

Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl (Hrsg.)
Muße im kulturellen Wandel

linguae & litterae

Publications of the School of Language & Literature
Freiburg Institute for Advanced Studies

Edited by
Peter Auer, Gesa von Essen, Werner Frick

Editorial Board

Michel Espagne (Paris), Marino Freschi (Rom), Ekkehard König (Berlin),
Michael Lackner (Erlangen-Nürnberg), Per Linell (Linköping),
Angelika Linke (Zürich), Christine Maillard (Strasbourg),
Lorenza Mondada (Basel), Pieter Muysken (Nijmegen),
Wolfgang Raible (Freiburg), Monika Schmitz-Emans (Bochum)

Editorial Assistant
Sara Landa

Volume 35

Muße im kulturellen Wandel

Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen

Herausgegeben von
Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-030761-0
e-ISBN 978-3-11-035174-3
ISSN 1869-7054

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: jürgen ullrich typesatz, Nördlingen
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Einleitung — 1

I Theoretische Bestimmungen

Thomas Böhm

Facetten eines Theoria-Entwurfes in der Spätantike — 15

Günter Figal

Die Räumlichkeit der Muße — 26

Hans-Georg Soeffner

Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit — 34

Gregor Dobler

Muße und Arbeit — 54

Peter Strohschneider

Muße und Wissenschaft. Ein Gespräch mit Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl — 69

II Literarische Konfigurationen

Wolfgang Kofler

Muße in der römischen Literatur. Zwei Inszenierungen in Ennius' *Iphigenie* und Plinius' *Epistel* 1.6 — 91

Burkhard Hasebrink

Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in höfischer Epik — 107

Almut Suerbaum

„A Room with a view“. Zur Spannung zwischen Kontemplation und Leben in der Welt in den Dorotheenviten des Johannes Marienwerder — 131

Kerstin Fest

„Bless me, papa, what a strange place this is“. Muße und Professionalität im englischen Metadrama des 18. Jahrhunderts — 152

Dieter Martin

Muße, Autonomie und Kreativität in der deutschen Dichtung des 18. Jahrhunderts — 167

Peter Philipp Riedl

Entschleunigte Moderne. Muße und Kunsthandwerk in der Literatur um 1900 — 180

III Kulturelle Formationen

Alexander Heising

***Otium* in den Provinzen? Archäologische Nachweismöglichkeiten potentieller Mußeräume in der gallorömischen Villenkultur — 219**

Gabriele Seitz

***Otium* am Oberrhein? Ein Plädoyer — 238**

Katharina Krause

Drinnen und draußen. Wüste und Garten als Orte der Muße im Frankreich des 17. Jahrhunderts — 260

Christophe Granger

Children of the *Otium*. How the French got Leisured (since 1900) — 279

Wolfgang Kubin

Muße und Melancholie – eine nicht nur chinesische Sicht — 304

Einleitung

Es gehört zu den Grundbedingungen der modernen Geisteswissenschaften, dass ihre Begriffe keine unbefragte universale Geltung besitzen. Ihre Begriffe verweisen vielmehr auf diejenigen Traditionen und kulturellen Kontexte zurück, denen sie entstammen. Demgegenüber stehen die bekannten Phänomene der Globalisierung – neue Erfahrungsmuster finden mit großer Geschwindigkeit weltweite Verbreitung. Eine vorrangige Aufgabe der Geisteswissenschaften liegt darin, diesen Übersetzungsprozess zwischen globaler Dynamisierung und den spezifischen Beschreibungsmodellen der jeweiligen Gesellschaften immer wieder neu zu leisten. Dabei gehen die Modelle deutlich über Begriffsgeschichte hinaus. Denn zu untersuchen sind nicht nur die begriffsgeschichtlichen Traditionslinien, sondern auch die Umbesetzungen, die oft wichtige Transformationen betreffen, aufgrund veränderter Bezeichnungen aber auf den ersten Blick nicht zu erkennen sind. Daneben gilt, dass Begriffe ihre Bedeutung in einem sprachlichen Feld ganz entscheidend dadurch gewinnen, wie sie von ähnlichen Begriffen abzugrenzen sind. Neben den Umbesetzungen verdienen also auch die Familienähnlichkeiten in begrifflichen Netzen besondere Aufmerksamkeit. Die Aufgabe, vor der die Forschung steht, ist daher sehr vielschichtig, insofern die Übersetzungsarbeit zwischen Phänomenen und Beschreibungsmodellen auch die Untersuchung von Transformationen, Umbesetzungen und Ähnlichkeiten einschließt.

Wie weit gleichzeitig die Ausstrahlungskraft einer solchen Forschung ist, lässt sich an den historischen Paradigmen der Muße aufschlussreich zeigen. Einerseits spricht man von unbegrenzter Beschleunigung und sucht nach Strategien der Entschleunigung; das Phänomen des Zeitgewinns bei steigendem Zeitverbrauch scheint zu den großen Paradoxien der Moderne zu gehören. Neben diesem manifesten Beschleunigungsparadigma steht andererseits mit ‚Muße‘ ein anachronistisch wirkender Begriff, der einem nicht mehr zeitgemäßen bildungsbürgerlichen Jargon zu entspringen scheint und überdies nur schwer in andere Sprachen zu übersetzen ist. Und doch wird der Begriff der Muße verwendet – ja, er genießt gegenwärtig eine unverkennbare Konjunktur, vielleicht weil er angesichts des massiven Innovationsdrucks in Wissenschaft und Technologie gerade einen Freiraum annonciert, der sich diesem Verwertungsinteresse entziehen zu können scheint. Wenn also auch der Begriff der Muße über einen begrenzten kulturellen wie historischen Radius verfügt und nicht ohne Bezug auf die europäische Antike zu denken ist, so verweist er doch auf ein anthropologisches Phänomen, dessen globale Bedeutung angesichts der angesprochenen Beschleunigungstendenzen auf der Hand liegt. Dieses Phänomen ist aber gegenüber seinen kulturellen Kontexten nicht invariant, sondern wandelt sich der Sache wie der Bezeichnung nach.

