. aus der Lichtung, die ihm den Sinnzusammenhang liefert, in dem es sich entfalten kann.

Der „rechte Aufenthalt“ in der Lichtung, das angemessene Wohnen darin entspricht einer „ekstatischen Ausgesetztheit in das Offene“⁵⁰. In der „Ek-sistenz“⁵¹ sind wir der Alterität ausgesetzt und ausgeliefert, wir können uns zu den Seienden verhalten, anstatt in der „Insistenz“ auf das Seiende zu „bestehen“ oder zu „insistieren“⁵². So bewahren wir in uns durch dieses Öffnen für die Alterität die grundsätzliche Beweglichkeit, aufgrund deren die Wandelbarkeit und Flexibilität der Unverborgenheit, die Irreduzibilität des Restes, d. h. die Erzitterung der Lichtung in unserem Denken empfangen werden kann. In *Was heißt Denken?*

⁴⁵ Heidegger, „Ein Gespräch selbstdritt“, GA 77, 121.

⁴⁶ Ebd., 114.

⁴⁷ Ebd., 113.

⁴⁸ „Denn die Wahrheit kann selbst ebenso wie Sein und Denken nur im Element der Lichtung das sein, was sie ist“, Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, GA 14, 86.

⁴⁹ Heidegger, „Ein Gespräch selbstdritt“, GA 77, 123.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), Gesamtausgabe, Bd. 49, hg. v. Günter Seubold, Frankfurt a. M. 1991, 53.

⁵¹ Zum Beispiel Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, 313–364, 324 (Heidegger, „Brief über den Humanismus“, GA 9). Heidegger bezeichnet die Ek-sistenz als „ekstatische[s] Innestehe[n] in der Wahrheit des Seins“, Heidegger, „Brief über den Humanismus“, GA 9, 325.

⁵² Martin Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Gesamtausgabe, Bd. 35, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2012, 75–81.

vergleicht Heidegger das Element des Denkens mit dem Meer, dessen „Tiefen und Weiten“, „Strömungen und Stillen“, „warm[e] und kalt[e] Schichten“ das Milieu des Fisches darstellen als „das Element seiner vielfältigen Beweglichkeit“⁵³. Auch für das Denken ist diese Vielfältigkeit, die durch den Bezug zur Alterität konstituiert wird, und d. h. durch das Empfangen der Unverfügbarkeit als solche, durch das Bewahren des irreduziblen Restes als dieses Restes, lebensnotwendig. Für diese Haltung des Sicheinlassens auf die Lichtung, d. h. für das Denken selbst, können wir nur dankbar sein, da sie eine Gabe ist, für die wir nur wach bleiben können, ohne sie bewirken zu können. Infolgedessen bezeichnet Heidegger das Denken auch als ein Danken im Sinne eines „Sichverdanken[s]“⁵⁴. „Was wir zu verdanken haben, dies haben wir nicht aus uns. Es ist uns gegeben. [...] Die höchste und eigentlich währende Gabe an uns bleibt jedoch unser Wesen, mit dem wir so begabt sind, daß wir aus dieser Gabe erst die sind, die wir sind. [...] Was jedoch im Sinne dieser Mitgift an uns vergeben ist, ist das Denken.“⁵⁵

Genau dieses Danken nun ereignet sich – so Heidegger – in der Liebe⁵⁶, denn die „Liebe ist das Seinlassen in dem tieferen Sinn, demgemäß es das Wesen hervorruft“⁵⁷. Obwohl diese Passagen nicht sehr bekannt sind, erwähnt Heidegger an mehreren Stellen die Liebe, und zwar eher als das Element des Denkens denn als eine persönliche Beziehung: „Die Liebe: ist der anfängliche Bezug zur Wahrheit des Seyns.“⁵⁸ Die Liebe bezeichnet demzufolge für Heidegger genauso wie für Schelling eine Öffnung zur Alterität, ein Seinlassen des Anderen, ein ekstatisches Wohnen in der Lichtung, und somit gerade dasjenige Verhältnis, welches einen Raum für das Unverfügbare, Entzogene, Verborgene freilässt, um sich für die Wahrheit des Seyns, d. h. die Beweglichkeit der Lichtung, zu öffnen. Auch Heidegger erinnert in diesem Sinne an die Etymologie des Wortes Philosophie: „Jetzt ist die ‚Philosophie‘, seynsgeschichtlich erfahren, die Liebe des Wissens. Das Wissen selbst ist die Liebe. Diese Liebe liebt die Wahrheit des Seyns.“⁵⁹ Denken ist für Heidegger „in sich ein Lieben“⁶⁰. Die Liebe bezeichnet für ihn

⁵³ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Gesamtausgabe, Bd. 8, hg. v. Paola-Ludovica Coriando, Frankfurt a. M. 2002, 75 f.

⁵⁴ Ebd., 145.

⁵⁵ Ebd., 146.

⁵⁶ „Das Danken ereignet sich in der Liebe“, Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, Gesamtausgabe, Bd. 73.1, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2013, 893 (Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1).

⁵⁷ Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe, Bd. 16, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 2000, 563 (Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16).

⁵⁸ Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1, 916.

⁵⁹ Ebd., 693.

⁶⁰ Martin Heidegger, „Hölderlins Dichtung ein Geschick“, in: *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Gesamtausgabe, Bd. 75, hg. v. Curd Ochwadt, Frankfurt a. M. 2000, 349–365, 363.

das Milieu, in dem der Mensch in der Nähe des Seyns, und d. h. in einem rechten Verhältnis zu den Dingen und zu den anderen Menschen existieren kann. Im „Element der Liebe“⁶¹ wohnend vermag erst der Mensch zu denken⁶², d. h. den Sachen „das Wesen [zu] schenken“⁶³ und die Lichtungsvergessenheit zu verwenden.

Wenn der Mensch im Element der Liebe wohnt und in diesem Sinne denkt, so kann auch eine neue Konstellation entstehen, in der der Mensch und das Seiende in einer gewandelten Weise aufeinander bezogen sind. Das Motiv des Gevierts stellt – so vermute ich – Heideggers Versuch dar, diese neue Konstellation zu entwickeln.⁶⁴ Das Geviert ist eine in sich bewegliche und freie Konfiguration zwischen vier Dimensionen, die Heidegger die Sterblichen und die Göttlichen, den Himmel und die Erde nennt, und diese Bezüge bleiben wie in einem „Spiegel-spiel“⁶⁵ permanent wandelnd und offen. Diese vier Dimensionen brauchen und binden sich gegenseitig, aber gerade in diesem Zusammengehören verhalten sie sich in Freiheit zueinander, weil sie sich einander „mögen“⁶⁶. Das Geviert nennt somit eine Konfiguration der Innigkeit, die „kein Verschmelzen und Ver-

⁶¹ Martin Heidegger, „Das abendländische Gespräch“, in: *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Gesamtausgabe, Bd. 75, hg. v. Curd Ochwadt, Frankfurt a. M. 2000, 57–196, 120 (Heidegger, „Das abendländische Gespräch“, GA 75).

⁶² „Ohne das Mögen der Liebe vermögen wir nichts“. „Alles Vermögen ist dem Mögen vereignet und verdankt sich diesem“, Heidegger, „Das abendländische Gespräch“, GA 75, 89.

⁶³ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, GA 9, 316.

⁶⁴ Vgl. Martin Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 145–164, wo Heidegger über das Geviert spricht. „Die Sterblichen sind im Geviert, indem sie wohnen. Der Grundzug des Wohnens ist das Schonen. Die Sterblichen wohnen in der Weise, daß sie das Geviert in sein Wesen schonen. Demgemäß ist das wohnende Schonen vierfältig“, ebd., 152. „Im Retten der Erde, im Empfangen des Himmels, im Erwarten der Göttlichen, im Geleiten der Sterblichen ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Gevierts. Schonen heißt: das Geviert in seinem Wesen hüten“, ebd., 153.

⁶⁵ Martin Heidegger, „Die Gefahr“, in: *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, Gesamtausgabe, Bd. 79, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1994, 46–67, 46.

⁶⁶ Vgl. dazu: „In diesen vier Stimmen versammelt das Geschick das ganze unendliche Verhältnis. Doch keines der Vier steht und geht einseitig für sich. Keines ist in diesem Sinne endlich. Keines ist ohne die anderen. Un-endlich halten sie sich aneinander, sind, was sie sind, aus dem un-endlichen Verhältnis, sind dieses Ganze selbst“, Martin Heidegger, „Hölderlins Erde und Himmel“, in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Bd. 4, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1981, 152–181, 170. Heidegger nennt auch „die Innigkeit ihres Zueinander“, ebd. „Nur so, daß die Götter Götter und die Menschen Menschen sein müssen und dabei doch nie ohne einander sein können, ist die Liebe zwischen ihnen“, Martin Heidegger, „Wie wenn am Feiertage...“, in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Bd. 4, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1981, 49–78, 69. Vgl. dazu Schelling, „Philosophische Untersuchungen“, SW I, VII, S. 408: „dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere.“

löschen der Unterscheidungen“ ist, sondern die „sammelnde Mitte“⁶⁷, in der der engsten Nähe zum Anderen eine wesentliche Ferne innewohnt, anders gesagt: das Geviert ist eine Konstellation der Liebe.

Im Gegensatz zum Zwang des Immer mehr und Immer besser der Machenschaft und des Riesenhaften geht es also in der Liebe darum, auf sein Können zu verzichten, anstatt es noch weiter steigern zu wollen. Erst dadurch kann man sich dem Anderen zuwenden, es „in seinem Element einbehalten“⁶⁸ und infolgedessen das stille „Schwingen des Ereignisses“⁶⁹ durch das „Schwingen des Mögens“⁷⁰ in Bewegung zu halten. „Diese Liebe zu stiften, die das Wesenhafte sein läßt“, schreibt Heidegger, „diese Liebe zu stiften, zu gründen und zu schenken, übersteigt alle Leistung der Wissenschaft und alle Tat“⁷¹.

3. Ein Ethos der Muße

Im Anschluss an Heideggers und Schellings Denken möchte ich versuchen, dieses Ethos als ein Ethos der Muße zu beschreiben. Ein expliziter und ausgearbeiteter Begriff der Muße ist zwar bei beiden Autoren nicht zu finden. Dennoch möchte ich die Position vertreten, dass es sich lohnt, ihre Überlegungen über das Ethos als Ansätze zu einem Denken der Muße zu lesen, um in heutiger Zeit ein anderes Verständnis der Welt und des Individuums jenseits des Zwangs nach Effizienz, Produktivität und Leistung zu eröffnen. So lassen sich bei Heidegger und bei Schelling viele Motive mit einer Konzeption der Muße in Verbindung bringen, insbesondere die Motive des Lassens, der Gelassenheit, der Armut des Denkens und der Liebe, die ich im zweiten Teil dieses Beitrags entwickelt habe. Heidegger selbst erwähnt außerdem die Muße in einem Zusammenhang, in dem es ihm gerade darum geht, „[i]n einer Welt, für die nur noch das unmittelbar Nützliche gilt, die nur noch auf Steigerung der Bedürfnisse und des Verbrauchs ausgeht“, „den Sinn [zu] wecken für das Nutzlose“⁷². In diesem Kontext zitiert Heidegger einen Text aus den Schriften des chinesischen Denkers Dschuang-Dsi, eines Schülers des Lao-Tse: Ein Baum, gerade weil er „zu nichts nütze ist“⁷³, erlaubt es, dass man „untätig in seiner Nähe umherstreifen und in Muße unter

⁶⁷ Martin Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe, Bd. 66, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1997, 148.

⁶⁸ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, GA 9, 317.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Bd. 11, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2006, 101.

⁷⁰ Heidegger, „Das abendländische Gespräch“, GA 75, 90.

⁷¹ Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, 564.

⁷² Martin Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, hg. v. Hermann Heidegger, St. Gallen 1989, 6.

⁷³ Ebd., 8.

seinen Zweigen schlafen“⁷⁴ kann. Durch seine Nutzlosigkeit hat er zwar keine unmittelbare Wirkung, aber einen Sinn: „In dieser Weise nutzlos ist der Sinn der Dinge“⁷⁵, fügt Heidegger hinzu. So möchte ich diesen Beitrag abschließen mit einigen Überlegungen über ein Denken der Muße, das sich an dem *Sinn* der Dinge, aber auch an dem Sinn unserer Existenz und der Welt insgesamt orientiert, anstatt sich primär nach dem Maßstab der Nützlichkeit zu richten.

Erstens: Die Liebe als Ausdruck einer bedingungslosen Zuwendung, wie ich sie im zweiten Teil dieses Textes bestimmt habe, könnte als die eigene Stimmung der Muße gedacht werden, insofern sie das Ruhende der Dinge in sich selbst und den gelassenen Bezug des Menschen zu sich selbst eröffnet. Muße darf nicht als Nichtstun oder als bloße Faulheit verstanden werden, sondern sie bezeichnet dieses Moment einer erfüllten und sinn-vollen Ruhe, die mit einem Seinlassen des Anderen in einem aktiven Sinne einhergeht. Es geht in der Muße darum, dazu beizutragen, dass der Andere das sein kann, was er ist: „Amo heißt volo, ut sis, sagt einmal Augustinus: ich liebe Dich – ich will, dass Du seiest, was Du bist.“⁷⁶ Um das Andere und natürlich den Anderen sein zu lassen, muss man einen gelassenen Umgang mit sich selbst gefunden haben, der es uns ermöglicht, unser Selbst momentan auszuklammern, ohne uns dabei gänzlich aufzuopfern und zu negieren. Diese heikle Spannung kann nur in einer liebenden Muße, bzw. in der mußevollen Liebe gelingen.

Die Muße lässt sich somit nicht rein negativ, in Abgrenzung von anderen Erfahrungen, charakterisieren, sondern sie eröffnet neue mögliche Tätigkeiten. In der Muße ereignet sich nämlich nicht nur eine Befreiung von den Beschäftigungen und Sorgen des Alltags, sondern auch eine Befreiung von der eigenen Existenz: Man muss sich nicht mehr behaupten, um das eigene Selbst zu spüren und wahrzunehmen, so dass man sein eigenes Sein momentan suspendieren kann, wie es Schelling vorschlägt, um sich für die Alterität im weiten Sinne zu öffnen. Andere Tätigkeiten können dann entstehen, erfüllte Tätigkeiten, die mit Begeisterung und Liebe zu den Sachen geübt werden, und die an keinen Produktivitätszwang, keinen Leistungsdruck und keinen Drang, sich zu bewähren, gebunden sind. In dieser *Epoché* von den Werten und Gewohnheiten des Alltags kann man sich auf die Sachen und auf die Tätigkeiten selbst einlassen. Diese Art von liebender Muße kann aber nicht bewirkt oder erzielt werden, sondern bloß als eine Gabe empfangen und weitergegeben werden. Sie ist, wieder mit Derrida gesprochen, un-möglich.

Weit davon entfernt, ein egoistisches Sich-Abschließen bzw. Sich-Abkapseln von der Welt zu repräsentieren, entspricht die Muße gerade dieser ekstatischen und gelassenen Öffnung zum Anderen. Somit ist sie auch kein Rückzug in einen

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Hannah Arendt, *Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, hg. v. Ursula Ludz, Frankfurt a. M. 1998, 31.

geschützten Ort außerhalb der Welt, sondern sie eröffnet im Gegenteil einen Möglichkeitsraum, in dem der Mensch sich mit dem nötigen Denkabstand in der Welt angemessen einsetzen kann. Hiermit möchte ich betonen, dass das Ethos des Denkens, das ich im Anschluss an Heidegger und Schelling entwickelt habe, keinesfalls einem bloß kontemplativen Ethos entspricht, das nur einigen Philosophen oder Denkern vorbehalten bliebe. Für Schelling wie für Heidegger zeichnet sich der Mensch gerade dadurch aus, dass er denkt, so dass das Denken nichts anderes als den Modus seiner Existenz selbst darstellt. Unser Menschsein, das, was jede(n) von uns zum Menschen macht, lädt uns zum Denken ein, insofern wir der Ort sind, in dem sich ein bestimmtes Seinsverständnis, ein bestimmter Sinnzusammenhang, ereignet und zugleich enteignet. Demnach bedeutet Denken nicht Nichthandeln, im Gegenteil: „Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht.“⁷⁷ Dabei geht es aber nicht um ein zielgerichtetes Handeln, das ein bestimmtes Ergebnis erreichen oder vorgegebene Möglichkeiten realisieren muss, sondern in dem Handeln selbst, gleichursprünglich mit ihm, entstehen unerwartete, unvorhersehbare, unvordenkliche Möglichkeiten. Das Denken, um das es hier geht, entwickelt sich jenseits des Unterschieds von $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ und $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Es darf zwar auf keine Wirksamkeit abzielen, keine Effizienz beanspruchen, um nicht selbst zu einem leblosen Teil des „Gestells“ zu werden. Dennoch handelt es, indem es eine Besinnung über die Welt, so wie sie gerade „west“, ist. Das Ethos des Denkens ist ein Ethos des Handelns in der Welt. Aber dieses Handeln, eben weil es liebend ist, geschieht in Muße.

Zweitens: Die Liebe als Element des Denkens und der menschlichen Existenz überhaupt enthält eine *räumliche* Dimension, die auch der Muße zu Grunde liegt, da deren Minimalbedingung der Abstand des Subjekts von sich selbst ist. In diesem Ethos besteht der Bezug des Menschen zur Welt in einer doppelten Bewegung, einerseits in einer Befreiung von den eigenen Zwängen und andererseits in einer Öffnung auf das Andere und den Anderen hin. Dieses Zwischen, das zwischen dem Selbst und dem Anderen entsteht, bietet einen Freiraum, in dem der Mensch existieren kann. Eine ähnliche räumliche Konstellation war die des Gevierts bei Heidegger. Dieser Raum der Muße entzieht sich der Herrschaft der Zeit. Wenn man sich nämlich einer Tätigkeit mit Leidenschaft und Liebe hingibt, spielt die Zeit keine Rolle mehr; sie wird außer Kraft gesetzt. Ähnlich ist es in der Liebe zu einer Person, die unter keinen zeitlichen Bedingungen geschieht. Der Augenblick der Liebe gilt als Ewigkeit der Liebe.

Drittens: Das Ethos der Muße als Ethos der Liebe eröffnet nicht nur ein anderes Verständnis der Welt als der Muße zugänglichem Freiraum. Es erlaubt auch eine andere Konzeption des Individuums. Schelling wie Heidegger verwerfen das

⁷⁷ Heidegger, *Brief über den Humanismus*, GA 9, 313.

Verständnis des Menschen als eines Subjekts, das sich zur Welt als seinem Objekt verhält. Die Muße als Raum der Freiheit und der Liebe, in dem keine Herrschaftsverhältnisse zwischen Subjekt und Objekt gelten, gilt ihnen vielmehr als der ursprünglichste Ort des Menschen. Deshalb könnte man so weit gehen, die These zu vertreten, dass der Mensch, der keinerlei Muße erfährt und erlebt, der ständig der „Machenschaft“, d. h. dem Machenmüssen, unterworfen ist, seine eigene Identität negiert und sich seiner eigensten Aufgabe auf der Welt entzieht. Bereits Schelling vertrat die Position, dass der Mensch die zentrale Kreatur des Kosmos ist, deren Pflicht darin besteht, durch sein Verhalten die Welt in einer harmonischen und ausgeglichenen Ordnung zu bewahren und zu behüten.

Gerade heutzutage erscheint es mir dringend und höchst wichtig, ein solches Ethos der Muße zu entwickeln. In einer Gesellschaft, in der die Natur geplündert und instrumentalisiert wird, in der unsere Existenz durch Hektik, Stress und Konkurrenz bestimmt wird, in der Leistung, Produktivität und Quantität als die obersten Kriterien gelten, könnte das Ethos der Muße, des Seinlassens und der Liebe eine Alternative anbieten, in der das Schöne und das Nutzlose wieder einen zentralen Platz bekommen. Somit wäre die Muße nicht nur eine Konkretion für das Ethos des Denkens, sondern sie würde sich als der paradigmatische Ort dieses Ethos erweisen. Und schließlich wäre eine Welt, in der mit mehr Muße gelebt wird vielleicht eine Welt, in der die Dinge und die Menschen ihren eigenen Sinn wieder gewinnen würden, anstatt sich im Drang nach immer mehr zu verlieren und letztendlich sich selbst zu verneinen.

Literatur

Primärliteratur

- Heidegger, Martin, *Besinnung*, Gesamtausgabe, Bd. 66, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1997.
- Heidegger, Martin, „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, 313–364.
- Heidegger, Martin, „Das abendländische Gespräch“, in: *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Gesamtausgabe, Bd. 75, hg. v. Curd Ochwadt, Frankfurt a. M. 2000, 57–196.
- Heidegger, Martin, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe, Bd. 14, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2007, 67–90.
- Heidegger, Martin, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Gesamtausgabe, Bd. 35, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2012.
- Heidegger, Martin, „Die Gefahr“, in: *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, Gesamtausgabe, Bd. 79, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1994, 46–67.

- Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, Gesamtausgabe, Bd. 49, hg. v. Günter Seubold, Frankfurt a. M. 1991.
- Heidegger, Martin, „Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen“, in: *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Gesamtausgabe, Bd. 77, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a. M. 1995, 1–157.
- Heidegger, Martin, „Hölderlins Dichtung ein Geschick“, in: *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, Gesamtausgabe, Bd. 75, hg. v. Curd Ochwadt, Frankfurt a. M. 2000, 349–365.
- Heidegger, Martin, „Hölderlins Erde und Himmel“, in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Bd. 4, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1981, 152–181.
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Bd. 11, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 2006.
- Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Bd. 26, hg. v. Klaus Held, Frankfurt a. M. 1978.
- Heidegger, Martin, „Nachwort zu ‚Was ist Metaphysik?‘“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, 303–312.
- Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe, Bd. 16, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 2000.
- Heidegger, Martin, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, hg. v. Hermann Heidegger, St. Gallen 1989.
- Heidegger, Martin, *Was heißt Denken?*, Gesamtausgabe, Bd. 8, hg. v. Paola-Ludovica Coriando, Frankfurt a. M. 2002.
- Heidegger, Martin, „Wie wenn am Feiertage...“, in: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Bd. 4, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1981, 49–78.
- Heidegger, Martin, *Zum Ereignis-Denken*, Gesamtausgabe, Bd. 73.1, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2013.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, „Darstellung des philosophischen Empirismus“, in: *Sämtliche Werke 1833–1850*, Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. X, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1861, 225–286.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, „Der Philosophie der Offenbarung erster Theil“, in: *Philosophie der Offenbarung*, Sämtliche Werke, Abt. II, Bd. III, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, 177–529.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, „Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil“, in: *Philosophie der Offenbarung*, Sämtliche Werke, Abt. II, Bd. IV, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Die Weltalter. Urfassungen*, hg. v. Manfred Schröter, München 1946.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“, in: *Philosophie der Offenbarung*, Sämtliche Werke, Abt. II, Bd. III, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, 1–176.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hg. u. komm. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1969.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Paulus-Nachschrift)*, hg. v. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, „Philosophie und Religion“, in: *Sämtliche Werke 1804*, Sämtliche Werke, Abt. I, Bd. VI, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, 11–70.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, in: *Sämtliche Werke 1805–1810*, Sämtliche Werke, Abt., I, Bd. VII, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, 331–416.

Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio, „La passion de la facticité“, in: Giorgio Agamben/Valeria Piazza (Hg.), *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*, Paris 2003, 9–60.
- Arendt, Hannah/Heidegger, Martin, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, hg. v. Ursula Ludz, Frankfurt a. M. 1998.
- Aurenque, Diana, *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg/München 2011.
- Challiol-Gillet, Marie-Christine, *Schelling: une philosophie de l'extase*, Paris 1998.
- Courtine, Jean-François, *Extase de la raison: essais sur Schelling*, Paris 1990.
- Derrida, Jacques, „Une certaine possibilité impossible de dire l'événement“, in: *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal pour Jacques Derrida*, Paris u. a. 2001, 79–112.
- Derrida, Jacques, *Résistances de la psychanalyse*, Paris 1996.
- Hühn, Lore, *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar 1994.
- Piazza, Valeria, „L'amour en retrait“, in: Giorgio Agamben/Valeria Piazza (Hg.), *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*, Paris 2003, 61–106.
- Raffoul, François/Pettigrew, David (Hg.), *Heidegger and Practical Philosophy*, New York 2002.
- Schmit, Pierre-Etienne, „L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'œuvre de Martin Heidegger“, *Le Philosophoire* 11 (2000), 169–199.
- Thurnher, Rainer, „Heideggers Denken als ‚Fundamentelethik‘?“, in: Reinhard Margreiter/Karl Leidlmair (Hg.), *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*, Würzburg 1991, 133–141.
- Tritten, Tyler, *Beyond Presence. The Late F.W.J. Schelling's Criticism of Metaphysics*, Boston/Berlin 2012.
- Tömmel, Tatjana Noemi, *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin 2013.

Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt

Jochen Gimmel

Wenn man nach den anthropologischen Voraussetzungen der menschlichen Möglichkeit fragt, theoretisch zu denken, darf man wohl an Aristoteles' Konzept des *bios theoretikos* erinnern. Diese Lebensform stellt die höchste, ja die eigentlichste Verwirklichung menschlichen Lebens dar und damit eine im strengen Sinne ‚menschliche Praxis‘. *Bios* als menschliche Lebensführung erringt in der *theoria* ihre Vollkommenheit und der Mensch kann darin sein eigentlich menschliches Vermögen im höchsten Grade verwirklichen. Anthropologie im gewöhnlichen Sinne verstanden, fragt allerdings viel weniger nach einem *bios* als vielmehr nach der *zoe* des Menschen, nach seiner innewohnenden Qualität als Lebewesen, die ihn zur Theorie, zum *bios theoretikos* befähigt. Ganz pragmatisch gesehen ist dem Menschen durch seine Geselligkeit das Fundament gegeben, sich theoretisch zu verhalten. Das *zoon politikon* Mensch schafft sich durch seine politische und d. h. mithin arbeitsteilige Geselligkeit die Möglichkeit, sich von seinen eigenen naturwüchsigen Bedingungen soweit zu emanzipieren, dass er sich dem theoretischen Vermögen hingeben kann. Eine Spannung zeichnet sich hier ab: Die gesellschaftliche Verfassung des Menschen als Lebewesen ist es, die es ihm möglich macht, sich so weit vom Lärm der Öffentlichkeit und den Zwängen des Haushalts zu enthalten, dass eine eigentliche theoretische – und das heißt hier auch eine Lebensform des Allein-seins – möglich wird.

Hannah Arendt hat dieses bei Aristoteles zumindest angelegte Motiv in ihren Studien zur *vita activa* und *vita contemplativa* zugespitzt, wenn sie behauptet, das „besondere Kennzeichen des Lebens des Geistes [sei], daß man alleine ist und mit sich selbst verkehrt“¹. Dieses Alleine-sein ist laut Arendt die Folge des notwendigen „Rückzugs aus der Erscheinungswelt“ und der spezifischen Distanznahme von der Welt der Tätigkeiten², die erst ein theoretisches Verhalten ermöglichen. Aus diesem Grund wird dieser sich distanzierende Rückzug, der

¹ Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hg. v. Mary McCarthy, aus dem Amerikanischen v. Hermann Vetter, München 2012, 80 (Arendt, *Leben des Geistes*).

² Vgl. ebd., 97.

den Denkenden in ein Allein-sein versenkt, als die spezifische Muße-Situation interpretiert.

Historisch ist diese Distanzierung vom Handeln die älteste Bedingung, die man für das Leben des Geistes aufgestellt hat. In ihrer ursprünglichsten Form beruht sie auf der Entdeckung, daß nur ein Zuschauer und nie der Schauspieler wissen und verstehen kann, was sich als Schauspiel darbietet. Diese Entdeckung trug sehr viel zu der Überzeugung der griechischen Philosophen von der Höherwertigkeit der kontemplativen, nur zuschauenden Lebensweise bei, deren elementarste Bedingung – nach Aristoteles, der sich als erster mit ihr beschäftigte – die scholè war.³

Weit davon entfernt, sich der eigentlich anthropologischen Frage, was der Mensch sei, ausliefern zu wollen, kann hier nun doch nach den Bedingungen von Theorie gefragt werden. Der Mensch distanziert sich von der Welt des Handelns, den praktischen Nöten, den Ansprüchen durch den Mitmenschen, um in eine Situation des reinen Zuschauens zu gelangen; in dieser wird das sichtbar, was in den Erscheinungen unsichtbar bleibt, aber deren Sinn ausmacht. Und doch darf nicht vergessen werden, dass diese Distanznahme selbst der naturwüchsigen Geselligkeit entspringt. Das „ethische“ Versprechen einer Vervollkommnung des Menschen im Glück, das die Theorie, das Zuschauen, verheißt, ist durch eine politische Ordnung verbürgt, die das Allein-sein im Zuschauen allererst ermöglicht. Sie entspringt einer Einrichtung des Staatswesens als eines Haushalts, einer Ökonomie, die Freiräume schafft und Distanzierung zulässt – andere jedoch unter die Knechtschaft unmittelbarer Notwendigkeit zwingt.

Was im Folgenden näher betrachtet werden soll ist die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Ethik, die sich als die Spannung von Allein-sein und Gesellig-sein ankündigt. Dabei geht es nicht um die Frage nach der Möglichkeit oder Reichweite einer ethischen Theorie, sondern vielmehr um diejenige nach ethischen Implikationen des theoretischen Verhaltens selbst. Ob diese Frage selbst wiederum theoretisch zu verhandeln ist, lässt sich wohl erst durch eine Reflexion auf den Theorie-Begriff beantworten, die wir in Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas vornehmen werden. Es ist in diesem Text darum zu tun, aufzuweisen, wie Levinas ‚Theorie‘ im Spannungsfeld von Allein-sein und Mit-Anderen-sein, zwischen Ökonomie und Transzendenz verortet, um eine mögliche Antwort auf die Frage nach den ethischen Implikationen von Theorie zu erschließen und die Situation des theoretischen Verhaltens, die Muße, neu zu bestimmen. Damit wird eine grundlegende Infragestellung der Freiheitsdimension von Theorie und Muße einhergehen. Vielleicht kann es dabei sogar gelingen, aufzuzeigen, weshalb eine Anthro-Logie gerade keine Judikation über Menschlichkeit für sich beanspruchen kann.

³ Arendt, *Leben des Geistes*, 97–98.

1. Allein-sein und Mit-Anderen-sein

Hannah Arendt hat in der Einleitung der oben erwähnten Studien zum „Leben des Geistes“, in der sie vehement auf das Allein-sein des Denkenden verweist, die Frage, welche sie zu dieser Untersuchung veranlasste, folgendermaßen umrissen:

Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu prädisponieren, Böses zu tun?⁴

Arendt stellt also die Frage nach der moralischen Kapazität des Denkens an den Beginn ihrer Überlegungen. Sie orientiert sich weiter strikt an einem an Kant orientierten Gefüge im Bereich des Geistes, den sie in Denken, Wollen und Urteilen untergliedert. Im Sinne Kants wäre dabei die Frage nach der Moralität des Denkens beim Wollen und Urteilen anzusetzen, insofern nur die praktische Vernunft moralische Handlungen gewährleisten kann und erst die Urteilskraft den Maßstab zur Konkretion der Idee der Menschheit als ästhetisches Kriterium wachruft. Wir müssen uns hier nicht bei einer Kritik dieser recht schematisch geratenen Unterteilung der Vermögen des Geistes aufhalten, denn die Charakterisierung der Geistestätigkeiten als eines Allein-seins gilt bei allen Unterschieden nicht bloß für das Denken (die eigentliche Theorie), sondern ebenso für die praktische Vernunft (das Wollen) und das Urteilen (Ästhetik). Der sich von Anderen distanzierende Rückzug ist nicht bloß dem Zuschauer des Schauspiels der Welt eigen, sondern der praktischen Vernunft als Autonomie notwendig eingeschrieben. Wo Andere eine Haltung motivieren und *inhaltlich bestimmen*, kann diese Handlung laut Kant nicht frei und moralisch sein. Der Andere kommt hier lediglich als formaler Begriff ins Spiel. Das Urteilen dagegen ist zwar auf den *sensus communis* angewiesen, aber doch nur als Form der vermeintlichen Notwendigkeit der Übereinstimmung von Geschmacksurteilen – als Idee, die wiederum die Idee der Menschheit aus sich heraus anschaulich hervorbringt. Ein konkreter Anderer hat hierbei keine Bedeutung. Die Frage bleibt also bestehen und lässt sich nun eindringlicher formulieren: Wenn jedes Denken ein Allein-sein bedeutet, wo bleibt dann der Andere, dem die Ethik gelten muss – ist dann nicht das (im weiteren Sinne) theoretische Denken un-ethisch?

Für Arendt scheint allerdings gerade dieses spezifische Allein-sein des Denkens einen Schutz darzustellen, nicht der „Banalität des Bösen“ zu verfallen. Für sie ist es ja gerade diese unheimliche Gedankenlosigkeit, die Regeln, Gesetze, Gewohnheiten und Sitten nicht selbst überdenkt und kritisch sichtet, sondern gedankenlos an ihnen vorbeigeht, aus denen Böses entstehen kann. Es ist mithin eine Form gesellig-indifferenter Blindheit gegenüber dem, was es zu bedenken

⁴ Arendt, *Leben des Geistes*, 15.

gilt. Um dieser Blindheit des gesellschaftlichen Betriebs zu entgehen, bedarf es eben der denkenden Distanznahme, des reflexiven Allein-seins. Hier erst wird uns der bisweilen „böse“ Sinn, der sich hinter der sinnlichen Erscheinungswelt verbirgt, ersichtlich. Arendt kennzeichnet diese Blindheit für den unsichtbaren Sinn eines Geschehens wie folgt: „Dieses Fehlen des Denkens – eine durchaus normale Erfahrung im Alltagsleben, wo wir kaum die Zeit, geschweige denn die Neigung haben, innezuhalten und nachzudenken – rief mein Interesse wach.“⁵ Es ist eine Abwesenheit des Denkens, ein Nicht-Innehalten im umtriebigen Alltag, was sich hier als ethisches Problem zeigt.

Levinas, dessen Denken nicht weniger durch das Grauen des 20. Jahrhunderts geprägt ist als das Arendts, kommt in seinem Werk *Totalität und Unendlichkeit* zu einer ganz ähnlichen Formulierung:

Aber Wissen und Bewußtsein bedeuten, Zeit zu haben, um dem Augenblick der Unmenschlichkeit auszuweichen und zuvorkommen. Dieser ewige Aufschub der Stunde des Verrats, dieser winzige Unterschied zwischen dem Menschen und dem Nicht-Menschen, setzt das Desinteresse der Güte voraus, das Begehren des absolut Anderen oder den Adel, die Dimension der Metaphysik.⁶

Auch Levinas rekurriert auf ein Innehalten, ein Zeit-haben, um dem nicht zu verfallen, worin man ohnehin steht. Auch er sieht darin eine Beschreibung des Wissens, des Bewusstseins, ja der Metaphysik ausgesprochen.

Wir müssen im Weiteren klären, wer der absolut Andere ist, der dem Allein-sein des Rückzugs zu widersprechen scheint, und was dieser Alltag ist, der eine so gravierende Gefahr in ethischer Hinsicht darstellt, dass wir ihm nur noch die Theorie entgegenstellen können, um von ihm nicht unter die „Herrschaft des Bösen über die Menschen“⁷ gezwungen zu werden.

Arendt hat das „Leben des Geistes“ und mithin die Ausgangssituation der Theorie durch Allein-sein und Selbstbezüglichkeit gekennzeichnet. Allen Geistestätigkeiten ist „ein Sich-Zurückziehen aus der Welt, wie sie erscheint, und eine Rückwendung auf das Ich“⁸ gemeinsam. Für unseren Zweck lassen sich mit Arendt folgende daraus entspringende Bestimmungen gewinnen; das Denken ist bestimmt durch:

1. Rückzug und Distanzierung zur Erscheinungswelt;
2. Einnahme einer Zuschauerposition, die das Schauspiel als Ganzes und somit sinnhaft erblicken kann;

⁵ Arendt, *Leben des Geistes*, 14.

⁶ Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 2002, 38 (Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*)

⁷ Ebd.

⁸ Arendt, *Leben des Geistes*, 32.

3. Gewinn eines nicht-sinnlichen Gegenstandes, das Unsichtbare (das Sein, Gott, etc.)⁹;
4. Fundierung des Denkens in einer stabilen Ich-Identität, die der Wechselhaftigkeit der Erscheinungswelt entgegen Dauerhaftigkeit gewährleistet;
5. Vermittlung der Welt der Erscheinung und der Welt des Unsichtbaren durch die sprachliche Kraft der Metapher;
6. Die Ortlosigkeit des Denkens, das sich stets aus der „Ordnung“ des Seienden herausstellt.

Levinas hebt mit der metaphysischen Beziehung an, die, obgleich als Beziehung verstanden, doch als Situation des Allein-seins begriffen werden kann, wenn man bedenkt, dass sie wesentlich eine Beziehung zum „Unsichtbaren“ meint. „Die Unsichtbarkeit bezeichnet keine Abwesenheit von Beziehung, sie impliziert Beziehung zu dem, was nicht gegeben ist, zu dem wovon es keine Idee gibt.“¹⁰ Auch hier ist also die metaphysische Ausgangslage, die Kennzeichnung der Theorie als ein Bezug zum Unsichtbaren gedacht. Doch was bedeutet hier ‚unsichtbar‘? Bei Arendt meint diese Unsichtbarkeit eine Vergegenwärtigung eines Abwesenden durch den für die Sinne unsichtbaren Denkakt. „Jeder geistige Akt beruht darauf, daß der Geist etwas vergegenwärtigen kann, was den Sinnen nicht gegenwärtig ist.“¹¹ Man hört hier nicht umsonst ein heideggerisches Motiv durch, das Spiel von Abwesenheit und Anwesenheit im Seinsgeschehen. Und nicht zufälligerweise unterscheidet sich der leidenschaftliche Heideggerkritiker Levinas in der Fassung des Unsichtbaren grundlegend von Arendt – und dem eigenen Bekunden nach auch von Heidegger.

Für Levinas ist das Unsichtbare, das Metaphysische, eben dadurch gekennzeichnet, dass es nicht vergegenwärtigt werden kann, es gibt ‚keine Idee‘ davon. Es meint aber auch ‚keine Abwesenheit der Beziehung‘. Abwesenheit von Beziehung kann das Ausbleiben eines Anderen bedeuten, zu dem man sich in Bezug setzen könnte. Zugleich kann die Abwesenheit von Beziehung aber auch als das Ausbleiben einer Vermittlung verstanden werden. In der unmittelbaren Gegebenheit einer Sache fehlt eben wesentlich der Bezug zu dieser Sache, da sie sich von selbst gibt. Levinas optiert gegen beide Formen der Beziehungslosigkeit. Die metaphysische Beziehung meint keine reine Selbstbezüglichkeit des Denkens, sondern ein „Begehren des absolut Anderen“¹²; als solches meint sie eine Form bloßer unmittelbarer Gegebenheit, denn die Metaphysik geht hin „zu einem fremden Außersich, zu einem ‚Da drüben‘“¹³.

⁹ Vgl. Arendt, *Leben des Geistes*, 81 f.

¹⁰ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 37.

¹¹ Arendt, *Leben des Geistes*, 81.

¹² Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 37.

¹³ Ebd., 35.

Dennoch stellt diese metaphysische Beziehung für Levinas ebensowenig eine Form der Vermittlung dar. Gerade die metaphysische Beziehung ist keine, die durch Vermittlung eine kohärente Sphäre von Ableitungen und sich ergebenden Bedeutungsinhalten erwarten lässt, sondern ist Beziehung zu einem absolut Anderen, d. h. einem, das sich nicht in ein System mit dem denkenden Ich bringen lässt. Das Andere, auf das das metaphysische Begehren zielt, hat das „formale Charakteristikum – anders zu sein“. „Dergestalt, daß der Metaphysiker und das Andere kein Ganzes bilden. Der Metaphysiker ist absolut getrennt.“¹⁴ Mit dieser Wendung gegen Vermittlung etabliert Levinas ein Verständnis des Absoluten – das uns hier als das absolut Andere entgegentritt –, das sich gegen das durch die hegelsche Dialektik geprägte Verständnis des Absoluten absetzt. Er bezeichnet diese Beziehung als Transzendenz und markiert damit einen Unterschied ‚im Ganzen‘ zu einer immanenten Selbstbezüglichkeit des Absoluten durch Negativität. Die Andersheit des radikal Anderen lässt sich weder durch die Arbeit des Begriffs noch durch die Arbeit am Material überwinden, sie lässt sich nicht bloß als Negation des Diesseits oder des Selbst verstehen, denn all diese Formen der Auseinandersetzung mit Andersheit verlieren das radikal Andere aus dem Blick. „Das Verneinende und Verneinte werden gemeinsam gesetzt; sie bilden ein System, d. h. eine Ganzheit.“¹⁵

Diese Frage nach der Ganzheit wird relevant, um die metaphysische Beziehung weiter zu bestimmen. Und dabei wird gerade die Beschreibung des Denkens bei Arendt als eines Zuschauens fragwürdig. Implizit legt Levinas nämlich mit seiner Konzeption eine Fundamentalkritik gegenüber dem Systemdenken des Absoluten vor, wenn er einerseits konstatieren kann, dass der Bezug zum absolut Anderen eben keinen Ganzheitsbezug meint, zugleich aber darauf verweist, dass „[die] radikale Trennung zwischen dem Selben und Anderen [gerade] bedeutet [...], daß es unmöglich ist, außerhalb der Korrelation von Selbem und Anderem zu stehen, um von hier aus die Entsprechung oder Nicht-Entsprechung dieses Hin und Her zu registrieren“¹⁶. Die theoretisch-metaphysische Beziehung ist also gerade keine des externen Zuschauers, der das Stück vom Zuschauerrang, jenseits der Bühne, als Ganzes zu vernehmen weiß. Aus der Perspektive von Levinas stellt sich gerade das Denken des Absoluten im Sinne einer immanenten Erschließung des Ganzen als Täuschung dar, da sie um willen der Ganzheit die Position eines externen Beobachters einnehmen müsste, der außerhalb des Ganzen steht. Darum verkennt Hegel in den Augen Levinas' eben den Charakter der Andersheit, die er nur negativ zu denken vermag und letztlich in ein egologisches System des Selbst einkerkert; Hegel löscht das Andere aus durch die Identifikation im Selben und beraubt damit gerade das Absolute seiner es auszeichnenden

¹⁴ Ebd., 39.

¹⁵ Ebd., 47.

¹⁶ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 39.

Ab-solutheit. „Die Hegelsche Phänomenologie – in der das Selbstbewusstsein der Unterschied des Nicht-Unterschiedenen ist – drückt die Universalität des Selben aus; das Selbe identifiziert sich in der Andersheit der gedachten Gegenstände und trotz seines Gegensatzes zu sich selbst.“¹⁷

Im Moment der radikalen Trennung tritt das Motiv der Distanznahme, wie es Arendt benannte, wieder auf, allerdings auch hier in anderer Form. Tatsächlich meint hier die Distanz nicht die Distanz zur Erscheinungswelt, sondern Distanz wird zu einer Beschreibungsform der metaphysischen Beziehung. Die Trennung vom metaphysischen Gegenstand, dem radikal Anderen, ist darum radikal, weil sie unendlich ist. In der Unendlichkeit des Getrenntseins zum absolut Anderen vollzieht sich eine Beziehungsstruktur, die von Levinas als ein Begehren gefasst wird, das nicht dem Schema von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung entspricht, sondern es ist ein „Begehren [...] wie die Güte – es wird vom Begehrten nicht erfüllt, sondern vertieft“¹⁸.