Die großen, noch kaum erforschten Prozesse der Umbesetzung von ‚Muße‘ zu ‚Freizeit‘ wären ein gewichtiges Beispiel. Dass diese Prozesse den Begriff der ‚Muße‘ zwar zurückdrängen, aber keinesfalls obsolet werden lassen konnten, verdeutlicht darüber hinaus die Komplexität der semantischen Interferenzen, die im einzelnen zu analysieren sind. Wenn auch viele Bedeutungskomponenten der Muße im Freizeitbegriff wiederentdeckt werden können, so zeigt doch das neue Interesse an der Muße, dass sich in ihrem Begriff Aspekte eingekapselt haben, die durch den Freizeitbegriff nicht hinreichend erfasst sind.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich ein umfassendes Programm. Die kulturwissenschaftliche Forschung untersucht historische Phänomene in ihrer sprachlichen Verfasstheit, in ihrer kulturellen Bedingtheit und in ihrer medialen Darbietung und beschreibt auch nichtsprachliche Gegenstände auf deren Sinn- und Deutungsdimensionen hin. Entsprechend beleuchtet der vorliegende Band historische Paradigmen der Muße in ihren literarischen Inszenierungen, diskursiven Verflechtungen und performativen Effekten. Er versammelt die Beiträge des internationalen Kolloquiums ‚Muße im kulturellen Wandel‘, das im März 2011 am Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) stattfand. Es geht dabei um kulturelle Manifestationen, die über eine spezifische Bedeutung bei der Semantisierung eines Phänomens verfügen, dessen Ambivalenz zu den besonders reizvollen Aufgaben der Forschung zählt.

Bewältigen lassen sich diese Aufgaben nur im Rahmen interdisziplinärer Kooperation. Neben den Literaturwissenschaften (Klassische Philologie, Germanistische Mediävistik, Anglistik, Neuere deutsche Literatur) sind Theologie (Alte Kirchengeschichte), Philosophie, Soziologie, Geschichtswissenschaft, Ethnologie und Sinologie ebenso vertreten wie Kunstgeschichte und Provinzialrömische Archäologie. Erst mit den unterschiedlichen Verfahren dieser Disziplinen lässt sich auf die entsprechenden diskursiven Praktiken zugehen, mit denen die Ambivalenz der Muße in den jeweiligen Kulturen reguliert wird. Muße ist nicht zuletzt ein symbolisches Kapital ersten Ranges, mit dem Status und Ressourcen organisiert werden: Wie es dargestellt, inszeniert und literarisiert wird, wie es umkämpft, semantisiert und abgegrenzt wird, lässt sich nicht einfach an Gegenständen selbst beobachten, sondern verlangt eine eingehende Rekonstruktion der Deutungsmuster entsprechender Kulturen. Es ist daher unverzichtbar, die Inszenierungsformen beispielsweise in der Literatur und Architektur mit den jeweiligen Theorieentwürfen einer Kultur in Beziehung zu setzen. So kann auf der Ebene der wissenschaftlichen Reflexion selbst die erforderliche Begriffsarbeit geleistet werden, ohne dass der metasprachliche Zugriff eine dialogische Beziehung mit den Gegenständen verhinderte.

Die Beiträge des Bandes widmen sich dem Problemfeld ‚Muße‘ in je unterschiedlicher Weise. Semantisierungen mit einem auch begrifflich distinkten Profil

werden daher ebenso analysiert wie Ähnlichkeiten, Verwandtschaften sowie Umbesetzungen, die, wie beispielsweise ‚Freizeit‘, Berührungspunkte, aber auch Abgrenzungen zur Muße aufweisen. Um solche Abgrenzungen bestimmen zu können, wird sich die Forschung selbst einen Mußebegriff als Untersuchungskategorie bilden müssen. Im Rahmen unserer Forschung verstehen wir Muße als ästhetisch und räumlich inszenierte Lebensformen einer Freiheit, die in der Zeit nicht der Herrschaft der Zeit unterliegt. Muße bedeutet Freiheit von temporalen Zwängen.¹ Sie ist daher durch die Abwesenheit einer unmittelbaren, die Zeit beschränkenden Leistungserwartung bestimmt. Zugleich liegt die Verheißung der Muße in der Unbestimmtheit der durch sie und in ihr eröffneten Potentiale. Der Schwellencharakter der Muße zwischen Tätigkeit und Untätigkeit sowie zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit verleiht ihr zugleich ihre eigentümliche Spannung. Für eine genauere Bestimmung des Phänomens Muße ist daher auch das wertneutrale Kriterium von freier Zeit unzureichend. Freie Zeit kann grundsätzlich auch zu Langeweile führen. Die Unabhängigkeit der Muße vom Diktat der Zeit geht einher mit der Erwartung einer besonders wertvollen Ausfüllung dieser Zeit. Das Freiheitsmoment von Muße liegt gerade darin, dass offen ist, wie im Einzelnen eine solche Ausgestaltung geschieht. Insofern stellt Muße immer auch eine Transgression ihrer Kontexte dar. Muße braucht Freiheit von den Zwängen der Zeit, verwirklicht sich aber in einem freien Verweilen *in* der Zeit. Fehlt einer Freizeit ein solches freies Verweilen, ist sie von Muße weit entfernt.

Mit der Schärfung dieser Untersuchungskategorien geht zugleich deren Relativität einher. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften, Brücken zwischen ihren eigenen kulturellen Semantiken und globalen Prozessen der Gegenwart zu schlagen, kann nur gelingen, wenn man sich dieser Relativität bewusst bleibt. Die Interferenzen zwischen historischen Selbstbeschreibungen und aktuellen Forschungskategorien sind nicht nur konstitutiv für moderne Forschung, sondern auch äußerst ergiebig. ‚Muße‘ ist ein Begriff, der genau zwischen diesen Polen oszilliert. Das macht die Auseinandersetzung mit Paradigmen der Muße auch epistemologisch besonders reizvoll. Moderne Wissenskategorien werden bei diesem Thema zwangsläufig aus unterschiedlichen Kulturen und ihren Traditionen zurückgespiegelt.

Der Titel des Bandes, ‚Muße im kulturellen Wandel‘, signalisiert die Dynamik, die dem Phänomen seine eigentliche Tiefenschärfe verleiht. Muße mag zwar auf einen zeitentrückten Zustand verweisen, auf ein Befinden, bei dem die Dimension

¹ Mit diesen Ausführungen verweisen wir auf das Konzeptpapier, das im Zuge des Aufbaus des SFB 1015 ‚Muße. Konzepte, Räume, Figuren‘ entstanden ist. Zu den raumtheoretischen Implikationen dieses Papiers vgl. besonders auch den Beitrag von Günter Figal in diesem Band (S. 25–32).

der Zeit subjektiv verblasst, die Zeit in der Zeit aufgehoben wird – den geschichtlichen Wandlungsprozessen bleibt Muße dennoch unterworfen, jedenfalls wenn kulturelle Praktiken und historische Semantisierungen von Muße untersucht werden. Muße ist keine dem geschichtlichen Wandel entthobene, mehr oder weniger festgefügte oder gar einheitliche Lebensform, die sich in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten nahezu gleichartig vollzöge. Muße ist vielmehr eine kulturgeschichtliche Größe, die nur im Verbund verschiedener Disziplinen angemessen erforscht werden kann – aus dem spannungsreichen Zusammenspiel von systematischen Aspekten und historischen Befunden gewinnt die Thematik ihren besonderen Reiz.