Ein solches Begehren, das nicht durch eine Einverleibung oder In-Besitznahme erfüllt werden kann, sondern sich im Begehren des radikal Anderen, das nicht erreichbar ist, stets vertieft und darin sich stets erfüllt, hat die eigentümliche Form der Selbstzweckhaftigkeit. Kein Zweck muss hier erreicht werden, kein Hunger gestillt, kein Durst gelöscht, sondern das Begehren selbst ist es, in dem das Begehrte sich aufschließt. „Begehren ohne Befriedigung, das gerade darum Wachsen der Ferne, die Andersheit und die Exteriorität des Anderen versteht.“¹⁹ Dennoch muss hier ein besonderer Zug dieser Selbstzweckhaftigkeit betont werden. Es handelt sich nämlich nicht um eine Form der Selbstzweckhaftigkeit wie etwa das Musizieren oder das Spiel, die sich jeweils tatsächlich in jedem Moment erfüllen und erfüllt sind und damit geschlossene Figuren darstellen, bei denen nichts aussteht. Sondern es ist eine Form der Selbstzweckhaftigkeit, die durchaus von einer Sehnsucht und Intention auf Anderes getragen ist, die aber dennoch kein Ankommen kennt, sondern sich nur im Ausstehen der Erfüllung erfüllt. Ganz unbekannt ist auch dieses Motiv als Beschreibung des philosophischen Denkens nicht, bedenkt man die Bedeutung des Eros, des Gottes der Philosophie, der gerade das suchende Fragen als einen Selbstzweck ansieht, das dennoch von einer grundlegenden Sehnsucht durchherrscht wird, das gerade im suchenden Fragen eine Form von Erfüllung im Ausstehenden findet – und weniger Gefallen an schlüssigen Antworten, sondern den Gegenstand sachgemäßer in der Unbeantwortbarkeit der Frage selbst ausmacht. Levinas selbst verweist auf das Motiv des Eros, wenn er schreibt:

¹⁷ Ebd., 40–41.

¹⁸ Ebd., 36.

¹⁹ Ebd., 37.

Die Liebkosung sucht, sie ist auf der Spur. Hier ist keine Intentionalität der Erfüllung, sondern der Suche: ein Gang zum Unsichtbaren. In einem gewissen Sinne ist die Liebkosung Ausdruck der Liebe, aber leidet an einer Unfähigkeit, sie zu sagen. Sie hat Hunger nach diesem Ausdruck, wobei der Hunger beständig anwächst. Sie geht also über ihr Ziel hinaus, zielt über ein Seiendes hinaus, auch über ein künftiges Seiendes, das gerade als Seiendes schon an die Pforte des Seins pocht.²⁰

2. Ich

Das Ich-Bewusstsein, das Subjekt, bzw. die Subjektivität ist für die Neuzeit und Moderne als das Fundament des theoretischen Denkens anzusehen, als deren Ausgangspunkt und Entfaltungsort. Sowohl Levinas als auch Arendt beziehen sich bei der Erörterung der Frage nach der Bedeutung des Ichs für das theoretische Denken auf Descartes. Mit Descartes wird das Ich zum methodischen Ausgangspunkt sicherer Erkenntnis. Die sinnliche Wirklichkeit wird dabei als Ort der Täuschung und der Wechselhaftigkeit der Erkenntnisse im Strom der mannigfaltigen Erscheinungen – und damit auch der Einschränkung des Geltungsbereichs von Erkenntnis – ausgemacht. Es ist das ‚Ich denke‘, das ‚Ich zweifle‘, das den Ansprüchen eines theoretischen Wahrheitsbegriffs genügen kann, außerzeitliche Wahrheiten artikulieren zu dürfen. Arendt erkennt in dieser Methode des ‚Ich zweifle‘ zwei Qualitäten wieder, die sie bereits bei antiken Autoren ausgemacht hat: Die Eigenständigkeit und die Weltlosigkeit des Denkens.²¹ Arendt gesteht diese Bestimmungen des theoretischen Denkens zu, kritisiert allerdings deren Verabsolutierung als wirklichkeitsstiftende Formen der Welterschließung. Wenn bei Descartes die Wirklichkeit nach dem Rückzug auf den „sicheren Boden“ des *cogito* durch den Gottesbeweis wieder in seiner Erscheinungsvielfalt zum Gegenstand sicherer Erkenntnis werden kann, wendet Arendt dagegen ein: „Wirklichkeit lässt sich nicht ableiten; das Denken oder die Reflexion kann es annehmen oder ablehnen, und der Cartesische Zweifel, der von der Idee eines *Dieu trompeur* ausgeht, ist nur eine komplexe und verschleierte Form der Ablehnung.“²² Arendt geht soweit, Descartes des Solipsismus zu verdächtigen, dem sie den *sensus communis* als wirklichkeitsversichernde Sphäre des „Da-seins“ entgegenstellt.²³ Diese Entgegenstellung fällt bei Arendt allerdings recht schroff aus:

Was auch immer dem Denken zugänglich sein mag und was immer es leisten mag, gerade die Wirklichkeit, wie sie dem Gemein Sinn in ihrem schlechthinnigen Da-sein gegeben ist, bleibt dem Denken auf immer unzugänglich, sie lässt sich nicht in Gedan-

²⁰ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 376.

²¹ Vgl. Arendt, *Leben des Geistes*, 57.

²² Ebd., 58.

²³ Vgl. ebd.

kenstränge auflösen – diesen ist sie der Stein, der sie aufscheucht und an dem sie bejahend oder verneinend zerschellen.²⁴

Die spezifische Eigenständigkeit und Weltlosigkeit, der Rückzug aufs eigene Ich, um Nicht-Gegenwärtiges vergegenwärtigen zu können, das Denken, bleibt für Arendt radikal geschieden von der Lebens- und konkreten Weltwirklichkeit des sinnlichen Lebens, das im Gemeinsinn diese Wirklichkeit zum Thema machen und sich derer durch die Zustimmung der anderen versichern kann. Arendt plädiert dafür, das theoretische Denken gerade als un- oder überwirkliches zu schätzen, es aber in seinem Geltungsanspruch radikal einzugrenzen und dagegen ein praktisches und mithin auf Gemeinschaft, Veränderung und Mannigfaltigkeit zielendes Denken zu etablieren, wie sie es in *Vita activa* am eindringlichsten vorgebracht hat.

Mir scheint, dass gerade diese radikale Abgrenzung von theoretischem und praktischem Denken, ihre Entgegensetzung in Allein-Sein und Gemeinsam-sein, in Weltlosigkeit und Politik (im Sinne des Handelns der *Vita activa*), in Unsichtbarkeit und Sinnlichkeit, die Arendt der Tradition entnimmt, aber nicht grundlegend in Frage stellt, die Tragweite ihres Konzepts beschneidet.²⁵ Bei Levinas stellt sich sowohl die Frage nach dem Ego als auch seine Interpretation Descartes' ganz anders dar. „Das Cogito, haben wir gesagt, bezeugt die Trennung. Gemäß der dritten ‚Meditation‘ wird die Evidenz des Cogito getragen durch das Sein, das seine Idee in uns unendlich überschreitet – Gott in der cartesischen Terminologie.“²⁶ Wenn Levinas hier von Trennung spricht, thematisiert er die Bestimmungen des Denkens, die Arendt durch die Weltlosigkeit, den Rückzug und die Unsichtbarkeit seiner Gegenstände gekennzeichnet hatte. Es ist die Trennung des Selben vom Anderen, die „notwendig [wird] durch das Ereignis des Unendlichen, das seine Idee übertrifft und dadurch vom Ich als Träger der Idee (der inadäquaten Idee par excellence) getrennt ist“²⁷. Der Gegenstand der Metaphysik, das Unsichtbare, das sich nur im weltlosen Bezug einstellt, ist für Levinas das Unendliche, das seine eigene Idee übertrifft, das als Gedanke den Gedanke überschreitet. Interessant ist hier, dass Arendt und Levinas ihren Schwerpunkt bei der Auseinandersetzung mit Descartes unterschiedlich setzen: Während Arendt auf die erste und zweite Meditation abhebt und den *Dieu trompeur* thematisiert, den täuschenden Dämon, geht Levinas auf die dritte Meditation ein, die den Gott der Idee der Vollkommenheit zu beweisen versucht. Diese unterschiedliche Schwerpunktsetzung hat weitreichende Folgen. Während Arendt gerade im Rückzug auf das Cogito die Konstitutionsleistung der neuzeit-

²⁴ Ebd., 61.

²⁵ Dies gilt insbesondere für die Konzepte des Handelns, der Macht und der Natalität, die Arendt in der *Vita activa* entwickelt

²⁶ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 68.

²⁷ Ebd., 67.

lichen Philosophie ausmacht, in der methodischen Destruktion der Lebenswelt durch den Zweifel, da sieht Levinas gerade dieses radikale Getrenntseins des Selben vom Anderen als eine logische Folge des zeitlich erst später einzusehenden Grundes des Ichs:

Die Ursache des Seienden wird durch die Wirkung gedacht oder erkannt, als ob sie später wäre als die Wirkung. Man spricht leichthin von der Möglichkeit dieses ‚Als-ob‘, als bezeichne sie nur eine Illusion. Indessen ist diese Illusion nicht zufällig, sondern stellt ein positives Ereignis dar. Die Nachträglichkeit des Vorhergehenden – eine Umkehrung, die logisch absurd ist – ereignet sich nur, so könnte man sagen, kraft der Erinnerung oder kraft des Denkens.²⁸

Doch das Denken selbst, das das Nachträgliche (der Beweis Gottes ausgehend vom Cogito) als das Vorhergehende ausmachen kann (Gott als Ursprung der Sinnenwelt), ist nicht selbst der Ursprung des Nachträglichen, auch wenn es sich „kraft des Denkens“ ereignet. Vielmehr denkt sich das Ich aus der metaphysischen Trennung.

Die Trennung wird nicht im Denken reflektiert, sondern das Denken ist das Ereignis der Trennung. Das Danach oder die Wirkung bedingt hier das Vorher oder die Ursache. Das Vorher erscheint und wird nur empfangen. Ebenso ist das Seiende, das an einem Ort ist, dank des Psychismus nicht an diesen Ort gebunden; gesetzt an einen Ort, an dem es sich hält, ist es dasjenige, das von woanders her dorthin kommt; obwohl das Cogito nachträglich entdeckt, daß es im Absoluten, das über es hinausgeht, eine Grundlage hat, behauptet sich die Gegenwart des Cogito ganz allein – sei es auch nur für einen Augenblick, für den Zeitraum eines Cogito.²⁹

Die Ortlosigkeit und das Allein-sein des Denkens, die Arendt so vehement der Sphäre des Gemeinsinns und der Wirklichkeit entgegenhält, um eine Kennzeichnung des theoretischen Denkens zu gewinnen, entpuppen sich für Levinas also vielmehr als ‚Ereignisse‘, die in einer diesen zugrunde liegenden Struktur einer metaphysischen Beziehung wurzeln. Das hat weitreichende Bedeutung für die Frage nach dem ethischen Charakter des theoretischen Denkens, wie wir sehen werden.

Levinas deutet diese metaphysische Beziehung zum radikal Anderen, die dem Ereignis des Cogito vorausgeht und in dem es sich allererst als Trennung ereignen kann, nicht ontologisch sondern ethisch. Die nachträglich einzusehende Beziehung zum absolut Anderen stellt sich dem Ich nämlich zuerst als ein anderer Mensch dar, der einen anspricht und mit leibhaftem Antlitz vor einem erscheint. „Das absolut Andere ist der Andere.“³⁰ Levinas rekuriert hier auf einen Begriff des Anderen, der gerade nicht als einer unter Anderen gedacht werden kann und noch weniger ein abstraktes Anderes meint, sondern der gerade als anderer

²⁸ Ebd., 68–69.

²⁹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 69.

³⁰ Ebd., 44.

Mensch nicht Mensch unter Menschen ist, sondern als *der* andere Mensch Anspruch an mich ist, Mensch zu sein. Die ethische Beziehung zu einem konkreten anderen Menschen, der als Anderer erfahren wird, nimmt bei Levinas die Stellung einer Fundamentalerfahrung ein, durch welche die paradoxe Figur einer nachträglichen Vorrangigkeit Gottes im Bezug zum isolierten Cogito Evidenz gewinnt. Der Andere bleibt transzendent, nicht einfügbar in das ökonomische System meines pragmatischen, bedürfnisorientierten Weltzugangs. Der Andere meint das konkrete Ereignen einer metaphysischen Beziehung, in der der Andere unendlich weit von mir entfernt bleibt und gerade darin mich angeht. Ich werde erst in dieser unendlichen Trennung vom Anderen zum Ich, da ich erst dort in ein Verhältnis versetzt bin, in der ich mich nicht in der dritten Person als Ding unter Dingen in einen gesetzesförmigen logischen Vermittlungszusammenhang stelle. Der Andere geht immer schon über das Ich hinaus und konstituiert erst darin ein Ich, das sich als mehr verstehen darf als das Vermittlungsergebnis weltlicher Bezüge. In dieser Interpretation erweist sich das konstitutive Subjekt des neuzeitlichen Denkens als das Ergebnis einer Isolierung aus den Weltbezügen, die sich durch den ethischen Anspruch eines radikal Anderen ergibt. Zugleich jedoch kann der Andere in seiner Andersheit erst durch ein radikal getrenntes Ich vernommen werden.

Das Denken, die Innerlichkeit sind die eigentliche Zertrümmerung des Seins; sie sind das Ereignis der Transzendenz (nicht der Widerschein). Wir kennen diese Beziehung nur – und das macht sie bemerkenswert – in dem Maße, in dem wir sie ausführen. Die Andersheit ist nur möglich im Ausgang von mir.³¹

Das meint aber wiederum kein ableitungslogisches Konstitutionsverhältnis, sondern verweist vielmehr auf den Ereignischarakter, der die metaphysische Beziehung als ethische ausmacht: Wo der andere Mensch als der absolut Andere ins Bewusstsein rückt, da ergibt sich sowohl das Ich als auch die radikale Andersheit als Erfahrung der unendlichen Trennung, die sie wechselseitig zu ihrer jeweiligen Bedingung machen.

Theorie, die im metaphysischen Begehren wurzelt, hat also eine grundsätzlich ethische Vorstruktur. Die Beziehung zum radikal Anderen, und das meint hier in erster Linie zum anderen Menschen als dem Anderen, dem Du, ist durch eine absolute Trennung bestimmt. Diese Trennung ergibt den Sinn für das Unendliche, das sich im metaphysischen Begehren vollzieht, es thematisiert das Unsichtbare, ergibt sich im Rückzug aus der Alltagswelt, aus der Ökonomie und fundiert nachträglich das Ich als Identitätspol. All diese auch bei Arendt anzutreffenden Charakteristika des theoretischen Denkens ergeben sich aber nicht durch das Allein-sein, sondern bei Levinas vielmehr durch die Erfahrung des

³¹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 45.

Anderen. Und diese Erfahrung stellt sich hier als die Geburtsstunde der Vernunft dar.

Das absolut Neue ist der Andere. Das Rationale steht nicht im Gegensatz zum Erfahrenen. Die absolute Erfahrung, die Erfahrung dessen, was auf gar keine Weise a priori ist – das ist die Vernunft selbst. Indem der Andere als Korrelat der Erfahrung entdeckt wird, als derjenige, der, wesentlich an sich seiend, sprechen kann und sich auf keine Weise als Gegenstand aufdrängt – versöhnt man die Neuheit, die die Erfahrung bringt, mit der sokratischen Forderung nach einem Geist, dem keine Gewalt etwas anhaben kann, und die Leibniz wieder aufnimmt, indem er den Monaden Fenster verweigert.³²

Das Ich in der absoluten Trennung vom Anderen ereignet sich also als eine Erfahrung des Neuen, man darf vielleicht sagen mit dem Erstaunlichen, mit dem die Philosophie zu ihrer Jahrtausende währenden Suche antrat. Diese Erfahrung ist bereits Vernunft, deren wesentlich ethischer Gehalt sich in der Sprache offenbart.

3. Sprache

Die Bedeutung der Sprache für das theoretische Denken bleibt dunkel, wenn man Theorie als das bloße Zuschauen eines einsamen Denkers fasst. Wem sollte er sich mitteilen? Und wie sollte das Unsichtbare gesagt werden; ist es nicht wesentlich unsagbar? Hannah Arendt sieht die wesentliche Bedeutung der Sprache für das Denken in einer Vermittlung der Welt des Geistes mit der Erscheinungswelt. „Indem sich die Sprache metaphorisch gebrauchen lässt, ermöglicht sie uns das Denken, d. h. den Umgang mit nichtsinnlichen Dingen, weil sie eine Übertragung (metapherein) unserer Sinneserfahrungen ermöglicht. Es gibt nicht zwei Welten, denn die Metapher vereinigt sie.“³³ Die metaphorische Kraft der Sprache ermöglicht uns also das Denken des Nicht-Gegenständlichen durch die Analogie zu unseren Sinnen und als Metapher spezifisch des Sehens. Sie ermöglicht Bilder des Unsichtbaren. Bei Levinas spielt die Sprache für das theoretische Denken eine größere Rolle, allerdings auch eine ums Ganze verschiedene: In der Sprache erweist sich der spezifisch ethische Charakter des theoretischen Denkens, insofern die Beziehung zum radikal Anderen wesentlich als Anruf und Unterweisung, als Rechtfertigung und Ver-Antwortung statthat.

Die Wahrheit wird im Anderen gesucht; es sucht aber der, dem nichts fehlt. Der Abstand ist unüberbrückbar und zugleich überbrückt. Das getrennte Seiende ist befriedigt, autonom, und dennoch auf der Suche nach dem Anderen; weder der Mangel eines Bedürfnisses noch das Gedächtnis eines verlorenen Gutes sind der Antrieb für diese Suche. Eine solche Situation ist die Sprache. Die Wahrheit entsteht da, wo ein Seiendes, das vom An-

³² Ebd., 317–318.

³³ Arendt, *Leben des Geistes*, 114.

deren getrennt ist, spricht. Die Sprache berührt den Anderen nicht, auch nicht bloß wie eine Tangente; sie erreicht ihn, indem sie ihn anruft, ihm befiehlt, oder indem sie ihm mit der ganzen Geradheit dieser Beziehung gehorcht.³⁴

Die Wahrheit, das Ziel jedweden theoretischen Denkens, muss hier als ein Ereignis in der ‚Situation der Sprache‘ verstanden werden. Von zwei Wahrheitslehren distanziert sich hier Levinas implizit, denn Wahrheit wird weder in einer Erinnerungslehre erfasst, wie sie von Platon vorgezeichnet wurde, noch ist sie materialistisch deutbar als das Spannungsgefüge einer Ökonomie von Mangel und Bedürfnis. Vielmehr verbürgt gerade die radikale Trennung von dem in der Wahrheit Gesuchten, dass nach Wahrheit gefragt werden kann. Gewissermaßen haben wir es hier mit einer radikalen Verteidigung eines metaphysischen Wahrheitsbegriffs zu tun, bedenkt man, dass Wahrheit hier eben weder funktional als Aussagenrichtigkeit verstanden werden kann, noch sich in einem bloß immanenten Prozess des Denkens ergibt, wie es in der Anamnese-Lehre vorgezeichnet ist und wie sie spätestens im Deutschen Idealismus als Spontaneität der Vernunft radikal in ein Selbstverhältnis gebannt wurde. Nein, Wahrheit ereignet sich hier vielmehr zwischen dem Selbst, dem denkenden Ich, und dem Anderen, dem sein Denken gilt. Es ist eine Zweierbeziehung, die Wahrheit als solche sich ereignen lässt. Das Bedenken der Wahrheit als eines (kontemplativen) Zuschauens setzt solche Zweierheit voraus. Hier findet eine wesentliche Umdeutung der Theorie statt, die mit dem Wechsel der Sinnzentrierung einhergeht. Wahrheit wird hier weniger geschaut als vielmehr gehört.

Diese Aufwertung des Hörens gegenüber dem Sehen hat weitreichende Bedeutung. Bei Arendt sahen wir, dass die Bedeutung der Sprache für das Denken durchaus als eine spezifisch bildliche, eine, die ihre Analogien aus dem Sehsinn gewinnt, verstanden werden kann. Levinas dagegen sieht im evidenz-generierenden Denken eine andere, nicht-metaphysische Dimension der Welterschließung am Werk, die sich uns klar an seiner Kritik der Wahrheit als Erkenntnis darstellt.

Wissen oder Theorie bedeutet zunächst eine solche Beziehung mit dem Sein, dass das erkennende Seiende das erkannte Seiende sich manifestieren lässt und dabei seine Andersheit achtet. So aufgefaßt bestünde das Wesen der Theorie im metaphysischen Begehren. Aber Theorie bedeutet für Levinas auch Verstehen – Logos des Seins –, das heißt, eine solche Weise, das Seiende anzugehen, dass seine Andersheit im Verhältnis zu dem erkennenden Seienden erlischt.³⁵

Erkenntnis als Manifestation des Anderen in seiner Andersheit meint also etwas grundlegend anderes als eine Erkenntnis im Sinne eines Seins-Verständnisses. Letzteres macht die Gegenstände des Denkens selbst „durchsichtig“, transparent; sie verlieren gerade ihre Andersartigkeit, fügen sich in das System des Selbst. Sie werden zu bloßen Gegenständen des Denkens. Wie dieser Zugang zur

³⁴ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 82.

³⁵ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 49.

Welt als Logos des Seins, als Ontologie, durch das Sehen verstanden wird, erweist sich an der Idee des Horizontes.

Ontologisch oder in seinem Sein erkennen heißt, an einem gegenüberstehenden Seienden dasjenige überraschen, wodurch es nicht dieses Seiende hier und jetzt, dieses Fremde hier und jetzt ist, sondern wodurch es sich in gewisser Weise verrät, ausliefert, dem Horizont ergibt; in dem Horizont erscheint es, verliert es sich, bietet Angriffspunkte, wird Begriff. Erkennen läuft darauf hinaus, das Seiende von nichts her zu packen oder es auf nichts zurückzuführen, ihm seine Andersheit zu nehmen.³⁶

Wir können diese Gegenüberstellung von metaphysischem Erkennen im Sinne des Begehrens und dem Erkennen im Sinne der Ontologie an dem Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit festmachen. Die Ontologie macht etwas gerade dadurch erkennbar, sichtbar, indem es dieses Etwas auf einen Horizont, auf das Ganze des Gesichtskreises zurückführt. Das konkrete Andere im Hier und Jetzt wird gerade durch den Bezug auf seine Sichtbarkeit, auf den Horizont, in dem es verortet wird, erkannt und mithin seiner Andersartigkeit beraubt. Das Andere, das wir sehen, wird also eigentlich erst dadurch wahrhaft gesehen, dass es auf den Raum der Sichtbarkeit als solchen bezogen wird, der gleichwohl selbst unsichtbar bleibt, auf den Horizont. Für Levinas verkehrt sich dieses Verhältnis: Im konkreten Anderen, dem Hier und Jetzt der Erfahrung, erweist sich ein Unsichtbares, nämlich das Fremde und Andere am Anderen, das nicht durch eine Rückführung auf den Bereich der Sichtbarkeit zerstört werden darf. Der Andere wird in diesem Sinne nur da gesehen, wo er nicht auf seine Sichtbarkeit reduziert wird. Das Unsichtbare des gesehenen Anderen manifestiert sich in diesem Sinne gerade darin, dass er nicht bloß gesehen, sondern vor allem gehört wird. Diese Konstellation von Sehen und Hören des Anderen findet bei Levinas den Begriff des Antlitzes.

Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir Antlitz. Die Weise besteht nicht darin, vor meinem Blick als Thema aufzutreten, sich als Ganzes von Qualitäten, in denen sich ein Bild gestaltet, auszubreiten. In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild das er mir hinterläßt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee.³⁷

Während also die Ontologie die Dinge als Gegenstände transparent macht, indem sie diese auf das (unsichtbare) Abstraktum der Sichtbarkeit rückbezieht, da übersteigt im metaphysischen Begehren der Andere gerade sein eigenes Bild dadurch, dass er sich im Antlitz ausdrückt. „Das Antlitz drückt sich aus.“³⁸ Dieser Ausdruck, der Bedingung der Wahrheit jenseits der Idee einer *adaequatio* ist, ist aber selbst sprachlicher Natur – nicht im Sinne des Sprachbildes, son-

³⁶ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 52.

³⁷ Ebd., 63.

³⁸ Ebd.

dern des gehörten Wortes. „Die Bedingung von Wahrheit und Irrtum auf theoretischem Gebiet ist das Wort des Anderen, sein Ausdruck; jede Lüge setzt ihn schon voraus. Aber der primäre Inhalt des Ausdrucks ist dieser Ausdruck selbst. Den Anderen ansprechen, heißt, seinen Ausdruck empfangen.“³⁹ Theorie wird hier also als ein asymmetrisches Dialogverhältnis verstanden. Sie meint nicht ein Empfangen der Wahrheit im erkennenden und analysierenden Blick, sondern Vernunft stellt sich für Levinas als ein Vernehmen dar, als ein Empfangen im Sinne des Übersteigens des Bildes, der Idee, der Vorstellung im Ausdruck dessen, das angeschaut wird im Antlitz, „denn die Vernunft ist fähig zu empfangen, ohne darum abzudanken“⁴⁰. Es ist diese Unsichtbarkeit des im Ausdruck Ausgedrückten, die die Andersheit des Anderen bewahrt und davor halt macht, alles Begegnende auf den unsichtbaren Bereich der abstrakten Sichtbarkeit zurückzuführen, es von ‚nichts‘ her anzugreifen und anzueignen. In diesem Sinne bleibt Theorie als ein Wahrheitsgeschehen für Levinas wesentlich ein Staunen. Und mehr noch, es ist ein Staunen, das als solches das Selbst des Denkenden, seine Selbstverständlichkeiten, die Ökonomien seines Verstehens und Funktionierens von und in der Welt in Frage stellt. Nicht das bzw. der Andere wird von nichts (dem Abstraktum seiner Sichtbarkeit) her ‚überrascht‘, sondern der Andere überrascht uns durch den Anspruch seines Ausdrucks in unserem Vorstellungsraum, den er grundlegend übersteigt.

Diese Infragestellung des Selbst durch den Anspruch des Anderen ist für Levinas aber die im Nachhinein bestimmbare Voraussetzung von Ontologie und Dogmatismus und stellt als solche die theoretische Ausgangssituation dar. „Der Theorie als Verstehen der Seienden kommt der allgemeine Titel der Ontologie zu. Die Ontologie bringt das Andere auf das Selbe zurück; sie fördert die Freiheit; die Freiheit ist die Identifikation des Selben, sie läßt sich nicht durch das Andere entfremden.“⁴¹ Der Möglichkeit einer Ontologie, dem Vermögen das je Einzelne vor dem abstrakten Raum des Ganzen, der Sichtbarkeit überhaupt, dem Verstehen einzuverleiben, geht eine Erfahrung der Andersheit, d. h. eine metaphysische Erfahrung, voraus. Ohne sie wäre unser alltäglicher Weltzugang in seiner Unmittelbarkeit so total, dass er gerade eine Abstraktion nicht erlauben würde. Man wäre nicht frei im Sinne der Identifikation auf das Selbe, sondern vielmehr verloren an das Jeweils und das Je-schon, verloren an die Welt. Erst die Erfahrung mit dem Anderen erweist sich nachträglich als die Voraussetzung, das Andere wiederum in den Raum meines Verständnisses rückbeziehen zu dürfen. Ontologie setzt eine grundsätzliche Infragestellung des eigenen Selbstverständnisses voraus, um dann als Ontologie das Fragwürdige wiederum im System des

³⁹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 64.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 50.

Verstehens untergehen zu lassen. Darum kann Levinas davon sprechen, dass die Kritik dem Dogmatismus vorausgeht wie die Metaphysik der Ontologie.⁴²

Aber als Achtung vor der Exteriorität zeichnet die Theorie eine andere Wesensstruktur der Metaphysik vor. In ihrem Seinsverständnis – oder in ihrer Ontologie – ist sie um Kritik bemüht. Sie entdeckt den Dogmatismus und die naive Willkür ihrer Spontaneität und stellt die Freiheit des ontologischen Vollzugs in Frage. Sie sucht nun Freiheit in der Form zu vollziehen, daß sie in jedem Augenblick auf den dogmatischen Ursprung dieses freien Vollzugs zurückgeht.⁴³

Es ist die metaphysische Erfahrung mit dem radikal Anderen, die das theoretische Denken je schon zu einer (Selbst-)Kritik werden lässt, bevor es überhaupt zu einem Verständnis der Welt im Sinne der Ontologie durchdringen könnte. Und diese aus der Metaphysik entspringende Kritik vollzieht sich wesentlich sprachlich, nämlich im Vernehmen des Ausdrucks eines anderen, der über das Ausgedrückte hinausgeht, und durch den Zwang, sich vor dem Anderen durch Selbstkritik zu rechtfertigen. Der Anfang aller Theorie ist für Levinas ethisch, ein in Anspruch-gestellt-sein durch den Anderen und die Rechtfertigung des Selbst in der Verantwortung vor dem Anderen. Erst solche in der Rede mit dem Anderen sich vollziehende Ethik ergibt überhaupt die Möglichkeit den Anderen in der Ontologie wieder zu tilgen. „Dieses ‚dem Anderen sagen‘, diese Beziehung mit dem Anderen als Gesprächspartner, diese Beziehung mit einem Seienden geht aller Ontologie voraus. Sie ist die äußerste Beziehung im Sein. Die Ontologie setzt die Metaphysik voraus.“⁴⁴

4. Theorie und Muße – Ökonomie und Politik

Die Frage nach den ethischen Implikationen der Theorie kann mit Levinas also ganz entschieden beantwortet werden: Der Theorie wohnen nicht bloß ethische Implikationen inne, sondern sie ist von Grund auf einer ethischen Situation geschuldet, der Erfahrung des radikal Anderen. Wo Arendt die Theorie, den Geist, durch Unsichtbarkeit der Gegenstände, die Enthobenheit des Zuschauens, den Weltrückzug, und die Zurückgeworfenheit auf den denkenden Selbstvollzug gekennzeichnet hatte, da gilt ähnliches für Levinas, nur ums Ganze gewendet. Für Levinas wäre die Situation des Allein-seins des Denkens gerade dadurch gewährleistet, dass der Mensch in der Begegnung mit dem radikal Anderen aus seinen gewöhnlichen Weltbezügen gerissen würde. Hier rekurriert Levinas durchaus auf die antike Bestimmung des Philosophierens, das mit dem Staunen anhebt.⁴⁵

⁴² Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 51.

⁴³ Ebd., 50.

⁴⁴ Ebd., 58.

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch A, 982b und Platon, *Theaitetos* 155d.

Dieses Staunen, das Levinas vor dem Fortschritt zum Logos – der systematischen Erkenntnis im Horizont des Ganzen – bewahrt wissen will, wird hier als eines verstanden, das einzig durch die Begegnung mit dem konkreten Anderen, nur in einer ethischen Beziehung aufgerufen werden kann. Wenn Aristoteles sagt: „Weil sie sich nämlich wunderten, haben Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen; sie wunderten sich anfangs über das Unerklärliche, das ihnen entgegentrat“⁴⁶, dann darf mit Levinas ergänzt werden: „Das absolut Andere ist *der Andere*“⁴⁷, als unerklärlich Anderes, das mich zu staunen veranlasst, tritt mir in der Selbstverständlichkeit meiner Weltbezüge zuerst nur ein anderer Mensch entgegen. Nur der andere Mensch vermag es, ein bedürfnisloses Begehren, ein philosophisches Fragen wachzurufen, das die Ökonomie des Selbst, das Selbstverständliche, so grundlegend erschüttern kann, dass die Welt als ganze fragwürdig wird. Die theoretische Thematisierung von Welt überhaupt basiert für Levinas noch dort auf der ethischen Beziehung, wo bereits vergessen wurde, dass einem Anderen damit geantwortet wird.

Die Welt wird unser Thema – und dadurch unser Gegenstand –, weil sie uns angeboten worden ist; sie hat ihre Herkunft in einer ursprünglichen Unterweisung, die sogar der wissenschaftlichen Arbeit den Rahmen vorgibt und für die Wissenschaft erforderlich ist. In der Sprache des Anderen wird die Welt angeboten, sie wird in Aussagen vorgebracht. Der Andere ist Prinzip des Phänomens.⁴⁸

Wenn der Andere das Prinzip des Phänomens ist, dann ist er durchaus im aristotelischen Sinne dasjenige, auf das theoretisches Denken ausgeht. Der Bezug zum radikal Anderen, das metaphysische Begehren, ist dann der Nukleus allen theoretischen Denkens und der *bios theoretikos* ist der Mensch, der des anderen Menschen gewahr wird und darin Wahrheit sich ereignen lässt. Dennoch bleibt auch für Levinas diese theoretische Situation durchaus durch ein Allein-sein geprägt, denn gerade im Bezug zum radikal Anderen wird das Ich aus den Bezügen der Welt, aus den Bezügen der Gesellschaft gerissen. Mit den Worten Ökonomie und Politik bezeichnet Levinas die Sphäre des geselligen Umgangs, dem der theoretisch Denkende auch nach Aristoteles und Arendt entzogen sein soll. Diese Freiheit von den Ansprüchen und Anforderungen der Ökonomie und der Politik, die im Begriff der Muße, der *scholé*, zum Möglichkeitsraum der Theorie wird, muss hier nun in den Blick genommen werden, um auszuloten, inwiefern die Muße ethisch bestimmt werden kann und was dann den Freiheitscharakter der Muße ausmacht.

⁴⁶ Aristoteles, *Metaphysik* 982b.

⁴⁷ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 44.

⁴⁸ Ebd., 128–129.

Im politischen Leben, wenn es ohne Gegengewicht bleibt, versteht sich die Menschheit von ihren Werken her. Eine Menschheit von austauschbaren Menschen, von auf Gegenseitigkeit beruhenden Beziehungen! Der Austausch von Menschen gegeneinander, die ursprüngliche Nichtachtung, macht sogar die Ausbeutung möglich.⁴⁹

Die Menschheit und Menschen von ihren Werken her zu verstehen, weist auf eine instrumentale Vernunft. Der *homo faber* ist nicht bloß darum kein *bios theoretikos*, weil er werkelt und schuftet, sondern weil er sich selbst und andere nicht aus sich selbst begreift, sondern von dem, was es zu bewirken gilt. Jemanden von seinen Werken her zu verstehen, bedeutet auch, ihn nicht als Selbstzweck zu verstehen. Die Amoralität eines solchen Werkverständnisses wird nicht bloß darin offenkundig, dass es dem kategorischen Imperativ Kants zuwider läuft, sondern stellt sich für Levinas in gleicher Klarheit dar, insofern hier der Mensch eben nicht als Anderer empfangen werden kann, sondern als austauschbarer selbst zum Objekt einer ökonomischen Ordnung verkommen ist. Interessanterweise stimmt dieser Kritik am unmenschlichen Charakter des Werkverständnisses gerade auch Hannah Arendt zu, die indessen einen völlig verschiedenen und positiven Begriff der Politik entwirft. Für sie ist Politik gerade nicht diese Sphäre der gegenseitigen Austauschbarkeit der Menschen, die an ihren Werken gemessen werden, sondern sie sieht ein solches Politikverständnis bereits als eine Pervertierung des öffentlichen Lebens durch das instrumentale Denken des *homo faber* an.

Virulent sind die sehr alten, gewalttätigen Elemente politischer Theorie erst in der Neuzeit geworden, und zwar in dem Moment, in dem, aus welchen Gründen auch immer, die Überzeugung sich verbreitete, daß Menschen nur das wissen können, was sie selbst gemacht haben, daß also die angeblich höheren Erkenntnis- und Wahrheitskapazitäten des Animal rationale faktisch von einer Tätigkeit der *Vita activa* abhängen, nämlich vom Herstellen des *Homo faber*.⁵⁰

Es ist nun spezifisch die ökonomische Sphäre, die Sphäre des öffentlichen und privaten Haushalts, des Besorgens der Bedürfnisse und des Stillens des Mangels, des zweckgerichteten und aufs Werk zielenden Handels, dem das theoretische Denken für Levinas enthoben sein muss, um dem metaphysischen Begehren Raum zu verstatten. Levinas nennt dann das theoretische Denken als metaphysisches Begehren „Bruch mit Totalität“. Mit Totalität meint Levinas den identifizierenden Zugriff auf die Welt. „In einem gewissen Sinne ist alles am Ort, genau betrachtet ist alles zu meiner Verfügung; selbst die Sterne sind zu meiner Verfügung, wenn ich nur rechne, wenn ich nur die Zwischenräume oder die Mittel kalkuliere.“⁵¹ Gerade diese Sphäre der Ökonomie und der ökonomischen Politik ist es auch, die Aristoteles *ex negativo* zur Bestimmung des theoretischen

⁴⁹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 432.

⁵⁰ Hannah Arendt, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, München 2012, 290.

⁵¹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 42.

Denkens heranzieht, wenn er gerade einen Bereich benennt, der sich dadurch auszeichnet, dieser Sphäre enthoben zu sein und darin Theorie möglich zu machen, nämlich die Muße. Die Muße als Bruch mit der Totalität ökonomischen Daseins scheint für beide Autoren einen Grundzug theoretischen Denkens auszumachen.

Ob wir bei Aristoteles allerdings der Situation der Muße einen spezifisch ethischen Charakter zuschreiben dürfen, ist nicht eindeutig. Einerseits ist es gerade die Situation, in der Menschen von ihrer Sorge um den anderen Menschen frei sind, andererseits meint Muße den idealen Ort, um zum Glück zu finden, den Maßstab aristotelischer Ethik. Am Glück lässt sich jedoch in Bezug auf Levinas der Charakter einer Muße-Situation durchaus in seiner ethischen Dimension ausweisen. Levinas Bemerkung: „Die Politik tendiert zur gegenseitigen Anerkennung, d. h. zur Gleichheit; sie gewährleistet Glück“⁵², geht Hand in Hand mit Aristoteles Überlegungen zur Politik, wenn er schreibt: „Offensichtlich muß das die beste Verfassung sein, unter deren Ordnung es (jedem), wer er auch sei, am besten geht und er im höchsten Glück lebt.“⁵³ Politik muss dazu den Bürgern ein Leben in Muße ermöglichen⁵⁴. Muße ist glücksversprechend, da sie nur um ihrer selbst willen gesucht und nicht von anderen Bedürfnissen motiviert, sondern selbst zum Zweck anderer Verrichtungen wird. Muße ist die Situation, in der Menschen der Nöte und Zwänge der Bedürfnisbefriedigung entledigt wären, in der sie durch keine äußeren Zwecke gezwungen wären. In dieser Bedürfnislosigkeit läge die Möglichkeit von Glück. Somit könnte gesagt werden, dass die Aufgabe der Politik darin bestünde, die Ökonomie so einzurichten, dass der Mensch der Ökonomie enthoben wäre. Muße ist das Jenseits der Ökonomie, das erst Theorie ermöglichen kann.

Levinas stimmt darin überein, dass die Situation des theoretischen Denkens im Sinne des metaphysischen Begehrens ein Jenseits der Ökonomie meint, den geschlossenen Kreis des ökonomischen Lebens aufbrechen müsse. Allerdings schreibt er das Glück nicht selbst der Muße zu, sondern er hält Glück noch für einen Maßstab im Bereich der Ökonomie und des Genusses, Glück meint für ihn Bedürfnisse, die gestillt werden können. „Das Glück besteht nicht in einer Abwesenheit von Bedürfnissen, deren Tyrannei und Zwangscharakter man anklagt, sondern in der Befriedigung aller Bedürfnisse.“⁵⁵ Wenn Muße das Befriedet-sein mit den Bedürfnissen meint, so dass genossen werden kann ohne zu entbehren, dann stellt sie durchaus eine ökonomische Kategorie dar, die Levinas als Glück bezeichnen würde. Doch für Aristoteles meint Muße nicht bloß diese Freiheit von ‚Tyrannei und Zwangscharakter‘ der unbefriedigten Bedürfnisse, sondern zugleich eine Freiheit zur Theorie, die dem einzelnen Menschen darin

⁵² Ebd., 84.

⁵³ Aristoteles, *Politik* 1324a15.

⁵⁴ Vgl. Aristoteles, *Politik* 1269a.

⁵⁵ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 160.

geschenkt wird und ihn von den Lasten der Politik befreit. Der *bios theoretikos*, der in der Muße statt hat, stellt für Aristoteles die Möglichkeit größtmöglichen Glücks dar. Levinas dagegen könnte Aristoteles wohl einen Kategorienfehler vorwerfen; nicht in der Theorie liegt Glück, sondern das Glück ermöglicht die Theorie. Auch für Levinas liegt dem metaphysischen Begehren jedoch eine Selbstzweckhaftigkeit zugrunde, insofern es ein Begehren darstellt, das in seinem bloßen Begehren zu keiner Sättigung führt, sondern sich selbst fortspinnt und im Ausstehen des Begehrten zugleich erfüllt und sättigt. Aber es bleibt dennoch ein Ausstehen, ein Begehren, das durch das Glück der Bedürfnisstillung zwar ermöglicht ist, aber darin zu keiner inneren Ruhe führt, sondern vielmehr zu einer neuen Beunruhigung fähig wird, der Begegnung mit dem radikal Anderen. „Der Bruch mit der Totalität, der sich im Genuß der Einsamkeit – oder in der Einsamkeit des Genußes – vollzieht, ist radikal. Wenn die kritische Gegenwart des Anderen schließlich diesen Egoismus in Frage stellt, wird sie nicht seine Einsamkeit vernichten.“⁵⁶

Wir können hier Muße, auch wenn Levinas diesen Terminus nicht verwendet, durchaus einzeichnen. Muße meint bereits einen Bruch mit der Totalität des ökonomischen Weltzugangs, weil sie Glück ist in der Befriedetheit der Bedürfnisse. Sie stellt den Menschen in eine Einsamkeit, weil sie ihn aus seinen alltäglichen Bezügen entbindet. Und schließlich ist es die Muße, in der sich dann als Bruch der Totalität erst ein Begegnen mit dem Anderen ereignen kann – und mithin Theorie. Damit hat aber für Levinas Muße auf zwei Ebenen einen ethischen Charakter: Zum einen als Bruch mit der Totalität der Ökonomie und zum anderen als Austragungsort der ethischen Beziehung, die das metaphysische Begehren ausmacht. Muße stellt somit bereits eine Kritik an der Totalität dar, insofern sie deren Ausnahme darstellt, sie aufbricht, und eine Selbstkritik, insofern sie in der Begegnung mit dem radikal Anderen die Selbstverständlichkeit des ökonomischen Lebensvollzugs radikal in Frage stellen kann. Muße als Ort der Selbstkritik im Antlitz des Anderen ermöglicht den Bruch mit der Totalität, wie Muße als Bruch mit der Totalität erst die Begegnung mit dem radikal Anderen ermöglicht. Muße, so könnte man zuspitzen, ist die Ermöglichung des metaphysischen Begehrens. Aber man darf noch weiter gehen und behaupten, an die Muße ist die Möglichkeit des Menschseins geknüpft:

Es geht nicht darum, an diesem menschlichen Elend, an dieser Herrschaft, die von Dingen und den Bösen über die Menschen ausgeübt wird, an dieser Tierheit zu zweifeln. Aber Menschsein heißt zu wissen, daß es so ist. Die Freiheit besteht darin zu wissen, daß die Freiheit in Gefahr ist. Aber Wissen und Bewußtsein bedeuten, Zeit zu haben, um dem Augenblick der Unmenschlichkeit auszuweichen und zuvorzukommen. Dieser ewige Aufschub der Stunde des Verrats, dieser winzige Unterschied zwischen dem Men-

⁵⁶ Ebd., 166.

schen und dem Nicht-Menschen, setzt das Desinteresse der Güte voraus, das Begehren des absolut Anderen oder den Adel, die Dimension der Metaphysik.⁵⁷

Ich werde dieses ‚Zeit haben‘, den ewigen Aufschub, welcher in der metaphysischen Dimension gelegen ist, als Muße interpretieren. Dass darin auch die Möglichkeit der Menschlichkeit zu suchen ist, sogar der Unterschied zwischen Menschen und Nicht-Menschen, macht diese Bestimmung zu einer primär ethischen. Doch auch hier würde ich davor zurückschrecken, von einer anthropologischen Ethik zu sprechen, die in der Fähigkeit zur Theorie gelegen wäre – auch wenn diese Interpretation nahe liegt. Die Schwierigkeit liegt im Begriff der Anthropologie. Wo sie den Menschen im System einer Onto-Logie ihren Platz als Seiende unter Seienden zuweist und darin die Frage zu beantworten sich anheischig macht, was der Mensch sei, läuft sie der ethischen Intention Levinas' zuwider. Das Menschsein wird hier wesentlich als die Gefährdetheit des Menschen in dem Weltzugang begriffen, der sagen kann, was ‚ein Mensch‘ ist, und den Menschen zu einem austauschbaren Faktor der Welt nivelliert. Menschsein heißt wissen, dass der Mensch gefährdet ist und in diesem Wissen dem Menschen als absolut Anderem begegnen zu können – ohne sagen zu können oder zu wollen, was oder wer er ist.