Eine breitere Öffentlichkeit dürfte das Thema aber vor allem aufgrund seiner besonderen Aktualität interessieren.

Die Frage nach freier Zeit sowie der Art und Weise, wie sie ausgefüllt wird, ist gegenwärtig von großer Brisanz. Sie verfügt zudem über eine grundsätzliche Relevanz, denn in unserer Beschleunigungsgesellschaft ist Zeit längst eine knappe und entsprechend begehrte Ressource, gerade auch an der Universität. Unter den Bedingungen der Massenuniversität stehen Freiräume der Forschung nicht selbstverständlich zur Verfügung. Sie müssen vielmehr geschaffen, mitunter auch erkämpft werden. Der Ruf nach Freiräumen der Muße in Wissenschaft und Gesellschaft ist denn auch unüberhörbar geworden, wiewohl die Konzepte neuer Freiräume durchaus in unterschiedliche Richtungen gehen, wie die Debatten beispielsweise um neue Freiräume der Forschung zeigen.

Weitgehende Einigkeit besteht aber in der Analyse unserer Gegenwart. Die Diagnose einer rasanten Beschleunigung nicht nur in Verkehr, Handel oder Finanzwelt, sondern auch im Bereich von Medien, Wissen und Kommunikation findet weitgehend Zustimmung. Doch greift die Analyse zu kurz, wenn man die komplexen Prozesse monokausal auf ‚Beschleunigung‘ reduzierte. Auch in beschleunigten Dynamiken können Freiräume der Muße entstehen. ‚Muße‘ führt also über ‚Entschleunigung‘ hinaus. Sie ist auch nicht Freizeit, die immer nur von der Arbeitszeit her bestimmt wäre. Muße hat vielmehr ihre eigene, offene Zeit, die zum Freiraum simultaner Möglichkeiten in Kreativität, Denken und Erfahrung wird. Dieses Potential der Muße macht sie so begehrenswert wie ambivalent; einerseits verheißt sie in besonderer Weise Erfüllung, andererseits führt sie aus alltäglichen Lebenszusammenhängen hinaus und kann insofern soziale Ordnungen destabilisieren. Entsprechend heterogen sind die Bedeutungen der Muße in unterschiedlichen literarischen und kulturellen Kontexten.

Wenn wir Muße historisieren, bedeutet das daher nicht, dass wir uns auf begriffsgeschichtliche Analysen beschränken. Die vielfältigen und verschiedenartigen Semantisierungen von Muße eröffnen vielmehr einen signifikanten Zugang zum Selbstverständnis kultureller Ordnungen sowie zu dem Wandel, dem

diese Ordnungen unterworfen sind. Muße ist ein symbolisches Kapital, das in ganz unterschiedlichen Währungen in Umlauf gekommen ist und weiterhin kommt, sei es in der philosophischen Vorstellung von *Theoria* oder als religiöse *contemplatio*, sei es in Formen von Geselligkeit oder als einsamer Rückzug, sei es als Quelle von Inspiration und Kreativität. Vorstellungen und Inszenierungen von Muße geben darüber hinaus Aufschlüsse über das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft, ihre Normen und Werte. Muße im kulturellen Wandel reflektiert historische Transformationsprozesse und kulturelle Varianz. Die Rekonstruktion von Prozessen des Wandels dient dazu, den Begriff der Muße auch als Kategorie aktueller Theoriebildung zu schärfen und ihn in die gesellschaftlichen Debatten um die Zukunft moderner Wissensgesellschaften einzubringen.

Eine solche Schärfung des Begriffs der Muße versuchen vor allem die Beiträge in der ersten Sektion zu theoretischen Bestimmungen der Muße und ihren Umsetzungen. Einer der prominentesten Umbesetzungen der Philosophiegeschichte ist der eröffnende Beitrag von THOMAS BÖHM (Freiburg) zu Gregor von Nyssa gewidmet. Dieser Theologe des vierten nachchristlichen Jahrhunderts entwirft ein Modell von *Theoria* als Vollendung der Lebensform der Muße. Antike Konzepte der Muße erfahren hier eine spezifische Umbesetzung: Muße wird als Kontemplation begriffen, in der sich das menschliche Denken dem göttlichen, absoluten Denken angleicht, so dass in der *Theoria* das göttliche Denken selbst aufscheint. Diese Verknüpfung von Muße und Kontemplation ist weit über die Spätantike hinaus von zentraler Bedeutung, stellt sie doch die Lebensform der *vita contemplativa* in ein grundsätzliches Spannungsverhältnis zur Muße. Denn wie die *vita contemplativa* einerseits als Inbegriff der Muße gesehen werden kann, so kann sie andererseits durch ihre Ausrichtung auf die göttliche Schau jeden nicht religiös fundierten Mußebegriff grundsätzlich diskreditieren.

Die weiteren Beiträge dieser Sektion bieten aktuelle theoretische Neuansätze in der Bestimmung der Muße, greifen dabei aber immer wieder auf traditionelle Begriffsbestimmungen der Muße zurück. Der Beitrag von GÜNTER FIGAL (Freiburg) richtet sich auf die besondere Raumaffinität der Muße. Doch zielt die Argumentation nicht auf konkrete, einzelne Räume, die Muße begünstigen oder erst ermöglichen könnten, sondern auf die Erfahrung des Raumes überhaupt in der Muße. Die Raumaffinität der Muße wird in diesem Beitrag zuerst etymologisch plausibilisiert, indem auf die ursprüngliche Bedeutung von ‚Muße‘ als ‚Spielraum‘ verwiesen wird. Diese etymologische Perspektive wird darüber hinaus durch eine phänomenale Bestimmung erweitert, indem die Muße als diejenige Lebensform begriffen wird, in der die Räumlichkeit des Lebens sich in besonderer Weise erschließt. Muße, so ließe sich zusammenfassen, gewährt einen privilegierten Zugang zum Dasein, insofern sich das Dasein immer bereits im Raum vollzieht. In der Muße wird das Offene des Daseins als Erfahrung des Raums manifest. Von

dieser Weite der Muße her gesehen erschiene eine Eingrenzung der Muße allein auf Kontemplation bereits als Verengung – das eben beschriebene Spannungsverhältnis von Muße und Kontemplation lässt sich also bis in die Gegenwart hinein beobachten.

Auch der soziologische Beitrag von HANS-GEORG SOEFFNER (Konstanz/Essen) grenzt sich von klassischen Dichotomisierungen ab, indem er von einer dreistelligen Relation von Arbeit, Freizeit und Muße ausgeht. Dieser Beitrag leistet eine grundlegende Bestimmung der Muße, die in spannungsreicher Weise als ‚absichtsvolle Absichtslosigkeit‘ verstanden wird. Dieses Verständnis mündet in einer anthropologischen Bestimmung der Muße als Chance der Freiheit, die menschliche Endlichkeit nicht aussetzt, sondern Enklaven der Verfügbarkeit angesichts der manifesten Macht des Unverfügbaren schafft. Die anthropologische Grundlegung der Muße besitzt also ein eminent politisches Potential. Es ist eine besondere Leistung des Beitrages, dieses Potential einerseits bis in Alltagswelten zurückzuverfolgen und es andererseits an prominente philosophische Modelle (exzentrische Positionalität Plessners) anzubinden.

Aus ethnologischer Sicht zielt GREGOR DOBLER (Freiburg) ebenfalls auf eine dreistellige Relation. Mit einem Rückgriff auf den Spätaufklärer Christian Garve wie mit einer Ausdeutung empirischer Beispiele der ethnologischen Feldforschung wird ein Mußebegriff entwickelt, der von Arbeit wie von Zerstreuung ähnlich weit entfernt ist, insofern beide durch die Zeit ihre Bestimmung erhalten. Zwar grenzt sich dieser Mußebegriff von dem Verpflichtungscharakter der Arbeit, nicht aber von Tätigkeit und Arbeit generell ab. Anhand der gewählten empirischen Beispiele wird so ein Mußebegriff plausibel gemacht, der Muße auch mit einer Tätigkeit kommensurabel werden lässt, die Selbstbestimmtheit an die Stelle von Verpflichtung und Zeitregime setzt. Inwiefern eine Handarbeit wie Spinnen Muße ist, hinge dann entscheidend von diesen Kategorien ab.

Abgeschlossen wird diese Sektion durch die Wiedergabe eines Gesprächs, das Peter Strohschneider am Rande des Kolloquiums mit den Herausgebern führte. Die Textform des Interviews mag darauf hindeuten, dass weniger der Mediävist als der Wissenschaftspolitiker in diesem Gespräch zum Zuge kommt. Im Zentrum steht die aktuelle Debatte um Freiräume der Forschung im modernen Universitätsbetrieb. Das Gespräch setzt an der Unterscheidung zwischen einem funktionalen und empathischen Mußebegriff an, um gleichzeitig diese Unterscheidung zu problematisieren. Strohschneider diagnostiziert vielmehr das Paradox der Institutionalisierung dessen, was sich nicht institutionalisieren lässt, so dass Muße als Ermöglichungsraum von Unvorhergesehenem einerseits notwendig, andererseits aber nur bedingt herstellbar ist. Das Paradox der absichtsvollen Absichtslosigkeit (HANS-GEORG SOEFFNER) erhält durch diese Überlegungen eine wissenschaftspolitische Dimension, die im Zusammenhang mit der Exzellenzini-

tiative zum Zeitpunkt des Interviews eine geradezu tagespolitische Aktualität erhalten hat.

In einer zweiten Sektion dominieren Beiträge zu literarischen Konstellationen, ohne aber den Bezug zu theoretischen Begriffsbestimmungen preiszugeben. Dass diese Abteilung mit dem Beitrag von WOLFGANG KOFLER (Innsbruck) einsetzt, ist nicht allein dem klassischen Rang des *otium*-Konzepts zu verdanken. Vielmehr wird das Innovative eines literaturwissenschaftlichen Ansatzes betont, der *otium* weniger historisch oder begriffsgeschichtlich, sondern gezielt in seiner poetischen bzw. literarischen Inszenierung erfasst. Daher steht nicht die Explizitheit von *otium* im Vordergrund, sondern Mußekonzepte als Wissens- und Verständnisimplikationen literarischer Verhandlung. Sichtbar werden die Umriss eines Wissensdiskurses, auf den sich literarische Texte in komplexen Anspielungen und Aufnahmen beziehen.

Ein ähnliches Verhältnis von literarischem Text und kulturellem Wissen steht auch in den mediävistischen Beiträgen zur Debatte, wengleich sich die Koordinaten im Mittelalter deutlich verschoben haben. Inszenierungen der Muße – so der Beitrag von BURKHARD HASEBRINK (Freiburg) – bewegen sich in einer markanten Spannung zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Denn zum einen drohen *gemach* und *muoze* die ethischen Selbstansprüche der höfischen Kultur zu unterlaufen. Zum anderen scheinen sie ins Zentrum dieser Kultur und ihrer Hypostasierung einer Minne zu führen, die als Passion jede normative Beschränkung überschreitet.

Auch ALMUT SUERBAUM (Oxford) zeigt in ihrem Beitrag am Beispiel der Dorotheenviten des Johannes Marienwerder, wie ambivalent die mittelalterliche Semantisierung von Phänomenen im Umfeld der Muße ausfällt. Einerseits lassen der Rückzug aus der Welt und Kontemplation im literarisch inszenierten Leben einer mittelalterlichen Inkluse an Lebensformen der Muße denken, doch wird die genuine Unbestimmtheit der Muße durch die strenge asketische Ausrichtung in der Tradition des Eremitentums geradezu konterkariert, so dass die große phänomenale Nähe von religiöser Lebensform und Muße in eine schroffe Differenz umschlägt.

Insgesamt bestätigen die Beiträge, dass Untersuchungen literarischer Konstellationen von Mußeformen erwartungsgemäß weniger von expliziten Semantisierungen als von narrativen oder – wie im folgenden Beispiel – von dramatischen Inszenierungen auszugehen haben. ‚Muße‘ fungiert daher im Beitrag von KERSTIN FEST (Freiburg) als Beobachtungskategorie, mit der sich untersuchen lässt, wie im englischen Metadrama des 18. Jahrhunderts das Theater als Raum besonderer ästhetischer Erfahrung problematisiert wird. Das Theater erweist sich im Spiegel des Metadramas deswegen als besonders geeignet für eine solche Untersuchung, weil sich in ihm auf komplexe und oszillierende Weise Momente

von Kunst und ästhetischer Erfahrung mit Momenten von Arbeit und Kommerz überblenden bzw. diese Überblendung selbst zum Gegenstand der Theatralisierung wird.