5. Freiheit als Friede

In einigen letzten Gedanken möchte ich noch versuchen aufzuzeigen, wie der spezifische Freiheitscharakter der Theorie und der Muße mit Levinas verstanden werden kann.

Der Theorie, wie wir sie bei Aristoteles verstanden wissen, wie sie aber auch in anderer Form bei Arendt und Levinas gefasst wurde, wohnt ein spezifischer Freiheitscharakter inne. Theorie meint eine Freiheit, wo sie in der Lage ist, die Selbstverständlichkeiten des Alltags hinter sich zu lassen, nach Dingen zu fragen, die keinen unmittelbaren Nutzen versprechen, und voraussetzungslos und radikal zu fragen bzw. zu spekulieren. Insofern ist Theorie ein Freiheitsakt gegenüber den Bedingungen des alltäglichen Lebens, gegenüber den Anforderungen des Überlebens und den überkommenen traditionellen Prägungen. Die Ermöglichungsbedingung der Theorie, die Muße, ist somit bereits bei Aristoteles als ein Freiraum zum Denken zu verstehen. Muße meint Freiheit von praktischen Anforderungen, von ökonomischen Bedingungen und gesellschaftlichen Verpflichtungen. Zugleich wird sie dabei aber auch als eine positive Freiheit zu selbstbestimmter Lebensgestaltung bzw. Selbstverwirklichung der Person angesehen, als Freiheit zu freier gesellschaftlicher Betätigung und eben nicht zuletzt als Freiheit zum reinen Denken, zur Kontemplation oder Theorie.

⁵⁷ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 38.

Dieser freiheitliche Aspekt von Theorie und Muße weist schon eine ethische Implikation derselben aus, um die es diesem Aufsatz geht. Freiheit macht ein Zentralthema ethischer Fragestellungen aus, wenn Freiheit nicht sogar als konstitutiv für Ethik bzw. Moral angesehen werden kann, wie in Kants praktischer Philosophie. Denkt man an letztere, scheint dieser ethische Aspekt der Theorie in aller Klarheit auf, nämlich wenn sich die Vernunft selbst dazu entschließen mag, aus der bloßen Betrachtung herauszutreten und praktisch zu werden, d. h. nach Postulaten der Vernunft die Wirklichkeit moralisch zu gestalten. Bei Aristoteles dagegen ist der ethische Gehalt explizit im Glücksversprechen der Theorie enthalten. Bedenkt man aber die Form dieses Glücks, das sich spezifisch aus dem Selbstzweckcharakter der Theorie herleitet, lässt sich auch darin ein wesentliches Freiheitsmoment ausmachen. Denn das Argument des Selbstzwecks ist wesentlich strukturverwandt mit dem Konzept der Autonomie, insofern sich beide inmitten einer Welt der Bedingungen und Abhängigkeiten in einen Bereich des Denkens zurückziehen, der sich genau dieser Bedingtheiten enthebt und aus dieser Erhebung zu neuen unabhängigen Erkenntnissen gelangt. Und liegt schließlich in den Kennzeichnungen, die Hannah Arendt dem Geist bzw. der Theorie zuschreibt, dem Rückzug aus der Erscheinungswelt, der beständigen Ich-Identität im Denken und der Loslösung von der örtlichen und zeitlichen Determiniertheit im Denken nicht auch ein spezifisches Freiheitsmoment?

Wenn wir dieser Frage nach dem Freiheitscharakter der Theorie mit Levinas nachgehen, verfolgen wir allerdings eine andere Spur. Hier ist das Motiv der Autonomie, des In-sich-geschlossen-seins des Denkens gerade als höchst problematisch anzusehen, ja als Verfallsform der Theorie im Sinne des metaphysischen Begehrens. Das liegt auf der Hand, wenn man ernst nimmt, dass Levinas Theorie in der ethischen Beziehung zum absolut Anderen gegründet sieht.

Die Beziehung mit dem Sein, die sich als Ontologie abspielt, besteht darin, das Seiende zu neutralisieren, um es zu verstehen oder zu erfassen. Sie ist daher keine Beziehung zum Anderen als einem solchen, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe. Dies ist die Definition der Freiheit: sich trotz aller Beziehungen mit dem Anderen gegen das Andere halten, die Autarkie eines Ich sichern. Die Thematisierung und die Konzeptualisierung, die im übrigen untrennbar sind, bedeuten keinen Frieden mit dem Anderen, sondern Unterdrückung oder Besitz des Anderen.⁵⁸

Levinas sieht also gerade diese Form des in sich abgeschlossenen Selbstbezuges, der in der Tradition nur zu oft als Freiheit gedeutet wird, als spezifische Form der Unterdrückung und Inbesitznahme des Anderen an. Freiheit und die ihr zugehörige Form des Denkens, die Levinas als Ontologie beschreibt, sind also im starken Sinne unethisch oder sogar amoralisch. In diesem Sinne ist Freiheit das Grundmoment der Totalität, des totalen Anspruchs, alles in den Verfügungs-

⁵⁸ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 55.

rahmen des Selbst einzubinden, deren Formen die Ökonomie und die Politik darstellen. Freiheit ist somit eine Machtstrategie.

Wie es aber neben der Ontologie auch einen positiven Begriff der Theorie im metaphysischen Begehren gibt, so gibt es bei Levinas durchaus auch einen positiven Begriff der Freiheit. Dieser positive Freiheitsbegriff bei Levinas ergibt sich aus der Grundstruktur der ethischen Beziehung, die durch eine absolute Trennung gekennzeichnet ist – und Trennung meint auch Unabhängigkeit. So ist der absolut Andere als dieser eben frei von mir. „Aber Fremder, das bedeutet auch der Freie. Über ihn vermag mein Vermögen nichts.“⁵⁹ Diese Unabhängigkeit des Anderen von mir ergibt aber auch eine spezifische Unabhängigkeit des Ichs, ohne darum in eine symmetrische Lage zu geraten, sondern gerade aus der absoluten Asymmetrie der Beziehung heraus. Für Levinas stellt das System des Selbst, das Erkenntnisssystem, das ökonomische System der Aneignung und Verfügbarmachung, schlicht die Totalität, die eigentliche Gefahr der Freiheit dar. Erst im Begegnen eines radikal Anderen, erst in dieser grundlegenden Erfahrung des Nicht-einordnen-Könnens, des Unverfügbar-Bleibens bleibt das Selbst auch frei gegenüber den zwanghaften Bindungen und Vermittlungen der Totalität. „In der Tat ist ein Seiendes nur in dem Maß Seiendes, indem es frei ist, d. h. außerhalb des Systems, das Abhängigkeiten bedeutet. Alle Einschränkung, die Freiheit mindert, ist eine Einschränkung, die das Sein mindert.“⁶⁰ Diese Unabhängigkeit des Seienden vom System der Ontologie ist aber bloß durch eine Transzendenz gewährleistet, durch die Transzendenz des absolut Anderen, den Levinas im Folgenden mit dem Schöpfer aus dem Nichts analogisiert.

Die Schöpfung aus dem Nichts zerbricht das System, sie setzt ein Seiendes außerhalb jeden Systems, d. h. dort, wo Freiheit möglich ist. Die Schöpfung läßt dem Geschöpf eine Spur von Abhängigkeit, aber eine Abhängigkeit ohnegleichen: Das abhängige Seiende bezieht aus dieser außergewöhnlichen Abhängigkeit, aus dieser Beziehung, seine eigentliche Unabhängigkeit, seine Stellung außerhalb des Systems. [...] Das Denken und die Freiheit entstehen für uns aus der Trennung und aus der Rücksicht auf den Anderen – diese These ist das Gegenteil des Spinozismus.⁶¹

In der metaphysischen Erfahrung selbst also, in der radikalen Trennung, tritt eine Freiheit auf, die sich nicht mehr als Autonomie verstehen lässt, aber dennoch den Menschen aus dem System seiner Bindungen und damit nicht zuletzt zum Denken befreit. Es ist dieser spezifische Bruch mit der Alltagswelt, der in der metaphysischen Erfahrung liegt, die wir auch bei den klassischen Bestimmungen der Theorie erkennen können. Und auch dort meint der Bruch mit der Alltagswelt eine Freiheit zum Denken. Darum kann Levinas an anderer Stelle

⁵⁹ Ebd., 44.

⁶⁰ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 149.

⁶¹ Ebd.

sagen, dass die Freiheit des Denkens wesentlich als (Selbst-)Kritik anzusehen ist.⁶²

Nun hat diese Freiheit, die in der metaphysischen Beziehung gelegen ist, aber auch ganz konkrete Auswirkungen für unsere Lebenswelt als Menschen. Hier können wir wiederum auf eine bereits zitierte Stelle verweisen: „Aber Menschsein heißt auch zu wissen, dass es so ist. Die Freiheit besteht darin zu wissen, daß Freiheit in Gefahr ist. Aber Wissen und Bewusstsein bedeuten, Zeit haben, um dem Augenblick der Unmenschlichkeit auszuweichen und zuvorzukommen.“⁶³ Mit dem ‚dass es so ist‘, sind die Schrecken des 20. Jahrhunderts gemeint, die die Menschlichkeit im Ganzen in Frage stellen. Und gerade für ein Bewusstsein dieser Infragestellung bedarf es eines Abstandnehmens von den realen und totalen, politischen und alltäglichen Bindungen. Diese Abstandnahme ergibt sich für Levinas aber gerade in der Theorie als metaphysischer Erfahrung – und darin stimmt er mit Arendt durchaus überein.

Eine weitere hier relevante Relation ist die von Zeit-haben und Gewalt. Bereits in der negativen Kennzeichnung der Freiheit des Selbst, weist Levinas darauf hin, dass solche Freiheit keinen „Frieden mit dem Anderen“ bedeute, sondern vielmehr die Unterdrückung des Anderen impliziere.⁶⁴ So wird auch hier gerade das Zeit-haben des Wissens, das in der Theorie liegt, dem gewaltsamen Zug der Ökonomie, der Verfügung für das Selbst entgegengesetzt.

Das Bewußtsein ist Widerstand gegen die Gewalt, weil es die Zeit läßt, die notwendig ist, um ihr zuvorzukommen. Die menschliche Freiheit beruht auf der Zukunft ihrer Unfreiheit, die immer noch minimal Zukunft ist, sie beruht auf dem Bewußtsein – dem Vorhersehen der Gewalt, die in die Zeit, die noch bleibt, hineinsteht. Bewußtsein haben, heißt Zeit haben.⁶⁵

Dieses Zeit-haben ist wohl tatsächlich eine besondere Form der Freiheit, die in der Muße gelegen ist, welche wiederum die Theorie ermöglicht. Mit Zeit-haben ist nicht gemeint, ein Maß von Stunden zur Verfügung zu haben, sondern es meint vielmehr, nicht in der Hetze der ökonomischen Anforderungen des Lebensalltags gefangen zu sein, sondern davon abzugehen und somit Zeit zu gewinnen, um zu denken. Zeit-haben in diesem Sinne meint wesentlich Muße zu haben, auch wenn Levinas diesen Begriff hier nicht verwendet. Dieses Zeit-haben zum Denken, diese Muße, ist ein Widerstand gegen die Gewalt, denn Levinas sieht eben die Totalität selbst als eine Form der Gewalt an. Mehr noch, Levinas sieht die Totalität als Krieg an, der sowohl dem Anderen als auch dem Ich un-aufhörlich Gewalt antut.

⁶² Vgl. ebd., 50.

⁶³ Ebd., 38.

⁶⁴ Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 55.

⁶⁵ Ebd., 348.

Aber Gewalt besteht nicht so sehr im Verletzen und Vernichten; sie besteht vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören. Wie der moderne Krieg, so verwendet schon jeder Krieg Waffen, die sich gegen den kehren, der sie in Händen hält. Der Krieg errichtet eine Ordnung, zu der niemand Abstand wahren kann.⁶⁶

Das Abstand-wahren, auf das es hier ankäme, kann dann nur durch einen radikalen Bruch mit der Totalität des Krieges erfolgen, nur durch ein Zeit-haben bzw. Muße-haben. In der metaphysischen Beziehung, in der Unterbrechung des ewigen Krieges, welche in der Theorie stattfindet, liegt dann die Möglichkeit, der Gewalt zu entsagen. Das Diktum Adornos, ‚wer denkt ist nicht wütend‘, zeugt von diesem Denken, das sich der Gewalt entziehen kann, weil es Abstand nimmt.

Damit zeichnet sich aber meines Erachtens die Möglichkeit ab, den ethischen Charakter der Theorie und hier auch der Muße hinsichtlich der Freiheit genauer zu fassen. Der Begriff der Freiheit ist philosophiegeschichtlich derart überladen, dass er den spezifischen Freiheitscharakter der Theorie und der Muße beständig zu verfehlen droht. Das zeigt sich nicht zuletzt in dem oszillierenden Freiheitsbegriff bei Levinas selbst. Dagegen hat er einen eindeutigeren Begriff gewählt, um ihn dem Denken der Totalität entgegenzustellen, nämlich den des Friedens. Die metaphysische Beziehung selbst ist eine friedliche, im Gegensatz zur Unterdrückung des Anderen im Onto-Logischen, sie steht im Frieden mit dem Anderen, sie lässt ihn als Anderen sein, ohne dass dadurch das Ich verlustig ginge. Friede meint hier eben dieses Zeit-haben, um der Gewalt zu entgehen und ihr Widerstand zu leisten, ihr zuvor zu kommen. Friede meint damit auch, Person sein zu dürfen, als solche gelassen zu werden, anstatt dass die Kontinuität der Person unterbrochen würde, wie es im Krieg geschieht. Es ist die Zeit der Zwanglosigkeit, der Ledigkeit, andere zu zwingen wie auch selbst unter Zwängen zu stehen. Auf die „Geschichte des Seins, die sich im Krieg zeigt“⁶⁷, bezogen meint dieser Friede den eschatologischen, messianischen Frieden, der die Idee impliziert,

daß die Seienden ‚vor‘ der Ewigkeit, vor der Vollendung der Geschichte eine Identität haben, daß sie identisch sind, bevor die Zeiten verfließen sind, während es noch Zeit dazu ist; diese Idee impliziert, daß die Seienden zwar in Beziehung sind, aber von sich her und nicht von der Totalität her existieren. [...] Der Friede ereignet sich als diese Fähigkeit zum Wort. Die eschatologische Sicht zerbricht die Totalität der Kriege und Imperien, in denen nicht gesprochen wird.⁶⁸

⁶⁶ Ebd., 20.

⁶⁷ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 20.

⁶⁸ Ebd., 23.

Es wäre wünschenswert genauer auszuloten, ob das Ethische der Theorie nicht wesentlich als ein Friedlich-sein begriffen werden kann und die Freiheit der Muße nicht wesentlich als ein Friede. Vielleicht würde dem sogar Aristoteles zustimmen, der eine Analogie heranzog, um den Selbstzweckcharakter der Muße zu erläutern und damit implizit auch die Theorie. „Krieg muß man um des Friedens willen wählen, die Unrast von Beschäftigungen wählen, um in Muße leben zu können.“⁶⁹ Wenn wir diesen Selbstzweckcharakter des Friedens in der Parallele zur Muße ernst nehmen, dann bedeutet Frieden eben nicht bloß das Ausbleiben von Gewalt und Krieg – nicht bloß einen Waffenstillstand, wie Kant es formulieren würde – sondern zugleich eine positive Beschreibung einer besonderen Beziehungsmodalität. Friede würde bedeuten, zugleich ungezwungen bei sich selbst bleiben zu dürfen und dem Anderen zu begegnen, ohne ihn auf sich selbst zurückzuführen. Friede wäre dann der Ort, indem sich aus der konkreten Beziehung eine Transzendenz dieser Beziehung ereignen könnte, in der sich Welt jenseits des konkreten Zugriffs als Thema aufgeben könnte und nach den Menschen jenseits aller Funktionalität gefragt werden würde. Dann wäre Friede die Muße zur Metaphysik.

Wenn hier nach den ethischen Implikationen der Theorie gefragt werden sollte, dann lässt sich mit Levinas antworten, dass sich alle Theorie der Ethik verdankt. Diese scheinbar radikal der Tradition zuwiderlaufende These scheint mir aber durchaus nicht so abgelegen zu sein, wie man vermuten mag. Die eingangszitierte Frage Arendts, ob es nicht des Innehaltens und Denkens bedarf, um dem Bösen zu entgehen, weist implizit diesen ethischen Gehalt wiederum aus. Wo das Glücksversprechen, das der Theorie innewohnt, für Aristoteles zur Maßgabe der ethischen und politischen Einrichtungen wird, da wird Theorie selbst auch zu einem ethischen Verhalten. Mit dem radikalen Ansatz von Levinas sollte hier dieser ethische Gehalt der Theorie aufgewiesen werden, ohne darum die Divergenzen der unterschiedlichen Ansätze zu leugnen. Es wären auch noch andere theoretische Ansätze zu referieren und hinsichtlich ihrer ethischen Hintergrundannahmen zu untersuchen; man dürfte sich noch einmal vergegenwärtigen, weshalb Spinozas Hauptwerk den Titel *Ethik* trägt, weshalb Kants Erkenntnis-kritik als bloße Propädeutik der praktischen Philosophie daherkommt, weshalb Leibniz eine knappe Monadologie entwirft, die seine Tragweite vor allem in der *Theodizee* entfaltet usw. Hier bleibt aber nur festzustellen, welche Konzepte von Theorie explizit nicht-ethisch gefasst werden. Dazu lässt sich auf das Moment des Entzugs der Theorie von der Ebene des Alltags und der Zwischenmenschlichkeit verweisen. Wo Theorie im Abstand zur Lebenswelt vergisst zu reflektieren, dass ihre Abstandnahme in der Lebenswelt selbst stattfindet und darin einbezogen bleibt, als Distanznahme Konsequenzen im Bereich der Ethik nach sich zieht, kurz, wo die Aus-Nahme der Theorie als Neutralität gedeutet wird, da wird

⁶⁹ Aristoteles, *Politik* 1333a15.

Theorie zu einem abstrakten Instrumentarium, das nicht ein radikales voraussetzungsloses Fragen ermöglichen würde, sondern zur bloß wissenschaftlichen Technik verkommt. Die Theorie ist nur dann das höchste Glück des Menschen, wo sie zugleich versteht, dass sie eine von Menschen ist und unter Menschen stattfindet, und doch über die bloße Tatsächlichkeit des Menschen hinausgeht, Mensch-sein fordert – also ethisch ist.

Aber Denken, selber ein Verhalten, enthält das Bedürfnis – zunächst die Lebensnot – in sich. Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo wishful thinking verworfen ist. Der Motor des Bedürfnisses ist der der Anstrengung, die Denken als Tun involviert. Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken sondern das Verhältnis zwischen beiden. Das Bedürfnis im Denken will aber, daß gedacht werde. Es verlangt seine eigene Negation durchs Denken, muß im Denken verschwinden, wenn es real sich befriedigen soll, und in dieser Negation überdauert es, vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist. Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, denn der mikrologische Blick zertrümmert die Schalen des nach dem Maß des subsumierenden Oberbegriffs hilflos Vereinzelt und sprengt seine Identität, den Trug, es wäre bloß Exemplar. Solches Denken ist solidarisch mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.⁷⁰

Literatur

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften 6), Darmstadt 1998.
- Arendt, Hannah, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, München 2012.
- Arendt, Hannah, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hg. v. Mary McCarthy, aus dem Amerikanischen v. Hermann Vetter, München 2012.
- Aristoteles, *Metaphysik*, hg. v. W. D. Ross (The works of Aristoteles 8), 2. Aufl., London 1960.
- Aristoteles, *Physik*, hg. v. W. D. Ross (The works of Aristoteles 2), London 1953.
- Levinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 2002.
- Platon, *Theaitetos*, hg. v. J. Burnet (Platonis opera 3), London 1992.

⁷⁰ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften 6), Darmstadt 1998, 399–400.

Am Rand der Lebenswelt

Hans Blumenbergs Phänomenologie der Theorie

Sonja Feger / Tobias Keiling

Dass die Fähigkeit zur Theorie den Menschen bestimmt, ist ein keineswegs selbstverständlicher Gedanke. Hans Blumenbergs Beitrag zu einer anthropologischen Beschreibung von Theorie schreibt deshalb nicht einfach den Topos fort, dass ein theoretisches, kontemplatives Leben der praktischen und politischen Lebensform vorzuziehen sei.¹ Allein dadurch, dass Blumenberg die Geschichte dieses Gedankens untersucht und den „theoretischen Prozeß“ als Geschichte der Neugier versteht, ist die Anthropologie der Theorie in Frage gestellt.² Sie kann sich nicht mehr, wie das bei Aristoteles geschieht, auf die Beschreibung einer Natur des Menschen stützen, die ein „Tätigsein nach der Vernunft“³ fordert, das sich wiederum in der Theorie und einem kontemplativen Leben erfüllt.⁴ Dieser Gedanke ist wirkmächtig in der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte – eine anthropologische Konstante benennt er nicht.

Wenn es sich bei der Anthropologie der Theorie nicht um ein anthropologisches Faktum, sondern um einen geschichtlichen Prozess handelt, so ist diese in der Antike dennoch durchaus motiviert: Die „Identität von Theorie und Eudämonie“⁵ ist ein Motiv der antiken Anthropologie, welches durch die Neugierde zwar berührt wird, aber durch sie nicht zu ersetzen ist. In der antiken Hochschätzung von Theorie artikuliert sich ein „Glücksanspruch“⁶, der sich in der Geschichte von Theorie noch nicht erfüllt hat – und vielleicht gerade deshalb anthropologisch nicht aufgegeben werden kann. Dass in der Theorie die Ant-

¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, X 7–9. Die *Nikomachische Ethik* wird zitiert nach: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, hg. v. Ingram Bywater, Oxford 1894 (*Aristoteles, Aristotelis Ethica Nicomachea*).

² Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966, 263–530 (*Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit*).

³ Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, I 6, 1098a7–8.

⁴ Vgl. den Beitrag von Simon Varga in diesem Band sowie Simon Varga, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles' Philosophie der Muße*, Berlin/Boston 2014; Gabriel Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2. Aufl., Princeton, NJ 2006.

⁵ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 471.