Den Wandel impliziter wie expliziter literarischer Vorstellungen zur Muße im 18. Jahrhundert betrachtet DIETER MARTIN (Freiburg) im Kontext jener Transformationsprozesse, in denen die Nebenstundenpoeten von – so das idealtypische Modell – zweckfrei und aus innerer Berufung schaffenden Dichtern verdrängt wurden. Mit dem Übergang von der Regelpoetik zur Genieästhetik avanciert Muße zu einer wesentlichen Frage künstlerischer Selbstbestimmung, bedingen sich doch die Verfügungsmacht über die eigene Zeit und jene über das eigene Werk wechselseitig. Die in Muße erfahrene Autonomie wird so zur Bedingung dichterischer Kreativität aufgewertet. Dabei geraten aber auch unterschiedliche performative Formen von Muße in ein Konkurrenzverhältnis, wie Martin am Beispiel von Goethes Künstlerdrama *Torquato Tasso* verdeutlicht. Die Konfrontation von Solipsismus (*Torquato Tasso*) und Soziabilität (*Antonio*) reflektiert darüber hinaus auch jene Gefährdung der Muße durch Melancholie, die seit der Antike zum Kernbestand entsprechender Diskurse zählt.

Kulturelle Praktiken und Lebensformen der Muße changieren stets zwischen Einsamkeit und Geselligkeit. Paradigmatisch für diese Ambiguität steht der Garten als ebenso individueller wie sozialer Mußeraum. PETER PHILIPP RIEDL (Freiburg) erläutert dieses Spannungsverhältnis in komparatistischer Perspektive am Beispiel unterschiedlicher literarischer Imaginationen des Kunsthandwerks, dessen Herstellungsprozess *eo ipso* einen Souveränitätsanspruch über die eigene Zeit jenseits einer rein funktional und utilitaristisch ausgerichteten Verwertungslogik artikuliert. Die Blüte des Kunsthandwerks um 1900 erscheint sowohl in seiner kulturellen Praxis als auch in seinen literarischen Inszenierungen als mehr oder weniger utopisches Gegenbild zu den Beschleunigungsprozessen und Entfremdungserfahrungen der Industrialisierung. Als Raum der Entschleunigung dient dabei der Garten, in dem der Mensch zu einer selbstbestimmten Lebens- und Arbeitsweise findet. Zur Zeit der Jahrhundertwende wurde die Korrelation von Muße und Kunsthandwerk im Mußeraum des Gartens sowohl in einem nietzscheanisch-elitären Duktus (Hugo von Hofmannsthal) als auch in einem kommunistisch-egalitären Modus (William Morris) ausbuchstabiert. Diese gegensätzlichen Ausprägungen verdeutlichen auch das komplexe Zusammenspiel von unterschiedlichen theoretischen Bestimmungen und literarischen Konfigurationen von Muße.

Abgeschlossen wird der Band mit einer Sektion zu kulturellen Formationen. Erneut reicht der Bogen von der Antike bis zur Gegenwart und lässt in der Überschau faszinierende Homologien erkennen – der Vergleich zwischen Mußekulturen in provinzialrömischen Villen und in chinesischen Palastbauten böte

aufschlussreiche Impulse für eine vergleichend ausgerichtete interkulturelle Forschung. Erneut wird zudem deutlich, wie sehr Phänomene und Konzepte der Muße in ein Geflecht sozialer Praktiken und Wissensbestände eingebunden sind, die in historischer Forschung oft nur als implizite Bedingungen erfasst werden können, als Annahmen für eine plausible Sinnzuschreibung aber unverzichtbar sind. Dass etablierte Mußekonzepte auch neu überdacht werden können und damit neue Gegenstandsbereiche zu erschließen vermögen, veranschaulichen zwei Beiträge aus der provinzialrömischen Archäologie. ALEXANDER HEISING (Freiburg) plädiert dafür, den Begriff der sogenannten ‚Otium-Villa‘ nicht so eng zu fassen, dass er nur für antike luxuriöse Landsitze in Mittelitalien und damit für Landsitze mit engem topographischen Bezug zu Rom Anwendung fände. Mit ausführlichen grundsätzlichen Überlegungen zum methodischen Kontext der archäologischen Diskussion um Orte der Muße verbindet dieser Beitrag den Vorschlag, auch für Villen in den Provinzen die Möglichkeit von örtlichen ‚Mußegeschichten‘ in Betracht zu ziehen. Denn das weitgehende Fehlen einer speziellen literarischen Überlieferung für die Villen in römischen Provinzen schließt keineswegs aus, dass entsprechende Bauten in den Provinzen ebenfalls an Mußevorstellungen gebunden sind und in ihrer Anlage nur aus diesem Kontext heraus angemessen erfasst werden können. Eine solche örtliche ‚Mußegeschichte‘, so wird am Beispiel einer Oberschichts-Villa aus Jonzac, Département Charente-Maritime, verdeutlicht, lässt überdies die These plausibel erscheinen, dass im Verlauf einer Baugeschichte sogar eine stetige Zunahme von mußeaffinen Räumen und entsprechender Inszenierungen zu konstatieren ist. Mit einem engagierten Plädoyer vertritt GABRIELE SEITZ (Freiburg) die These, dass die Vorstellungen von Muße, wie Plinius sie als Villeneigentümer formuliert hat, ebenso für entsprechende Persönlichkeiten in einer Provinz wie Obergermanien gelten. Über einzelne Villen hinaus zielt dieser Beitrag auf eine breite provinzialrömische Kultur der Muße und eröffnet damit in Grundzügen die Debatte über Lebensformen der Muße in einer römischen Provinz. Dabei gilt besonders die Bäderkultur Badenweilers als Beispiel dafür, dass Mußeformen auch dort als sinnvoll angenommen werden können, wenn nicht gar vorausgesetzt werden müssen, wo entsprechende explizite literarische wie historiographische Belege nicht zur Verfügung stehen.

Der enge Wechselbezug von Orten der Muße und ihren ästhetischen Inszenierungen steht hingegen nicht zufällig im Beitrag von KATHARINA KRAUSE (Marburg) zu Orten der Muße im Frankreich des 17. Jahrhunderts im Vordergrund. Diese Inszenierungen reflektieren vor allem die Ambivalenz der Muße, die nicht nur Ruhe und Abgeschlossenheit verheißt, sondern auch sozialen Rückzug und Machtverlust anzeigen kann. In den entsprechenden Inszenierungen wird also die auch politische Ambivalenz der Muße ästhetisch ausdifferenziert, wobei den Grenzen zwischen Innen und Außen eine besondere Darstellungsfunktion zu-

kommt. Diese Grenze betrifft aber nicht nur die Schachtelung architektonischer Innen- und Außenräume, sondern verweist darüber hinaus auf die mentale Dimension der Muße und somit auf die Imagination, wie sie die Muße befördert. Die Raumdimension der Muße zeigt sich damit nicht nur in der Anlage architektonischer Ensembles, sondern in der Weite der Imagination selbst.

Ein weiteres Fallbeispiel für eine Umbesetzung des Muße-Begriffs liefert der Aufsatz von CHRISTOPHE GRANGER (Paris). Bei der programmatischen Aufwertung von Freizeit im Frankreich des 20. Jahrhunderts geht es nicht um Muße im Sinne der bestimmten Unbestimmtheit. Das politisch linke Lager in Frankreich kämpfte vielmehr um Freizeit für Arbeiter und Angestellte, wobei die qualitative Ausfüllung der Freizeit durchaus ein besonderes Anliegen war. Der Beitrag zeigt in seiner kulturgeschichtlichen Analyse, wie entsprechende Bildungsprogramme, Konzepte und Angebote eine Freizeitkultur gestalten wollten, die auf die Selbstbehauptung des Menschen in einer industriellen Arbeitswelt zielte. Die postulierte ‚Drittelparität‘, die einen Tag in acht Stunden Arbeit, acht Stunden Schlaf und eben acht Stunden Freizeit aufteilt, bedeutet freilich auch, dass das distinkte Muße-Konzept in der ‚linken‘, von Karl Marx geprägten Theoriebildung nicht weiter verfolgt wurde.

Die Sektion und damit den Band insgesamt beschließt der Blick in den fernen Osten. WOLFGANG KUBIN (Bonn) beleuchtet das auch in der Kulturgeschichte Europas signifikante Spannungsverhältnis von Muße und Melancholie. Die europäische und die chinesische Kultur teilen zunächst einmal die formale Vorstellung von Muße als eines eingehegten Freiraums. Das kommunistische China, insbesondere der Maoismus, sagte indes der Muße, die als Privileg der Oberschicht perhorresziert wurde, den Kampf an. Im Gegenzug eröffneten sich gerade zu Zeiten der Kulturrevolution, die auch eine Abstinenz von politischer Betätigung erzwang, Freiräume einer Muße ‚für alle‘, die wiederum an traditionelle taoistische Vorstellungen anknüpfen konnte. Es sind Ambivalenzen und Paradoxien dieser Art, die der Muße im kulturellen Wandel ihre schillernde und faszinierende Kontur verleihen.

Tagung und Tagungsband sind im Zuge des Aufbaus eines größeren Forschungsverbundes entstanden. Unser erster Dank gilt daher all jenen, die am Antrag für den SFB 1015 ‚Muße. Konzepte, Räume, Figuren‘ mitgearbeitet haben. Zahlreiche Diskussionen haben sowohl die Konzeption von Tagung und Band, als auch die Problembeschreibung dieser Einleitung entscheidend befruchtet. Zu großem Dank sind wir darüber hinaus dem Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS), allem voran dem Sprecher des Direktoriums, Werner Frick, verpflichtet. Die *School of Language and Literature* des FRIAS hat die Tagung ermöglicht, die organisatorische Durchführung lag in den erfahrenen Händen der dortigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Darüber hinaus konnte sich die Projektinitiative

insgesamt stets der größtmöglichen Unterstützung durch das FRIAS sicher sein. Hervorgehoben sei hier die vorzügliche Betreuung durch die Redakteurin der Reihe *Linguae & Litterae*, Sara Kathrin Landa.

Für ihre engagierte und zuverlässige redaktionelle Arbeit danken wir insbesondere Silvana Burke, Björn Buschbeck, Julian Etspüler, Eva Killy, Yannik Lauppe, Kathrin Sandhöfer und Julius Thelen.

Freiburg, im Mai 2014

Burkhard Hasebrink und Peter Philipp Riedl



I Theoretische Bestimmungen

Thomas Böhm, Freiburg

Facetten eines Theoria-Entwurfes in der Spätantike

I Einleitung

Den Versuch zu unternehmen, Muße im Kontext einer spätantiken Prinzipientheorie zu entfalten, eröffnet neue Möglichkeiten der Umbesetzung einschlägiger antiker Konzeptualisierungen von σχολή und otium. Ein solches Unterfangen trifft auch nicht auf die Spätantike als solche zu. Vielmehr handelt es sich um eine Deutung, die ganz prominent von einem Theologen des vierten nachchristlichen Jahrhunderts vertreten wurde – Gregor von Nyssa.¹ Eingebettet ist eine solche Deutung, wie gezeigt werden soll, in philosophische Diskurse, die Gregor von Nyssa transformierend aufgreift.

Ἄφελε πάντα – „nimm alles weg!“² oder „lass ab von allem!“, wie Werner Beierwaltes interpretierend übersetzt.³ So könnte man im Anschluss an die letzten Worte einer Enneade des Neuplatonikers Plotin ein Motto formulieren, das sich von der Vielgeschäftigkeit (der πολυπραγμοσύνη) des Alltags abwendet, um dies in den Worten des Gregor von Nyssa auszudrücken.⁴ Erst wenn der Mensch sich von dem befreit, was sein gewöhnliches Leben bestimmt, gelangt er zu einer Lebensform der *Theoria*, nämlich der Betrachtung oder Schau, in der ein intentionales Hingeben an das dem Selbst des Menschen Fremde überwunden wird. Dabei kann man im

1 Zu Chronologie und Leben Gregors von Nyssa vgl. einleitend Gerhard May, „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa“, in: Marguerite Harl (Hrsg.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, S. 51–66. Im Folgenden werden die Werke des Gregor von Nyssa abgekürzt zitiert nach Margarete Altenburger/Friedhelm Mann, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden u.a. 1988, S. IX–XIII. In dieser Bibliografie finden sich auch die entsprechenden Texteditionen der Werke Gregors.

2 Plotin, Enneade V 3,17,38.

3 Werner Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt a.M. 1991, S. 250–253 mit entsprechenden Hinweisen und Konnotationen bei Meister Eckhart, die eine solche Deutung rechtfertigen; vgl. ferner Henri Oosthout, *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49] with a Commentary and Translation*, Amsterdam 1991, S. 183.