⁶ Ebd.

wort auf die Frage danach liegt, was glücklich macht, mag widerlegt sein; dass sich Menschen diese Frage stellen, ist unabweisbar.⁷

Damit ließe sich sagen: Wir Menschen konfrontieren die Welt mit unserem Anspruch darauf, in ihr glücklich zu sein. Doch das allein führt nicht naturgemäß zu einer Haltung, die man ‚Theorie‘ nennt. Wer diesen Gedanken retten will, muss erst einmal beschreiben, wie sich Theorie zur Möglichkeit von Glück und zu einem legitimen Anspruch darauf verhält. Auch nachdem man die historische Kontingenz einer reflektierten Verbindung von Theorie und Glück eingesehen hat, bleibt die Frage, ob sich eine solche nicht reformulieren ließe. Das könnte – und das hat Blumenberg versucht – an die Stelle einer Anthropologie der Theorie nicht allein die Kulturgeschichte der Neugier, sondern auch eine Phänomenologie der Theorie setzen. Damit meinen wir ein deskriptiv einzuholendes Verständnis des Wesens und Ursprungs dessen, was mit dem Sammelbegriff ‚Theorie‘ bezeichnet werden kann und was Blumenberg als „Widersacher der Lebenswelt“⁸ fasst – was Lebenswelt und Theorie also zugleich verbindet und trennt.

Ein solches Verständnis von Theorie könnte das Glücksstreben als anthropologische Bestimmung gelten lassen und dennoch von diesem relativ unabhängig bleiben. Analog zu Blumenbergs Transformation der Frage, *was der Mensch ist*, in die Frage, *wie sein Entstehen möglich* gewesen ist und wie sich das so Entstandene auch vor der *Möglichkeit* seines *Mislingens* bewahren lässt⁹, ist die Frage nicht, was die Wirklichkeit menschlichen Glücks ausmacht, sondern wie es Menschen möglich geworden ist, glücklich werden zu können. Wenn dabei aber der Gedanke leitend bleiben soll, dass Theorie und Glück miteinander zu tun haben, dann muss klar werden, wieso das Glück gerade in dem vermutet wird, was der Lebenswelt entgegengesetzt ist. Blumenberg stellt diese Frage so: „Warum genügt sich das Leben in der Lebenswelt nicht selbst? Warum produziert es so etwas wie Theorie, schließlich Wissenschaft, durch die es sich problematisiert, schwächt, depotenziert?“¹⁰

Auf diese Frage entwirft Blumenberg mit seiner Phänomenologie der Theorie, die sich als Verhältnisbestimmung von Theorie und Lebenswelt entwickelt, eine Antwort. Deren Kerngedanke, dass lebensweltliche Selbstverständlichkeit fragil ist, führt zu einer neuen Beschreibung des Ursprungs von Theorie. Phänomeno-

⁷ Blumenberg verbindet nämlich die antike Beschreibung von Eudämonie mit der an Kant angelehnten Frage nach den Fragen, die sich der menschlichen Vernunft ihrem Wesen nach aufdrängen. Vgl. Tobias Keiling, „The pleasure of the Non-Conceptual. Theory, Leisure and Happiness in Hans Blumenberg’s Philosophical Anthropology“, in: *SATS. Northern European Journal of Philosophy* 2016, 81–113 (Keiling, „The pleasure of the Non-Conceptual“).

⁸ Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, hg. v. Manfred Sommer, Berlin 2010, 27 (Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*).

⁹ Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, hg. v. Manfred Sommer, Frankfurt a. M. 2006, 524 und 535.

¹⁰ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 27.

logisch ist dieser Zugang, weil an die Stelle der Gleichsetzung von Eudämonie und Glück nicht der dürftige anthropologische Befund einer Konstante „nativer Neugierde“¹¹, sondern die Beschreibung des Staunens, Innehaltens, Zögerns und Nachdenklich-Werdens als Urphänomenen von Theorie tritt. Diese Phänomene verspricht eine Phänomenologie der Theorie als den Ursprung von Theorie nachzuzeichnen, anstatt eine anthropologische Konstante durch die andere zu ersetzen. Wenn eine Phänomenologie den lebensweltlichen Ursprung des Nachdenkens einzuholen vermag, sind Theorie und Lebenswelt für sie zwar Gegensätze, aber keine Widersprüche, und so lässt sich vielleicht doch noch Raum finden für das Glücksversprechen der Theorie. Dieser wäre ein Ort nicht außerhalb der Lebenswelt, wohl aber an ihren Rändern.

1. Das Paradox des Selbstverständlichen

Wenn Phänomenologie als transzendente zu verstehen ist, sollte auch eine Phänomenologie der Theorie über die Bedingungen ihres eigenen Entstehens Rechenschaft ablegen können. Vom Schlüsselbegriff seiner Phänomenologie, dem der Lebenswelt, hat Blumenberg deshalb festgehalten, es handele sich dabei „zunächst und vor allem um einen transzendentalen Begriff“¹². Blumenbergs Theorie der Lebenswelt, wie der Titel der Nachlassfragmente lautet, will nicht einfach die Lebenswelt theoretisch erfassen, sondern die Genese von Theorie begreifen – und die Theorie der Lebenswelt, die der Phänomenologe zu geben versucht, ist dafür der exemplarische Fall.

Aufgrund dieses transzendentalen Anspruchs passt es zum Projekt einer phänomenologischen Beschreibung von Theorie, bei einem jener Texte anzusetzen, in denen Blumenberg sein eigenes Tun rechtfertigt. Dabei hätte das in dem Glücksmoment, den Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa zu erhalten, vielleicht gar nicht nahe gelegen. In seiner Dankesrede erweist sich Blumenberg jedenfalls der erhaltenen Auszeichnung würdig, indem er seine Hörer erleben lässt, was sie rechtfertigt – es geht um die Entstehung von Theorie in Situationen, für die Blumenberg die Bezeichnung „Nachdenklichkeit“ vorschlägt¹³. Das ist kein Neologismus, kein überlieferter und erst recht kein „transzendentaler Begriff“ wie jener der Lebenswelt, sondern in der Tat der „selbsterklärende Name“¹⁴ für jene Erlebnisqualität, die den Ursprung von Theorie auszeichnet.

¹¹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 267–268. Die Unterscheidung der Formen von Neugierde übernimmt Blumenberg von Jürgen Mittelstraß.

¹² Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 79.

¹³ Hans Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, in: *Jahrbuch Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* 2 (1980), 57–61 (Blumenberg, „Nachdenklichkeit“).

¹⁴ Kirk Wetters/Florian Fuchs, „Skepsis“, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, 276–290, 288.

Die Rede wird später abgedruckt in der *Neuen Zürcher Zeitung* als erster einer Reihe kurzer Essays, die ihre Leser immer wieder an die Schwelle zur Theorie bringen. Die Umstände zeigen: hier führt ein Text aus, wovon er spricht.

Im Zentrum seines Textes – nach einem Stück Theorie und vor einem Stück Theorie – positioniert Blumenberg bemerkenswerterweise eine Fabel, ein „Gebilde von großer und doch kunstvoller Einfachheit“¹⁵. Diese soll unsere Verhältnisbestimmung von Theorie und Lebenswelt anleiten.¹⁶ Es sei ein „Hinweis“ für die Phänomenologie der Theorie – oder zumindest der Nachdenklichkeit –, dass Sokrates im Gefängnis, kurz vor seinem Tod, die Fabeln Äsops las. Ist das ein letzter Akt von Theorie? Es ist eher ihr Anfang, den Blumenberg mit seinen Hörern erneuert. Dazu greift Blumenberg folgende Fabel heraus:

Ein Greis fällt Holz, lud es sich auf und ging eine lange Strecke. Der Weg ermüdete ihn. Er lud seine Last ab und rief nach dem Tod. Der erschien alsbald und fragte, weshalb er ihn gerufen habe. Der Greis antwortete: Um mir die Last wieder aufzuladen.¹⁷

Jede Nacherzählung dieser Geschichte fiel zwangsläufig hinter deren lakonischen Ton zurück. Doch so trivial der erste Satz dieser Fabel auch gehalten sein mag, so viel ist gerade damit erzählt, dass über ihren Protagonisten wenig mehr gesagt wird, als dass er Holz fällt, es sich auflädt und losgeht. Das Einfache dieses Satzes reflektiert die „Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges“¹⁸, die für Blumenberg die Lebenswelt auszeichnet. Eine „lange Strecke“ geht der Greis dann ungestört. Was den Greis umgibt, sind Dinge, denen „die Akzente“ fehlen, „die sie zu Problemen“¹⁹ oder zumindest zu Merkwürdigkeiten machten. Seine Welt ist gleichsam „eine Sphäre der Unverlegenheit“²⁰, eine Welt, in der sich „alles von selbst versteht und daher keinerlei Anspruch erhoben wird, verstanden zu werden“²¹. Irritationen und Unvertrautes brächen jäh mit dieser „Unverlegenheit“: weil sie sich gerade nicht von selbst verstünden, drängten sie sich auf, verstanden zu werden. Der Raum, den der erste Satz eröffnet, der Raum, in welchem und durch welchen der Greis sein Holz trägt, ist daher seine Lebenswelt, ganz so, wie Husserl sie definiert hat, als „das Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“²². Dass dieser erste Satz eben diese lebensweltliche Selbstverständlichkeit

¹⁵ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 59.

¹⁶ Wenn im Folgenden der Fokus auf Blumenbergs Rede „Nachdenklichkeit“ und nicht auf dem Band *Das Lachen der Thrakerin* liegt, so ist dies darin begründet, dass dieser die Anekdote über Thales von Milet zwar als eine, wie der Untertitel besagt, „Urgeschichte der Theorie“ liest, dass der Text aber vor allem die Rezeption einer (exemplarischen) Geschichte über Theorie nachzeichnet, wohingegen unser Anspruch primär darin besteht, Theorie in phänomenologischer Hinsicht einzuholen.

¹⁷ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 59.

¹⁸ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 62.

¹⁹ Ebd., 52.

²⁰ Ebd., 14.

²¹ Ebd., 80.

²² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*

nicht annähernd erwähnt, ist entscheidend. Es zeigt an, dass dem Geschehen „irgendein Unverständensein gar nicht zugetraut wird“²³.

Mindestens ebenso selbstverständlich wie das Holztragen in Äsops Fabel ist dessen Unterbrechung, die der zweite Satz markiert: „Der Weg ermüdete ihn.“ Das wäre erwartbar gewesen. Gibt es Selbstverständlicheres als Erschöpfung, nachdem man einen langen Weg zurückgelegt hat, noch dazu beladen mit der Last gefällten Holzes? Warum genau dies auf einmal zur Störung wird, erfahren wir nicht. Sicher ist nur, dass erst damit die Geschichte beginnt und sich abzeichnet, dass lebensweltliche Selbstverständlichkeit durchaus von ephemeren oder vorläufigem Charakter ist; sie kann abhandenkommen, kann entdeckt und befragt werden und die Dinge verlieren dann ihren vormals zentralen Wesenszug. Die Frage nach der Explikation deren Selbstverständlichkeit entkernt das Verstehen einer Sache durch sie selbst; sie zwingt in ein transitives Verhältnis zwischen dem Verstehenden und der Sache, die es jetzt erst einmal zu verstehen gilt. Damit stellt sich die Frage danach, was so selbstverständlich gewesen war. Und eben diese Frage „entweste den Zustand, nach dem sie sich erkundigen möchte“²⁴. Stattdessen ist damit ein neuer Zustand gewonnen, der die Selbstverständlichkeit, gerade weil er auf sie reflektiert, nicht mehr teilt. Das ist keine Theorie, aber erste, unfreiwillige, Distanz. Die Müdigkeit führt auf diese Distanz hin.²⁵

Die Distanz baut sich nicht dadurch auf, dass man sich zu erklären versucht, wie es dazu kam, dass vorher alles selbstverständlich gewesen ist. Schon der Abstand der Beschreibung genügt. In diesem Gedanken ist bereits die Zerstörung der Lebenswelt durch sich selbst angelegt, denn der Gestus der Reflexion auf die Lebenswelt trennt sie als das Sinngewährende vom gewährten Sinn. Der einst selbstverständliche Sinn jener Welt, in der wir leben, kann sich nicht mehr ohne weiteres einstellen. Sowohl, dass Lebenswelt Selbstverständlichkeit gewährt als auch, dass ‚Lebenswelt‘ vor allem ein „transzendentaler Begriff“ ist, erschließt sich erst in der Reflexion auf sie. Aber die einsetzende Reflexion auf das Transzendente verändert dessen Funktion. Die in der Lebenswelt des Greises vorkommenden Dinge sind ebenso selbstverständlich wie dessen „Unverlegenheit“, solange sie ihn nicht in Verlegenheit bringen. Diese muss sich jedoch nicht notwendigerweise in Erstaunen oder im Ringen nach Erklärungen äußern, sie

Phänomenologie, Husserliana, Bd. VI, hg. v. Walter Biemel, Den Haag 1954, 183 (Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*).

²³ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 198.

²⁴ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1986, 60 (Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*).

²⁵ In der modernen Literatur lässt sich das exemplarisch an Handkes *Versuch über die Müdigkeit* nachvollziehen, deren philosophische Relevanz sich durch das veränderte Raumverständnis beschreiben lässt, das Müdigkeit bewirkt. Vgl. Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin/Boston 2014, 26–33, 27–28.

kann schon darin bestehen, dass man sich einfach nur bewusst wird, wie müde man ist. Der transzendente Anspruch einer Phänomenologie der Theorie stößt auf der Suche nach ihrem Anfang auf das Paradox, dass das Selbstverständliche selbstverständlich nur scheint. Doch genau dieser Schein definiert seit Sokrates den Beginn von Theorie.

2. Possibilisierung

Neben dem Merkmal der Selbstverständlichkeit sind für Blumenbergs Beschreibung der Lebenswelt modale Bestimmungen entscheidend. Lebenswelt ist „beschreibbar als eine Sphäre ständiger Anwesenheiten“²⁶, sie ist eine Präsenzwelt. Der Umgang mit diesen Anwesenheiten ist fraglos, denn alles, was in der Lebenswelt begegnet, „spielt in das Leben hinein, wird genutzt und verbraucht, gesucht und geflohen“²⁷. Was in dieser nicht begegnet, spielt nicht in das Leben hinein. Es ist nicht Teil der Sphäre ständiger Anwesenheiten und müsste als Abwesendes erst anwesend gemacht werden: Man müsste es antizipieren, erwarten oder wünschen und es damit grundsätzlich als ein Mögliches denken.²⁸

Für den theoretischen Blick ergibt sich jedoch, dass die Lebenswelt nur deshalb ausschließlich von Anwesenheiten bestimmt ist, weil „der Prozeß der ‚Possibilisierung‘ noch nicht in Gang gekommen ist“²⁹. Käme dieser Prozess in Gang und stellte neben Anwesenheiten auch Abwesend-Mögliches vor, dann würde man mit dieser Vorstellung die Lebenswelt verlassen. Lebenswelt ist vielmehr dadurch bestimmt, „daß noch keine Modalisierung ihrer Gehalte stattgefunden hat“³⁰. All ihre Anwesenheiten sind noch nicht als geprüfte Wirklichkeiten modalisiert. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Blumenberg die Husserl'sche Rede vom „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“ präzisiert wissen möchte: „Die Lebenswelt ist das Universum der Selbstverständlichkeit als Prämodalität, nicht so sehr der Selbstverständlichkeiten.“³¹ Die Lebenswelt ist damit jenes Medium von Sinn, in dem sich das Sich-von-selbst-Verstehen diesseits ihrer Grenzen vollzieht. Sie vermittelt jedoch auch wie das Verstehen-Müssen, welches eben dann einsetzt, wenn sie nicht mehr als Medium fungiert, sondern sich zu einem eigenen Objekt des Interesses verfestigt.

²⁶ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 34.

²⁷ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 198–199.

²⁸ Vgl. hierzu auch Blumenbergs Ausführungen zu Vorhersagen als Ermöglichung von Handlungen (Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 81) und zur Leistung des Begriffs im Verhältnis zum Abwesenden (Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 47).

²⁹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 178.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 123; vgl. zur Gleichsetzung von lebensweltlicher Selbstverständlichkeit und Prämodalität auch ebd., 104–105.

Es ist gerade der „Mangel an Possibilität“, welcher die Beschreibung durch die ständigen Anwesenheiten flankiert: „Um die gegebenen Realitäten ist kein Spielraum der Vorstellung dessen, daß sie ‚auch anders sein‘ könnten.“³² Dadurch scheint auch der Umgang mit den ‚prämodalen‘ Dingen der Lebenswelt bedingt zu sein. Wenn die Dinge in der Lebenswelt nur auf unmittelbare Weise begegnen können, muss jedes Verhalten zu ihnen ebenfalls unmittelbar, vorbehalt- und fraglos ein. Jedes Nutzen, Verbrauchen, Suchen und Fliehen muss ein ‚unverlegenes‘ sein, weil es nur so in der Sphäre der Selbstverständlichkeiten einen Platz hat. Damit lässt sich sagen: Erst Verlegenheit motiviert zur ‚Possibilisierung‘. Auch dieses Moment ist in der Fabel enthalten, denn wenn der Greis, ermüdet, auf seinen eigenen Tod aufmerksam wird, dann bringt dieses bevorstehende Ereignis in radikalerer Weise in Verlegenheit als die bloße Erschöpfung. Dieser zweite Bruch mit den Selbstverständlichkeiten macht nicht nur deutlich, was ist, sondern auch, was möglich wäre.

Was geschieht, ist genau das, was Blumenberg als den Versuch einer „Differenzierung der Gegenstandsbeziehung“³³ beschreibt. Wie soll man auch mit dem Tod, der zuvor der Aufmerksamkeit entging, nun, wenn man auf ihn aufmerksam geworden ist, nicht in ein anderes Verhältnis finden wollen? Der Versuch, zu einem anderen Modus zu finden, radikalisiert die Störung der Selbstverständlichkeit und stellt den Greis an den Anfang der Theorie. Eine Differenzierung der Gegenstandsbeziehung bedeutet die Aufhebung des Involviertseins im Geschehen, weil sie andere mögliche Gegenstandsbeziehungen ausdrücklich macht. Diese Aufhebung des Involviertseins hat „die Form des Sich-Herauslösen aus dem Eingelassensein“. Das ist für Blumenberg eine mögliche Beschreibung von Theorie, die nicht „am Anfang aller Dinge“ steht, sondern ein „Sich-Einlassen“ ist, das aus dem „Sich-Herauslösen“ hervorgeht³⁴. Gelöst aus dem Kontext der Selbstverständlichkeit tritt man in Distanz zum Objekt und damit aus der Lebenswelt heraus. Schon intentionales Bewusstsein, das ein Objekt von den Kontexten trennt, in denen es steht, um es als solches zu beschreiben, ist deshalb für Blumenberg eine Form theoretischen Bewusstseins.

Damit wird deutlich, dass eine theoretische Bewusstseinsleistung nicht Teil einer Lebenswelt sein kann. Aber wohin gehört sie dann? Wenn man die Lebenswelt als einen umgrenzten Ort verstehen wollte, dann wäre sie ein gänzlich theoriefreier. Eine Theorie der Lebenswelt bringt sie als ihren zu untersuchenden Gegenstand vor sich, befragt sie nach ihren Merkmalen und Ursprüngen. Sie nimmt sich aus dem Geschehen zurück, betrachtet dieses unbeteiligt und

³² Ebd., 165.

³³ Ebd., 120.

³⁴ Ebd., 68. Dass die Theorie am „Anfang aller Dinge“ steht, ist offenkundig eine Anspielung auf pankontemplationistische Lehren etwa im Neuplatonismus. Vgl. dazu in diesem Band den Aufsatz von Andreas Kirchner.

aus einer gewissen Distanz heraus. In ihrer Medialität hingegen ist die Lebenswelt immer unmittelbares Involviertsein, ist eine Sphäre, „von der aus ganz unvorstellbar bleibt, es könne ein Außerhalb dieser Sphäre geben, um sie von dort zu betrachten und um sie dorthin zu verlassen“³⁵. Die Lebenswelt ist eine „Innenwelt“³⁶, deren Immanenz nichts Transzendentes gegenübersteht. Denn das Abhandenkommen der Selbstverständlichkeit ist ja kein Einbruch der Unselbstverständlichkeit von Außen. Vielmehr wird von innen eine Grenze gezogen, die ausschließt, was nicht mehr selbstverständlich ist, sondern der Erklärung bedarf.³⁷ In der Lebenswelt kann keine Theorie je statthaben; in der Lebenswelt kann nicht einmal darum gewusst werden, dass es so etwas wie Theorie gibt. In diesem Sinne verlässt die transzendente Frage, wie nun ausgerechnet Theorie und gar eine Theorie der Lebenswelt möglich ist, diese in radikaler Weise, weil sie durch ihre Reflexion eine Grenze zieht: hier die Theorie, da ihr Objekt, die Lebenswelt. Damit verliert die Lebenswelt ihren singulären Status als phänomenologisches Sinnmedium, als Garant von Selbstverständlichkeit und als transzendente Bestimmung, weil sie zu einem Objekt von Theorie unter anderen wird.

3. Negation

Bei genauerem Hinsehen ergibt sich also, dass in zeitlicher Hinsicht der Moment, in dem die Lebenswelt als verlassen gelten kann, wenn überhaupt, dann nur in der Retrospektive zu bestimmen ist. Dafür lassen sich mit Blumenberg logische Gründe angeben. Antizipieren lässt sich ein Verlassen der Lebenswelt aus ihr selbst heraus deswegen nicht, weil eine solche Antizipation bereits eine Negation der Lebenswelt bedeuten würde. Nicht nur, dass der negierte Gegenstand in diesem Falle mit dem Boden zusammenfiel, auf dem die Negation stattfände. Vielmehr ist das Verlassen der Lebenswelt Leistung der Negation als einer logischen Operation, die bereits eine theoretische ist. Die Negation sei die Prädikation dessen, was nicht nur abwesend ist, sondern was „überhaupt nicht existiert“ und eben dieser Bewusstseinsleistung „fehlt es an jeder Selbstverständlichkeit, die sie der ‚Lebenswelt‘ zuzuweisen freistellte“³⁸.

Dass die Negation ihre Außengrenze zieht, macht die Lebenswelt jedoch keineswegs zum Hoheitsgebiet der Affirmation, denn auch in lebensweltlichen Situationen können Sachverhalte grundsätzlich negiert werden („Es regnet nicht“).

³⁵ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 49; vgl. ebd., 80–81.

³⁶ Sommer, „Lebenswelt“, 167.

³⁷ Zur Figur einer Grenzziehung der Vernunft bei Wittgenstein und Blumenberg vgl. Tobias Keiling, „Logische und andere Räume. Blumenberg und Wittgenstein über Unbestimmtheit“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2016, 720–737.

³⁸ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 46.

Es kommt allerdings darauf an, wie die Negation jeweils geartet ist. Als sinnvoll erweist sie sich nur dort, „wo sie eine Korrektur einleitet: nicht dieses, sondern ein anderes tritt ein“³⁹. Unberührt bleibt die Lebenswelt von der Zerstörung durch Negation nur dann, wenn deren eigentliche Funktion unterbunden wird und alle möglichen Szenarien einander gleichgeordnet werden: „Wo alles geschehen kann, enttäuscht nichts, stört nichts; die Negation wird funktionslos.“⁴⁰ Oder die durch die Negation geweckte Erwartung wird beibehalten, es kommt aber zur „genauen Entsprechung zwischen der Weckung von Erwartungen und der Herbeiführung von deren Erfüllungen“⁴¹. Aber auch hier ist nicht annähernd Raum für das, was eine Korrektur leistet.

Bereits eine Negation im Sinne der Korrektur nähme dagegen unfreiwillig intentional dasjenige in den Blick, was jenseits der Grenzen der Lebenswelt zu erwarten, zu erhoffen oder zu vermuten ist. Eine solche Negation wäre eine theoretische Leistung, weil sie nicht nur das Anwesende negierte, sondern auch an seiner statt das Abwesende als Mögliches vorstellte und damit die Form einer – nichtlebensweltlichen – Modalisierung annähme. Auch diese Beschreibung lässt sich an der Fabel exemplarisch erläutern. Was den Greis in der Negation seiner Lebenswelt überkommt, ist nicht deren Korrektur – nicht *so leben* –, sondern der Abbruch aller Lebensprozesse – nicht mehr zu leben.⁴² Das steht ihm auf einmal vor Augen, und er ruft nach dem Tod. Seine Negation muss dann als eine lebensweltliche gesehen werden, die ihn an die Schwelle der Theorie führt, weil sie sich bewusst macht und sich darauf einlässt, dass anstelle des negierten Lebens alles geschehen kann. Auf die Möglichkeit des Todes und die Possibilisierung der Lebenswelt folgt deren Negation im Gespräch mit dem Tod. Dass diese Negation nicht nur narrative, sondern auch mythische Form hat – der Greis spricht immerhin mit dem Tod – nimmt ihr nichts von ihrem theoretischen Charakter. Denn bereits der Mythos ist eine Form der Abstandnahme gegenüber dem „Absolutismus der Wirklichkeit“⁴³. Bereits das Faktum des Gesprächs macht klar, dass dies nicht der Moment ist, in dem der Tod den Greis zu sich holt – als Gesprächspartner sind sie einander vielmehr ebenbürtig. Manfred Sommer hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Negation der Lebenswelt zu erleben heißt,

³⁹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 179.

⁴⁰ Ebd., 179; Herv. S.F./T.K.

⁴¹ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 49.

⁴² Vgl. hierzu: „Auch in der Lebenswelt muß es etwas ganz anderes sein, *nichts* zu sehen (in der Dunkelheit, im Nebel), als *nicht* zu sehen (geblendet, verdeckt), etwas ganz anderes, *nichts* zu hören (in der Stille, beim Schweigen eines anderen), als *nicht* zu hören“, Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 179. Auch, dass es sich beim Protagonisten der Fabel um einen alten Mann handelt, hinter dem bereits eine beträchtliche Lebenszeit liegen muss, fügt sich zunächst in das Muster der Negation: der Greis erscheint des Lebens überdrüssig. Umso überraschender kommt vor diesem Hintergrund die Wendung der Fabel daher, wenn der alte Mann sich zu einem *Mehr* an Leben entschließt und sich das Holz wieder aufladen lässt.

⁴³ Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 7–9.

„die Lebenswelt lebend verlassen zu haben“. Dass auch das möglich ist und sogar Theorie erst ermöglicht, sei „der Kern der Lebenswelttheorie Blumenbergs“⁴⁴. Genau das wird in jenem Moment der Fabel deutlich.

4. Lebenswelten

Bezieht man die Fabel auf Blumenbergs andere Beschreibungen der Lebenswelt zurück, so drängt sich eine Sprache auf, die so in der Fabel nicht zu finden ist und die dennoch deren Interpretation anleiten kann. Denn Blumenbergs Theorie wählt und übernimmt aus der Phänomenologie Husserls insbesondere räumliche Beschreibungsmuster: Die Semantik einer Welt, die von Außen statt von Innen vor Augen tritt, in der es eine Grenze zu ziehen und aus Distanz zu betrachten gibt und die verlassen werden kann, evoziert eine Vorstellung von Räumlichkeit, die somit als erste Kategorie der Lebenswelt erscheint. Blumenberg nimmt außerdem Husserls Beschreibungen der Welt als Horizont auf, was nicht weniger eine räumliche Metapher ist. Dieses Register mag irreführen und dazu verleiten, Lebenswelt einzig als einen bestimmten Ort im empirischen Sinne zu begreifen. Einige von Blumenbergs Beschreibungen legen das nahe: Auch wenn sich der Last des Holzes wegen schwerlich von einem vergnüglichen Spaziergang sprechen lässt, scheint die Reichweite der Welt, durch welche der Weg des Greises führt, mit „Spaziergangsgröße“⁴⁵ adäquat vermessen – was Blumenbergs Angabe für eine übliche Lebenswelt ist.

Die so geweckte Vorstellung einer spaziergangsgrößen Lebenswelt schließt sich nahtlos an die Idee eines (wieder-)auffindbaren Ortes unter anderen an. Die gesammelten Merkmale des mit Hilfe räumlicher Semantik entworfenen ‚Ortes‘ Lebenswelt ließen sich so zusammenfassen: Der Ort ist von überschaubarer Größe, an seiner „Peripherie immer schon undeutlich konturiert, leicht unbeständig, sozusagen ausgefranst“⁴⁶. Die menschliche Lebenswelt verfügt über eine „undichte“ Grenze⁴⁷, die „zwischen ihrer konstanten Selbstverständlichkeit und den Invasionen von Unbekanntem“⁴⁸ verläuft – was also als Verstehen sich zu erweitern sucht, wird dabei von allem Unerwarteten überrascht, welches durch die durchlässige Umgrenzung hereinbricht. ‚Ausgefranst‘ und ‚undicht‘ sind Metaphern für die Horizonte, die sich zwischen Punkt und Unendlichkeit konstituieren. Die Fabel führt damit einen allgemeineren Befund vor Augen, der an dieser Stelle nur noch ausgesprochen werden muss: Die Lebenswelt ist in

⁴⁴ Sommer, „Lebenswelt“, 168.

⁴⁵ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 35.

⁴⁶ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 135.

⁴⁷ Ebd., 52.

⁴⁸ Ebd., 135.

Wahrheit keine Welt im Sinne einer Totalität.⁴⁹ Gerade das erfährt man, wenn man, wie der Greis, an ihren Rand gelangt.

Husserls Rede vom „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“⁵⁰ ist also auch in einer zweiten Hinsicht irreführend und korrekturbedürftig, weil die Gegebenheiten nur scheinbar und nur unter dem Vorbehalt, dass seine Grenzen noch nicht entdeckt wurden, ein Universum formen. Im Umgang des Greises mit seinem Tod drückt sich aus, dass die Endlichkeit der verstandenen Welt erreicht ist, was Blumenberg in Rückgriff auf Heidegger näher beschreibt: „Die Unsicherheit des Horizonts der Lebenswelt, seine letzte Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit, die sie nicht in konkreten Grenzüberschreitungen realisiert, sondern seine Totalität meint, entspricht dem, was Heidegger als Grundbefindlichkeit des Daseins in Angst beschrieben hat.“⁵¹ Damit wird das Paradox der Selbstverständlichkeit in der Paradoxie eines Horizontbegriffs gefasst, der zwar „Totalität meint“, „konkrete Grenzüberschreitungen“ dennoch weder verhindern, ausschließen noch erklären kann. Was dann bleibt, ist der Horizont der Lebenswelt im *genitivus obiectivus*: Die „Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit“ der Welt als äußerstem Horizont – Husserls vermeintlicher „Universalhorizont“⁵² – kontrastiert mit der bestimmten Antizipation und Herstellung von Selbstverständlichkeit in lebensweltlichen Horizonten. Diese formen nun eine Lebenswelt unter anderen, einen abgegrenzten Ort, keinen universellen Raum. Die Lebenswelt erweist sich als von einem Horizont umgeben, der zwar weiter als sie ist – aber so unbestimmt, dass dieser seinen Sinn verkehrt: Aus der Sicherstellung von Erwartbarkeit wird die Befindlichkeit der Angst.

Damit tritt die empirische Dimension der Lebenswelt in aller Deutlichkeit hervor. „Selbstverständlich gibt es empirische Lebenswelten“, wie Blumenberg bemerkt: „Jeder lebt in einer solchen oder in den Resten von mehreren.“⁵³ Aber die Frage bleibt, ob nicht gerade in dem äußersten, unbestimmten Horizont, in der Antizipation der Welt im Unterschied zur Lebenswelt, sich etwas bestätigt, was sehr wohl mit der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt zu tun hat.

⁴⁹ Vgl. ebd., 54–55: „Die Lebenswelt ist, wenn es sie jemals gäbe, bestandsunfähig. Diese These beruht auf dem Sachverhalt, daß der Horizont jeder Lebenswelt nur ein Teilhorizont sein kann. Keine Lebenswelt kann je identisch sein mit *der* Welt; *die* Welt kann nicht zur Lebenswelt werden.“

⁵⁰ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 183.

⁵¹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 136. Obwohl die unselbstverständlich gewordene Lebenswelt und die Grundbefindlichkeit der Angst strukturell ähnlich sind, besteht ein entscheidender Unterschied zwischen beiden darin, dass die Unselbstverständlichkeit jenseits der Lebenswelt nicht notwendigerweise als ontologische Totalitätserfahrung – die Erfahrung des Seins als Nichts – gedeutet werden muss. Diese letztlich metaphysische Funktion weist Heidegger aber der Angst zu. Vgl. Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103–122.

⁵² Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 147.

⁵³ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 53.

Denn auch wenn man über die Lebenswelt als Horizontformation nachdenkt und sich deren Endlichkeit bewusst macht, so bleibt die Erwartung erhalten, dass der äußerste Horizont mit jenen Horizonten etwas teilt, welche die Sinnstrukturen der Lebenswelt ausmachen, so dass sich eben legitimerweise zumindest von ‚so etwas wie‘ einem ‚unbestimmten‘ oder ‚unbestimmbaren‘ Horizont sprechen lässt, der sich mit den lebensweltlichen Horizonten sinnvoll vergleichen lässt.

Entsprechend muss es auch hier mehr zu sagen geben, als dass man den Rand der Lebenswelt entdeckt hat, denn man blickt an diesem Rand nicht mehr von Innen, sondern von Außen, von Jenseits einer Grenze nach Innen. Geht es dem Greis nicht darum, gerade diese Grenze zu verstehen, weil sie ihm unselbstverständlich geworden ist, und gelingt ihm das nicht gerade, indem er sie fast überschreitet? Wäre die Lebenswelt tatsächlich nichts als ein bestimmter Ort und wäre ihr Begriff ausschließlich ein empirischer, erschlosse sich nicht, weswegen Theorie sich als „Widersacher der Lebenswelt“⁵⁴ derart unvereinbar mit dem gewöhnlichen Aufenthalt an diesem Ort entpuppte. Das wird erst klar, wenn es eine Weise gibt, sich am Rande der Lebenswelt aufzuhalten, die mit dieser in Beziehung bleibt, sich aber dennoch auf jenen Horizont konzentriert, der jede Lebenswelt selbst noch umgibt. Anders gesagt: der mit diesem die Welt selbst zu ihrem Gegenstand hat. Die Welt im Unterscheid zur Lebenswelt ist der originäre Gegenstand von Theorie.⁵⁵ Sie ist nicht mehr das Universum der Selbstverständlichkeiten, sondern das vermeintliche Universum des Verstandenen, des durch Theorie aus Merkwürdigkeit und Unselbstverständlichkeit in Verständlichkeit Überführten. In Husserls Worten:

Die Intention geht auf Gewinnung allgemeiner Gedanken, die das in seiner Endlosigkeit und Unbekanntheit rätselhafte Universum verständlich machen könnten: sachlich verständlich, sofern es sich um allgemeine Gedanken von einsehbarer Wahrheit handelte, durch die auf alles konkret einzelne ein erklärendes Licht fallen könnte.⁵⁶

Es lohnt sich deshalb ein weiteres Mal über die Fabel nachzudenken: Der Greis hält ermüdet inne, ruft nach dem Tod, und es kommt bei dessen Eintreffen zu einer kurzen Unterredung zwischen beiden. Es wird aber eigentlich über nichts gesprochen – in der Frage, warum er ihn denn gerufen habe, erweist sich der Tod jedenfalls als erstaunlich menschlich, wenn er nicht weiß, aber gern wüsste, was das jetzt soll. Es stellt sich heraus, dass man ihm gegenüber handeln kann, und diese Freiheit zum Konkreten überwindet die Angst vor dem Abstrakten.

⁵⁴ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 27.

⁵⁵ Vgl. Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2007, bes. 7–40 u. 68–74.

⁵⁶ Edmund Husserl, „Fünf Aufsätze über Erneuerung“, in: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana, Bd. XXVII, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/London 1989, 3–94, 80.

Gewöhnlich oder zumindest erwartbar ist der Ausgang dieser Begegnung dann allerdings keineswegs, denn wenn Tod und Greis auseinander gehen, bleibt ein – wohlbemerkt lebendiger – Greis zurück, der sich die Last seines Lebens wieder hat aufladen lassen. Wozu dann das Ganze?, möchte man fragen. Ist diese Unterredung wirklich nötig gewesen? Nötig nicht, wird man antworten, aber doch tröstend.

5. Nachdenklichkeit

Die Fabel erzählt im Fortgang „nichts von dem, was dem Greis durch den Kopf gegangen war, um den Tod als Helfer zum weiteren Tragen der Last zu bewegen, als sei er dazu gerufen worden“⁵⁷. Und doch darf man sich die Frage danach stellen, nachdenklich geworden, versuchen zu ergänzen, wovon die Fabel absieht zu erzählen. Was geschieht, ist etwas Unmerkliches, das man, gewöhnt an die Wiedergabe rasch aufeinanderfolgender Ereignisse, geneigt ist zu übersehen. Nur durch ein einziges Adverb („alsbald“) ist es in der Fabel angezeigt: Verzögerung. Das Wort markiert eine Leerstelle im Geschehen, in der Aneinanderreihung er- und aufzählbarer Ereignisse. Die Verzögerung entsteht dadurch, „daß in der Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges eben jene Störung aufgetreten ist, die zum Innehalten veranlaßte“⁵⁸. Die mit „alsbald“ angezeigte Wartezeit ist minimal klein, und doch von Bedeutung, weil sie den Moment markiert, in dem der Greis sich frei zu dem verhält, was ihn belastet und beschäftigt. Unverhofft und unvorhergesehen eröffnet sich ein Freiraum: Noch ist der Greis am Leben, weil das Eintreffen des Todes sich verzögert, der Greis befindet sich in einem Ereignis-Vakuum. In die Zeit tritt ein Einschub, der „Aufschub“⁵⁹ gewährt. Welche Fragen stellt sich der Greis, der im Moment seines Rufs nach dem Tod zum Theoretiker geworden ist und nun nur noch darauf wartet, dass der Tod ihn holt? Es müssen die großen Fragen des Lebens sein, die Fragen nach dem Leben und seinem Sinn selbst – Fragen, die Abstand brauchen, aber die doch keine Theorie zufriedenstellend zu beantworten weiß. Was sich so inmitten der ausbleibenden Unverzüglichkeit einstellt, ist Nachdenklichkeit. Diese kann nicht erwartet oder beabsichtigt werden, sie ist wesentlich Unverfügbarkeit: weil sie in der Lebenswelt statthat, wo alles geschehen kann und nichts enttäuscht, kann mit ihr nicht gerechnet werden.

Nachdenklichkeit ist keine Störung der Lebenswelt, die diese in Gefahr bringt. Sie kann als Form des „interimistischen Bewußtseins“ verstanden werden, welches Blumenberg von der Intentionalität abgrenzt, indem er es als „Episode in ei-

⁵⁷ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 60–61.

⁵⁸ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 62.

⁵⁹ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 60.

nem größeren Zusammenhang“ beschreibt⁶⁰, und das Gefüge der Lebenswelt ist ein solcher Zusammenhang. Das interimistische Bewusstsein ist wesentlich auf die Wiederherstellung von Lebensweltlichkeit ausgerichtet, und so mündet auch des Greises Nachdenklichkeit in der Wiederaufnahme seines Holzes: an ihren Rand gelangt, kehrt er zurück in jene Lebenswelt, die er zu verlassen gedachte. Damit ist aber genau markiert, was auch die Paradoxie der Selbstverständlichkeit ausmachte und sie zur Paradoxie der Abstandnahme transformierte: Das Aufmerken auf das Faktum der Selbstverständlichkeit lässt diese unverständlich werden, und damit ist ein erster Schritt aus der Lebenswelt heraus getan, der sich doch nur als Schritt aus *einer* Lebenswelt erwies. Die Möglichkeit der Theorie ist bestätigt – aber zugleich in ihrer Begrenztheit ausgewiesen. Genau das scheint uns der Kern dessen zu sein, was die Erfahrung der Nachdenklichkeit für Blumenberg zum Phänomen einer Phänomenologie der Theorie macht: Nachdenklichkeit verfängt sich nicht in den Paradoxien von Theorie und Lebenswelt.

Denn Theorie unterbricht und verzögert das Tun in der Lebenswelt nicht, sondern transformiert das Eingelassensein in eine lebensweltliche Umgebung in den Gegenstand ihrer Betrachtung und stellt so notwendigerweise eine Distanz zum Objekt her. Sie erlegt sich selbst Mechanismen von „Frage und Antwort, von Problem und Lösung“⁶¹ auf – sie muss es, wenn sie dem „Resultatzwang, wie er der theoretischen Einstellung eigen ist“⁶², genügen möchte. Analog verfährt die Phänomenologie als Theorie nach Mechanismen der adäquaten Beschreibung, denn hierin findet diese ihre spezifischen Fragen und Antworten, Probleme und Lösungen. Der Greis sucht nach alledem jedoch nicht. Seine in der Lebenswelt verbleibende Proto-Theorie – Nachdenklichkeit – spendet ihm zwar Trost. Aber sie artikuliert keine Ergebnisse, bietet keine Antworten und Lösungen: sie bestätigt die Möglichkeit der Theorie, ohne sich als das zu artikulieren, was man eine Theorie unter anderen nennt und dessen Ungenügen Blumenberg deutlich markiert. Seine Rede über Nachdenklichkeit zeichnet sich auch dadurch aus, sich an ein Fachpublikum zu richten – nicht unbedingt ein philosophisches Publikum, aber doch an Fachleute verschiedener Disziplinen, kurzum: an Theoretiker. Ihnen allen wird abgesprochen, über das etwas zu sagen, worum es Blumenberg geht: „Nachdenklichkeit wird von keiner Profession oder Disziplin als ihr Teil beansprucht.“⁶³ Sie könnte auch nicht derart eingehegt werden, und deshalb liegt gerade in ihr „ein Erlebnis von Freiheit, zumal von Freiheit der Abschweifung“⁶⁴ – das ist für Fachleute gesprochen, die als Theoretiker deswegen nicht abschwei-

⁶⁰ Hans Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, hg. v. Manfred Sommer, Frankfurt a. M. 2002, 146 (Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*).

⁶¹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 62.

⁶² Ebd.

⁶³ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 58.

⁶⁴ Ebd.

fen dürfen, weil es „unser Bild vom Denken“ sei, „daß es die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten herstellt“⁶⁵.

Die wirkliche ‚Moral von der Geschichte‘ betrifft also das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt und sollte deshalb gerade Theoretikern eine Lehre sein. Aber sie sollten deshalb nicht aufhören, Theoretiker zu sein. Genau darauf stellt Blumenbergs eigene interpretierende Nacherzählung ab: Der Greis ist zwar „kein ‚Denker‘, der zwischen dem Abwerfen der Last und der Ankunft des Todes eine Feststellung über den Unwert des Lebens geändert hat“ – er ist kein Theoretiker, wie Blumenbergs Zuhörer und Kollegen. Dennoch handelt die Geschichte von jemandem, „der in der Verzögerung den Gewinn erfährt, den erst sie zuläßt“ – und dieser Gewinn, so wird deutlich, ist ein Gewinn an Sinn und Verstehen, kein bloßes Abtauchen in das Universum der Selbstverständlichkeiten:

Er hat die unerträgliche Last abgeworfen, weil er zum Ende entschlossen ist und den Tod erwarten will. Doch das Abwerfen der Last gewährt ihm einen Aufschub, Atem zu holen, sich umzusehen, die unter der Bürde unbeachtete Welt noch einmal anzublicken, um nun wahrzunehmen, was der Preis für die Endgültigkeit des Loskommens von der Last sein würde. Über solcher Nachdenklichkeit tritt der Tod heran, und es scheint, daß der Alte von ihm Verlängerung *des* Aufschubs erlangt, den er sich doch erst durch Überdruß am Leben verschafft hatte.⁶⁶

Blumenbergs deutende Nacherzählung ist zwar nicht das Resultat der Geschichte, sollte aber nicht weniger stutzig machen. Denn davon, dass der Greis sich umsieht und die zuvor „unbeachtete Welt“ noch einmal anblickt, ist mit keinem Wort die Rede. Vielmehr nutzt Blumenberg die Unbestimmtheit der Erzählung, so dass sie deutlich als Geschichte über den Anfang der Theorie verständlich wird. Die Vermutung, dass der Greis vom Tod eine Verlängerung jener Betrachtung erlangt, die erst einsetzt, als er die Last abgelegt hat, ist plausibel, aber eine keineswegs zwingende Deutung. Denn warum sollte sich der Greis das Holz wieder aufladen lassen, wenn er nicht auch sein Leben in Selbstverständlichkeit weiterführen wollte? Den „Spielraum der Nachdenklichkeit“⁶⁷, den die Fabel gewährt, nutzt Blumenberg, um sie als Geschichte über das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt zu lesen, in der beide nicht als Gegensätze, sondern als in jener unbestimmten Zone verbunden erscheinen, für die Blumenberg die Bezeichnung der Nachdenklichkeit anbietet und die zum Ort für Sinnfragen wird. „Woran wir sind, daran denken wir, weil wir dabei gestört wurden, nicht daran zu denken. Nachdenklichkeit heißt: Es bleibt nicht alles so selbstverständlich, wie es war. Das ist alles.“⁶⁸

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., 60.