4 Vgl. Gregor von Nyssa, Cant 11 (334,18 Langerbeck), VM II 163 (87,1–6 Musurillo); dazu 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 (Hrsg.), *El „Contra Eunomium I“ en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, S. 247–268, hier S. 260.

antiken und spätantiken Kontext unter dem Selbst des Menschen die Reflexionsfähigkeit der Seele begreifen, die selbst wiederum formal als bestimmendes Prinzip von Bewegung, mithin auch des Denkens aufgefasst werden kann. Muße (*σχολή*) ist – von diesem ersten Zugang zur *Theoria* her⁵ – eine Abkehr von allem, was den Menschen hindert, mit sich selbst einiger zu werden. In dem Begriff des Einsseins mit sich selbst ist impliziert, dass alle Formen des Unterschieds bzw. der Differenz überwunden werden sollten: die Differenz in der Sprache durch Schweigen, die Differenz durch die Vielgeschäftigkeit durch Ruhe, Kontemplation und Zurückgezogenheit, die Differenz der Geschlechter durch Androgynität, die Differenz von Leib und Seele durch Konzentration auf das Denken usw.⁶

Die These, die es im Folgenden zu entfalten gilt, lautet: Allein durch die Selbstreflexivität des Denkens, als *Theoria* auf den Begriff gebracht, ist eine „Flucht des Alleinigen zum Alleinigen“ (*φυγή μόνου πρὸς μόνον*), um hier erneut Plotin anzuführen,⁷ eine Flucht des menschlichen Denkens zum zeitfrei sich selbst denkenden Denken des Absoluten ermöglicht, selbst wenn die absolute Selbstreflexivität im Sinne Plotins nicht zwingend auf das Eine als Prinzip von allem angewandt werden kann.⁸ Diese Form eines in sich selbst auf sich selbst gerichteten Denkens ist in der Spätantike eine mögliche Form von Muße, die anhand des gewählten Denkers vorgestellt wird. Zunächst werden dessen Grundgedanken expliziert. Sodann wird dies prinzipientheoretisch auf die Grundbestimmungen von Denken und das es verursachende Prinzip zurückgeführt, um von hier aus Facetten von Muße in der Spätantike abzuleiten.

II Der Ansatz des Gregor von Nyssa

Im Proömium des Werkes *De vita Moysis*, einer der bedeutsamsten Spätschriften Gregors, hat dieser zu zeigen versucht, dass unter der Voraussetzung, der unbegrenzte bzw. unendliche Gott sei die Tugend oder – wörtlich – die Bestheit, das Streben nach Tugend keine Grenze finden könne.⁹ Gregor gewinnt den Begriff des Unbegrenzten u.a. durch eine Analyse des Begriffs Grenze; das Streben nach Gott erfolgt Schritt für Schritt, gelangt dabei jedoch an kein

⁵ Vgl. dazu mit weiterer Literatur Thomas Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu ‚De vita Moysis‘ von Gregor von Nyssa*, Leiden u.a. 1996, S. 70–95.

⁶ Ebd., S. 171–211.

⁷ Plotin, *Enneade I 2,1*; vgl. auch Gregor von Nyssa, *Or dom 2 (27,24–28,8 Callahan)*.

⁸ Die Fragestellung, ob Plotin in *Enneade V 1* nicht doch eine Form denkerischer Tätigkeit des Einen selbst voraussetzt oder annimmt, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.

⁹ Zum Proömium vgl. Böhm, *Theoria*, S. 27–66.

Ende.¹⁰ Durch das Begrenzte hindurch, das am Unbegrenzten teilhat, strebt man über die Grenze hinaus. Deswegen muss man Gregor zufolge das Begrenzte oder Seiende selbst betrachten, das in Geistiges und Wahrnehmbares unterschieden und geteilt,¹¹ aber vom wahrhaft Seienden different sei.¹² Aus der Betrachtung des Seienden (ἐκ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων) gelangt der, der sich Gott annähern oder angleichen will, zur Erkenntnis der göttlichen Kraft oder Mächtigkeit. Er gelangt in der selbstreflexiven Denkfähigkeit, sofern diese im Selbstbezug das einigende Moment des Denkens selbst darstellt, in die Dimension des Göttlichen,¹³ da das Prinzip von allem wiederum notwendig als Einheit begriffen werden muss, um Prinzip sein zu können, ohne dass der dianoetische Vollzug menschlichen Denkens mit dem einen Prinzip selbst identisch werden könnte. Daraus ergibt sich für Gregor von Nyssa: Einerseits muss der Mensch beim erkennenden Aufstieg zu Gott beim Konkreten beginnen, also dem, was der Mensch phänomenal vorfindet; andererseits erreicht er aber in der ständig fortschreitenden Erkenntnis Gott selbst nicht, sondern nur dessen Manifestationen, so dass eine Einung mit dem Einen bzw. Gott ausgeschlossen bleibt.¹⁴ Weil eine Einung mit dem Einen aufgrund der *relationalen* Bezogenheit des Denkens auf sich selbst für Gregor verwehrt bleibt, da Relationalität Differenz impliziert, ist Gott bzw. das Eine als solches unerkennbar und unsichtbar und muss deshalb als Unzugängliches ‚Finsternis‘ sein oder so benannt werden.¹⁵ Die Differenz zwischen Gott – dem Unerkennbaren, Unsichtbaren, Unendlichen und Unbegrenzten¹⁶ – und dem, was dem menschlichen Erkenntnisvermögen zugänglich ist, ist unaufhebbar. Die *Theoria* des Absoluten ist somit ein Nicht-Sehen oder jenseits des Sehens. Paradox formuliert hieße dies: Die *Theoria* erfährt ihre Erfüllung in der *A-Theoria*. Diese Form des Sehens übersteigt das kategoriale Sehen in Differenz und die sich in Differenz manifestierende Sprache.¹⁷

10 Dazu und zum Folgenden ausführlicher ebd., S. 70–79.

11 Vgl. Gregor von Nyssa, Eun II 572–574 (393,15–394,5 Jaeger).

12 Vgl. Gregor von Nyssa, VM II 23 (40,8 Musurillo).

13 Vgl. ebd., VM II 169 (89,8–10 Musurillo).

14 Eine mystische Konzeption, wie sie gängig am Begriff der Einung festgemacht wird, vermeidet Gregor von Nyssa strikt: vgl. dazu Thomas Böhm, „Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa“, in: *FZPhTh* 41/1994, S. 45–64.

15 Vgl. Gregor von Nyssa, VM II 169 (89,10–11 Musurillo).

16 Zum Begriff des Unendlichen und Unbegrenzten in den Schriften *De vita Moysis* und *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa vgl. Böhm, *Theoria*, S. 54–57 und 107–149.

17 Ähnliches ließe sich für Pseudo-Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus – trotz unterschiedlicher Kontextualisierungen – aufzeigen; vgl. dazu Werner Beierwaltes, *Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1988, Heft 1, München 1988, S. 24–26.