⁶⁷ Ebd., 61.

⁶⁸ Ebd.

6. Glück

Aber es ist auch nicht alles. Denn Blumenbergs Interpretation der Fabel macht deutlich, dass es mit dem Sinn auch um das Glück geht, das nicht im Jenseits, sondern im Diesseits liegt, darin, die „Welt noch einmal anzublicken“. Damit richtet sich der Blick gerade nicht in die Vertikale, sondern zurück in die Lebenswelt. Auch wenn das Wort ‚Glück‘ genauso wenig wie das Wort ‚Theorie‘ in der Rede über Nachdenklichkeit fällt, geht es spätestens mit Blumenbergs Nacherzählung genau um die Frage, unter welchen Bedingungen Theorie Glück verspricht. Antwort: Wenn sie ihren „Ursprung und Boden in der Lebenswelt“ nicht verleugnet, der in der Nachdenklichkeit liegt. Das entspricht Blumenbergs eigener Antwort auf die Frage „Was ist für Sie das vollkommene irdische Glück?“⁶⁹ im Proust’schen Fragebogen des Magazins der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*. Blumenberg schreibt dort: „Sagen zu können, was ich sehe.“⁷⁰ Die Fabel „erzählt nichts von dem, was dem Greis durch den Kopf gegangen war“⁷¹, doch wenn Blumenbergs Interpretation richtig ist, dann hätte der Greis genau das denken können, was Blumenberg ausspricht.

Wie kommt es, dass Blumenberg von Glück spricht, wenn er sagen könne, was er sehe? Offenbar kommt neben dem Register von Abstandsnahme und Distanz auch der damit zusammenhängende Gedanke zum Tragen, dass Theorie, der Semantik des altgriechischen Wortes entsprechend, wesentlich ‚Betrachtung‘ sei, ohne deshalb Betrachtung des Unsichtbaren und Jenseitigen sein zu müssen. Es ist als solche Betrachtung, dass Theorie Eudämonie zu sein zumindest versprach. Aber alles kommt darauf an, was hier betrachtet wird. Dass eine adäquate Beschreibung eines Gegenstandes womöglich niemals gegeben werden kann, dass die Stelle des „deutlichsten Sehens“⁷² nur retrospektiv zu bestimmen ist, hindert nicht daran, die Metaphorik des Sehens weiterhin auf das Verhältnis zwischen Glück und Theorie zu beziehen. Denn auch wenn Blumenberg nur von der Möglichkeit einer adäquaten Beschreibung spricht, lässt sich darüber sagen, dass sie keine Fragen mehr an ihren Gegenstand zulässt und damit auch eine theoretische Distanz zum Objekt hinfällig macht – so dass das Glück der Theorie eben darin liegt, eine Distanz gewonnen zu haben, aus der heraus man seinen Gegenstand beschreibend zumindest treffen könnte. Und genau in diesem Moment löst sich die Distanz der Theorie wieder auf und führt verändert, nachdenklich, in die Lebenswelt zurück. Sagen zu können, was man sieht, ersetzt das Sehen nicht.

⁶⁹ Hans Blumenberg, „Fragebogen“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung Magazin*, 6. April 1982 (Heft 118), 25; Abb. auch in: Rüdiger Zill, „Umwege zu sich. Hans Blumenbergs Spiegel-Bild“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* VII (2013), 81–90, 88.

⁷⁰ Blumenberg, „Fragebogen“, 25.

⁷¹ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 60.

⁷² Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, 73.

Wenn Phänomenologie die „Auflösung aller Selbstverständlichkeiten in Verständlichkeiten“⁷³, ist also darin besteht, Möglichkeiten des Verstehens zu schaffen, dann muss es zumindest idealiter auch eine Vollendung dieser Möglichkeit geben. Sie meint das Verstandenwerden dieser Verständlichkeiten und damit das Verstehen einer Sache. Insofern ist Blumenbergs irdisches ein phänomenologisches Glück. Wenn das Verstanden-werden-wollen der Gegenstände sich, vielleicht auch nur kurz, in ein fast-lebensweltliches und fast-selbstverständliches Verstanden-sein zurücknimmt, stößt es an den Rand der Lebenswelt. Doch für Blumenberg ist entscheidend, dass sich hier gerade kein Raum *jenseits* der Lebenswelt oder *über* der Lebenswelt öffnet. Das Glück, sagen zu können, was man sieht, ist das Glück, von ihrem Rand auf die Lebenswelt zurückzublicken. Diese Glückserfahrung bleibt ein Grenzgang: wohin man da beschreibend, betrachtend, fragend gerät, ist ein Raum ohne Resultatzwang, ohne Anspruch auf Antworten, ist „Spielraum der Nachdenklichkeit“.

Die Pointe von Blumenbergs Rede und seinem Rekurs auf die Fabel liegt entsprechend darin, dass es Blumenberg gelingt, sich am Rand der Lebenswelt zu bewegen, ohne diese zu verlassen, und zwar weder in eine theologische Richtung noch durch eine allein empirische Beschreibung des Menschen. Der Text beginnt zwar mit Beschreibungen, die sich nach biologischer Anthropologie anhören: von Reiz, Reaktion, der Alternative von Flucht und Angriff, von Aufwand, Leistung und Signalen ist die Rede.⁷⁴ Aber damit ist der genuine Bereich von Blumenbergs Nachdenken noch nicht erreicht.⁷⁵ Mit dem Zögern als „momentaner Ratlosigkeit“ kommt dann etwas ins Spiel, was sich nur aus der Geschichte und Kultur der Menschheit heraus verstehen lässt, weil diese gerade aus dem Zögern entstehen⁷⁶. Wir werden gewissermaßen aus dem ‚zu theoretischen‘ Ansatz der evolutionären Anthropologie in die Lebenswelt zurückgeholt und auf Zweckfreiheit, Schmuck, Ornament und „suspendierte Ökonomie“⁷⁷ als Momente dessen gestoßen, über das man nachdenklich werden muss, um das Verhältnis von Theorie und Lebenswelt zu verstehen. Dieses Verhältnis wird dann mit Hilfe der Fabel in die Mitte des Textes gestellt – nicht als Theoriefragment, sondern als Zitat, das in der Spannung von Geschichte und Epimythion selbst die Spannung von Theorie und Lebenswelt entfaltet.

Blumenbergs phänomenologische Beschreibung von Theorie weiß also längst um ihre Unzulänglichkeit, wenn es um die Beantwortung unbeantwortbarer Fragen geht, über die man bloß nachdenklich sein kann und deren genuines

⁷³ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 31.

⁷⁴ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 61.

⁷⁵ Damit ist auch gesagt, dass menschliche Vernunft sich nicht auf Selbsterhaltung oder Selbstbehauptung reduzieren lässt. Vgl. Keiling, „The pleasure of the non-conceptual“, 103–106.

⁷⁶ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 57.

⁷⁷ Ebd.

Medium die narrative Vernunft eher ist als die Empirie. Damit präsentiert Blumenbergs Rhetorik eine Haltung, die auch der anthropologischen Theoriebildung Einhalt gebietet und sie in Nachdenklichkeit überführt. So wird deutlich, wie man auch in der Theorie innehalten und sich auf dieses Innehalten einlassen kann. Was sich eine vormalige theoretische Haltung damit erlaubt hat, ist ebenjene „Freiheit der Abschweifung“⁷⁸, die Blumenberg als Kennzeichen der Nachdenklichkeit gilt.

Auch wenn Blumenberg mit dieser Aussage endet, ist es daher nicht so, dass einfach alles nicht ganz so selbstverständlich bleibt, wie es war. Der Möglichkeit beraubt, dauerhaft in der Sphäre lebensweltlicher Selbstverständlichkeit zu leben und auch kaum zum Verzicht auf die Frage danach bereit, woran wir sind, erinnert die Rede an den Raum der Nachdenklichkeit als eine bleibende Möglichkeit, uns der Lebenswelt und der an ihren Rändern aufkommenden Fragen gegenüber zu verhalten. Das ist aber ein Plädoyer für die Möglichkeit, sich auf die Dialektik von Theorie und Lebenswelt einzulassen. In *Theorie der Lebenswelt* schreibt Blumenberg, dass ein „Stück Nachdenklichkeit“ uns „nur über eins klarer werden“ lasse, „nämlich darüber, daß man sein Leben nicht als etwas betrachten kann, was sich von selbst versteht und keines Gedankens darüber und daran bedarf“⁷⁹. Was wir in Nachdenklichkeit erleben, mag nicht unbedingt das „vollkommene irdische Glück“, kein transzendentes und schon gar kein objektiv beschreibbares Glück sein, aber wir erleben einen durch sie gewährten Freiraum. Es ist nicht Theorie, sondern Nachdenklichkeit, die Menschen glücklich macht. Erst wenn man sich dem Freiraum der Nachdenklichkeit „überläßt“⁸⁰, löst sich das Glücksversprechen der Theorie ein. So gesehen bleiben wir Grenzgänger, unterwegs am Rand der Lebenswelt.

Literatur

- Aristoteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford 1894.
 Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 1990.
 Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006.
 Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966.
 Blumenberg, Hans, „Fragebogen“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung Magazin*, (6. April 1982) (Heft 118), 25.
 Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1986.
 Blumenberg, Hans, „Nachdenklichkeit“, in: *Jahrbuch Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* 2 (1980), 57–61.
 Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Berlin 2010.
 Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a. M. 2007.

⁷⁸ Ebd., 58.

⁷⁹ Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 62.

⁸⁰ Blumenberg, „Nachdenklichkeit“, 59.

- Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a. M. 2002.
- Figal, Günter, „Die Räumlichkeit der Muße“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin/Boston 2014, 26–33.
- Heidegger, Martin, „Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103–122.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954.
- Husserl, Edmund, „Fünf Aufsätze über Erneuerung“, in: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana, Bd. XXVII, hg. v. Thomas Nenon u. Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/London 1989, 3–94.
- Keiling, Tobias, „Logische und andere Räume. Blumenberg und Wittgenstein über Unbestimmtheit“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2016, 720–737.
- Keiling, Tobias, „The pleasure of the Non-Conceptual. Theory, Leisure and Happiness in Hans Blumenberg’s Philosophical Anthropology“, in: *SATS. Northern European Journal of Philosophy* 2016, 81–113.
- Moxter, Michael, „Ungenauigkeit und Variation. Zum Status phänomenologischer Beschreibungen“, in: Michael Timm/Franz Josef Wetz (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a. M. 1999, 184–206.
- Müller, Oliver, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Paderborn 2005.
- Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Gesammelte Schriften, Bd. IV, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M. 1981.
- Richardson Lear, Gabriel, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, 2. Aufl., Princeton, NJ 2006.
- Schick, Stefan, „Exzentrischer Humanismus? Die Transformation des Humanitätsbegriffs zum Ethos in der Philosophie Plessners“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2012, 191–216.
- Sommer, Manfred, „Lebenswelt“, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, 160–170.
- Varga, Simon, *Vom erstrebenswertesten Leben. Aristoteles’ Philosophie der Muße*, Berlin/Boston 2014.
- Wetters, Kirk/Fuchs, Florian, „Skepsis“, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, 276–290.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, übers. v. G.E.M. Anscombe, 2. Aufl., Oxford 1958.
- Zill, Rüdiger, „Umwege zu sich. Hans Blumenbergs Spiegel-Bild“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* VII (2013), 81–90.

Autorenverzeichnis

Coccia, Emanuele, Dr.

Maître de conférences an der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris.

Feger, Sonja, B.A.

Masterstudierende der Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Figal, Günter, Prof. Dr.

Ordinarius für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. 2013–2016 Teilprojektleiter, 2013–2015 stellvertretender Sprecher im SFB 1015 ‚Muße‘.

Gerhardt, Volker, Prof. Dr.

Professur em. für Philosophie an Humboldt-Universität zu Berlin.

Gimmel, Jochen, Dr.

Promotion in Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Seit 2013 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 1015 ‚Muße‘.

Gourdain, Sylvaine, Dr.

Promotion in Philosophie an der Université Paris-Sorbonne und an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (2015). 2014/2015 Stipendiatin des SFB 1015 ‚Muße‘. 2017 Post-doctoral fellowship Marie-Curie cofund im Centre Prospéro der Université Saint-Louis Bruxelles.

Hasebrink, Burkhard, Prof. Dr.

Professor für Ältere deutsche Literatur und Sprache an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Gründungssprecher des SFB 1015 ‚Muße‘.

Jacobs, Hanne, Prof.

Professorin für Philosophie an der Loyola Universität Chicago.

Jürgasch, Thomas, Dr.

2010 Promotion zum Dr. theol. an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Seit 2013 Teilprojektleiter im SFB 1015 ‚Muße‘.

Keiling, Tobias, Dr. PhD

Promotionen in Philosophie am Boston College und an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. 2013–2016 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 1015 ‚Muße‘. 2017 Forschungsstipendiat am Human Dynamics Centre der Justus-Maximilians-Universität Würzburg.

Kirchner, Andreas, M. A.

Magister Artium in Philosophie und Katholischer Theologie (Schwerpunkt: Philosophie der Religion und des Christentums) an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (2010). Seit 2013 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 1015 ‚Muße‘.

Telo, Hélder, M. A.

Doktorand am Philosophischen Seminar der Universidade Nova de Lisboa. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Instituto de Estudos Filosóficos (Universidade de Coimbra). 2014 Stipendiat des SFB 1015 ‚Muße‘.

Varga, Simon, Dr.

Studium der Philosophie, der Soziologie und der Alten Geschichte. Promotion in Philosophie an der Universität Tübingen (2012). Mitglied des Fachbereichs Antike Philosophie an der Universität Wien.

Vollstädt, Michael, Dipl. theol.

2013–16 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Freiburger SFB 1015 ‚Muße‘. Seit 2017 Projektkoordinator an der Freiburger Akademie für Universitäre Weiterbildung (FRAUW) der Albert-Ludwigs-Universität.

Wielgus, Margot, Ph.D.

Promotion in Philosophie an der University of Kentucky (2015). 2014 Stipendiatin des SFB 1015 ‚Muße‘. 2015–2016 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Auburn University. Seit 2016 Assistenzprofessorin an der Misericordia University.

Register

- Adorno, Theodor W. 319
Albertus Magnus 240
Alexander (d. Große) 170
Alexanria, Kyrill von 167
Anaxagoras 67
Andreae, Johannes 140
Arendt, Hannah 210, 217–218, 221, 295,
297, 298–307, 310–312, 315–316, 318,
320
Aristophanes 17
Aristoteles 29–46, 57–58, 66, 68–72, 77,
86–88, 90, 92, 99, 109, 117, 179,
295–296, 311–316, 320, 323
Äsop 326–327, 335
Assisi, Franziskus von 133–134, 139,
156, 160, 167
Ast, Bruno von 171
Augustinus 134, 171, 289
Augustus 170
Averroes 173
- Bartholomäus von Pisa 161
Bayertz, Kurt 49
Baysio, Guido de 142
Beierwaltes, Werner 90
Benedikt von Nursia 134, 136, 157
Berthold von Regensburg 193
Blumenberg, Hans 226, 323–326,
328–330, 332–334, 337–338, 340
Boureau, Alain 164
Bousset, Jacques-Bénigne 157
Bruno von Köln 147
- Caesarea, Basilius von 136, 157, 163, 164
Cafaro, Philip 215
Capelle, Catherine 145
Casale, Ubertinus de 174
Cäsar, Gaius Julius 170
Cassian, Johannes 135, 158
Cassirer, Ernst 226
Cavell, Stanley 211
- Chartres, Ivo von 163
Chartreux, Guy le 147
Cicero 66, 67
Clairvaux, Bernhard von 150
Clarenus, Angelus 160, 167, 174
Cramer, Jeffrey 216
- De Andia, Ysabel 126–127
Demokrit 231
Derrida, Jacques 279, 284
Descartes, René 253, 302–303
Digne, Hugo von 138, 162, 175
Dilthey, Wilhelm 226
Diogenes Laertios 66–67
Dschung-Dsi 288
Durandus, Wilhelm 142
- Emerson, Ralph Waldo 210
Empedokles 231
- Farmer, John 220–221
Feuerbach, Ludwig 226
Fichte, Johann Gottlieb 276, 280
Fink, Eugen 252
Fiore, Joachim von 168, 174
Fuller, Richard 215
- Gadamer, Hans-Georg 225
Galenos 57
Galenus 58–59
Gehlen, Arnold 226
Gentili, Alberico 176
Gernet, Louis 172
Glaukon 21
Gregor von Nyssa 49–52, 55–56, 58–59,
61, 101
- Hadot, Pierre 123, 179, 247
Hahn, Alois 206
Hales, Alexander von 168
Hartmann, Eduard von 237

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 226, 300
 Heidegger, Martin 225, 275–280, 282, 284,
 286–290, 299, 333
 Herodot 14
 Hesiod 19
 Hieronymus 144
 Honestis, Petrus de 135
 Hourlier, Jacques 145
 Husserl, Edmund 248–253, 255–269, 276,
 327, 329, 332, 333–334

 Iamblichos 67
 Iser, Wolfgang 194

 Jonas, Hans 225

 Kallikles 24
 Kant, Immanuel 226, 243, 297, 312, 316,
 320

 Laktanz 151
 Lao-Tse 288
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 306, 320
 Leo, Friedrich 171
 Levinas, Emmanuel 296, 298–320
 Louth, Andrew 106

 Maclaughlin, Terence P. 145
 Mailand, Ambrosius von 171
 Marsilius von Padua 178
 Marx, Karl 69, 225
 McGinn, Bernard 123
 Meister Eckhart 191–199, 201–202,
 204–205, 240–241, 280

 Nietzsche, Friedrich 226–244

 Ockham, William von 175
 Olivi, Petrus Johannes 155, 160, 167

 Paulus (Apostel) 124, 239
 Perkams, Matthias 76
 Perl, Eric D. 119, 121, 124
 Platon 11–19, 21–25, 67, 83, 91, 99, 118,
 217, 307
 Plessner, Helmuth 226
 Plotin 66–67, 72–84, 86–88, 90, 91–94,
 126

 Plutarch 170
 Popper, Karl Raimund 226
 Porete, Margareta 239, 240
 Porete, Margarete 239
 Porphyrios 73, 76
 Ps.-Dionysius Areopagita 99–107,
 109–119, 121–128
 Pythagoras 66–67

 Quidort, Johannes 178
 Quint, Josef 192, 196

 Rausch, Hannelore 66
 Ritschl, Friedrich Wilhelm 232
 Ritter, Joachim 225
 Romans, Humbert von 136, 141
 Roques, René 101, 103, 109, 110, 117
 Rorem, Paul 106, 115
 Ross, Alexander 177
 Rossano, Nilus von 179

 Saint-Mihiel, Smaragd von 166
 Salisbury, Johannes von 171
 Saxoferrato, Bartolus de 137, 139, 140,
 156
 Schelling, F. J. W. 275–278, 280–284, 286,
 288, 289–290, 291
 Schmid, Wolf 194
 Schönberger, Rolf 197
 Schopenhauer, Arthur 237
 Schütrumpf, Eckart 43
 Segusio, Henricus de 140, 144
 Sevilla, Isidor von 135, 181
 Sokrates 17–18, 20–25, 217, 239, 242, 247,
 326
 Solon 14
 Spinoza, Baruch de 320
 Stang, Charles M. 99–100, 123–125
 Steer, Georg 192
 Stock, Wiebke 107–108
 Sturlese, Loris 195
 Sueton 170

 Thales von Milet 24
 Theisen, Joachim 199
 Thoreau, Henry David 209–223
 Tierney, Brian 173
 Tournai, Stephan von 144, 146, 178

Trani, Gottfried von 139–140
Turner, Denys 123

Uhde, Bernhard 115

Völker, Walther 101, 103–104, 109, 113,
114

Wagner, Cosima Francesca Gaetana 232
Wagner, Richard 232

Xenophanes 16

Zekl, Hans Günter 69

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße

Herausgegeben von

Thomas Böhm, Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler, Günter Figal,
Monika Fludernik, Hans W. Hubert und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich, Ina Habermann,
Richard Hunter, Irmela von der Lühe, Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet,
Gerd Spittler, Sabine Volk-Birke

In der Schriftenreihe *Otium* des Freiburger Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße“ erscheinen Monografien und Sammelbände, die sich mit der Bedeutung, der kulturellen Form und der gesellschaftlichen Rolle von Muße befassen. Muße wird dabei als ein freies und aus der Produktionslogik herausgenommenes Verweilen verstanden, das aber vielfach Voraussetzung von Arbeit und Produktivität bleibt.

Die Schriften der Reihe untersuchen Muße konzeptuell und anhand unterschiedlicher historischer wie gesellschaftlicher Kontexte. Die Beiträge verstehen Muße nicht als idyllischen Rückzugsraum, sondern als ein Feld, in dem wesentliche Fragen dieser Disziplinen der Untersuchung zugänglich werden – von der phänomenologischen Bestimmung unseres Verhältnisses zur Welt über die Analyse von Autorschaft und Kreativität bis zur stets neu verhandelten Spannung zwischen individueller Freiheit einerseits, gesellschaftlich zugeschriebenen Rollen und Erwartungen andererseits. Ziel der Reihe ist es damit auch, durch die Untersuchung des Phänomens „Muße“ einen Beitrag zur Analyse der heutigen Arbeitsgesellschaft und ihrer Aporien zu leisten.

Alle Bände dieser Reihe werden durch einen Beirat begutachtet. Die Reihe steht auch Autorinnen und Autoren außerhalb des Sonderforschungsbereichs offen.

ISSN: 2367-2072

Zitiervorschlag: *Otium*

Alle lieferbaren Bände finden Sie unter www.mohr.de/otium



Mohr Siebeck
www.mohr.de