Dies wird auch dadurch deutlich, dass man sich nach Gregor vom Bereich des Sinnlichen abwenden muss,¹⁸ um so zu einer noetischen Betrachtung (νοητὴ θεωρία) zu gelangen.¹⁹ Gefasst wird dies von Gregor durch die Metapher vom ‚Auge der Seele‘.²⁰ Durch die *Theoria* wird das Auge der Seele gereinigt und erhoben, so dass die Seele sich in dem unendlichen Prozess eines tugendhaften und erkennen-den Lebensvollzugs an Gott annähern kann. Das sinnlich Wahrnehmbare *und* das Intelligible oder das durch die *Theoria* Erfassbare ist stets der Veränderung unterworfen und muss, um als Veränderliches zur Existenz gelangen zu können, von etwas verursacht sein, das sich selbst nicht ändern kann.²¹ Denn alles Seiende bedarf, um es selbst sein zu können, eines anderen: Damit Seiendes als es selbst bestimmt und begrifflich erfasst werden kann, muss es *als* es selbst in seiner Andersheit von allem unterschieden sein, was es selbst nicht ist.²² Wovon aber alles abhängt, das muss selbst, sofern es Prinzip von allem ist, alles anderen unbedürftig sein; es kann als es selbst nur erstrebt werden. Dies wiederum hat zur Voraussetzung, dass alles an dem wahrhaft Seienden – dem Prinzip von allem – teilhat.²³

Wenn aber das Auge der Seele bzw. der Mensch mit seinen dianoetischen Fähigkeiten alles Seiende betrachtet, dieses wiederum am wahrhaft Seienden (an Gott) teilhat, dann stellt sich für Gregor konsequent die Frage, ob auch Gott selbst in der *Theoria* erreicht werden kann. Wenn angenommen werden muss, dass der Begriff *Theoria* und das damit angezeigte Phänomen den Unterschied von Betrachtendem und Betrachtetem voraussetzt und somit in sich selbst eine unaufhebbare Differenz impliziert, sofern das Sehen oder Betrachten notwendig auf „etwas“ vom Betrachtenden Unterschiedenes gerichtet ist, kann das Sein Gottes, d.h. Gott in sich als Einheit, nicht in dieser nur ihm eigentümlichen Einheit gesehen werden.²⁴ Zwar betont Gregor, dass der Name ‚Gott‘ (θεός) deswegen verwendet werde, weil Gott aufgrund der Ähnlichkeit der sehenden Fähigkeit der Seele betrachtet (θεωρεῖν) wird.²⁵ Eine solche Einschätzung beruht jedoch auf der

18 Vgl. Gregor von Nyssa, VM II 269 (126,2–3 Musurillo).

19 Vgl. ebd., VM II 269 (125,25–126,1 Musurillo).

20 Vgl. ebd., VM II 189 (97,23–24 Musurillo); allgemein zur Deutung des Sehvorgangs und der Metapher vom sonnenhaften Auge vgl. Albrecht Dihle, „Vom sonnenhaften Auge“, in: Horst-Dieter Blume/Friedhelm Mann (Hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, S. 85–91.

21 Vgl. Gregor von Nyssa, VM II 24 (40,14–17 Musurillo).

22 Vgl. ebd., VM II 25 (40,18–19 Musurillo).

23 Vgl. ebd., VM II 25 (40,23–25 Musurillo).

24 Vgl. Gregor von Nyssa, Eun II 149 (268–25–30 Jaeger); zum Ansatz Gregors in dieser Hinsicht Henriette M. Meissner, *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa ‚De anima et Resurrectione‘*, Frankfurt a.M. u.a. 1991, S. 149–166.

25 Vgl. Gregor von Nyssa, z.B. Eun II 585–586 (397,14–19 Jaeger).

Annahme Gregors, dass Sprache als kontingente und in sich Differenz anzeigende Möglichkeit des Menschen nie Absolutes bezeichnen kann.²⁶ Die Natur Gottes bleibt also unaussprechlich. Damit ist eine klare Grenze zwischen dem sinnlichen und intelligiblen Bereich auf der einen Seite und dem wahrhaft Seienden auf der anderen Seite gezogen. Betrachtet werden also die Hervorgänge oder Erscheinungen Gottes.²⁷

Da die *Theoria* bei dem sinnlich Erscheinenden ansetzt und durch dieses hindurch auch den dianoetischen Bereich des Menschen betrifft, kann im Sinne Gregors der *gesamte* Prozess mit dem Begriff *Theoria* umschrieben werden. Es handelt sich um einen geistigen Aufstieg, in dem die Seele ständig über sich hinaus schreitet.²⁸ Die Betrachtung des Lebens des Mose, die in *De vita Moysis* vorgenommen wird, fordert selbst eine Übertragung auf das eigene Leben,²⁹ ist also protreptisch als eine exemplarische Lebensform zu verstehen, die an der Natur Gottes ihre Grenze findet.

Wesentlich sind für Gregor zwei Aspekte:

1. Sinnliche Erfassung der erscheinenden Dinge oder Phänomene setzt immer schon die Differenz der unter sich verschiedenen Dinge voraus, die durch jeweils eigene Grenzen bestimmt werden; sie sind somit durch Andersheit konstitutiv voneinander unterschieden. Da sinnliche Erscheinungen wesentlich durch Unterschiedenheit oder Andersheit bestimmt werden müssen, kann das Eine selbst oder das Prinzip in sich selbst als zeitfrei sich auf sich selbst „Beziehendes“ oder in sich selbst es selbst Seiendes nicht begriffen werden. Um zu einer *Theoria* des prinzipienhaften Seins zu gelangen, muss jede Form von Differenz – soweit dies möglich ist – zurückgelassen oder verlassen werden (also auch Formen der Materialität, Körperlichkeit), wiewohl in der konkreten Lebensform das sinnlich Erfassbare seine Bedeutung behält.³⁰ Man muss nach Gregor von Nyssa vielmehr durch die Grenzen der sinnlichen Natur hindurchgehen, um in die geistige Ordnung als Betrachtung der *νοητά* einzutreten. Gerade die in der sinnenfälligen Welt gesetzte und vorgefundene Unterschiedenheit muss auf die Einfachheit Gottes (*ἀπλότης θεοῦ*) hin überschritten werden, um so die Anähn-

²⁶ Dazu ausführlich mit den entsprechenden Nachweisen und den philosophischen Implikationen Böhm, *Theoria*, S. 171–198.

²⁷ Weiterführend Alden A. Mosshammer, „Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist“, in: Hubertus R. Drobner/Christoph Klock (Hrsg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden u.a. 1990, S. 99–123.

²⁸ Vgl. z.B. Gregor von Nyssa, VM II 307 (139,6–10 Musurillo).

²⁹ Vgl. ebd., VM II 320 (144,18–20 Musurillo).

³⁰ Zu einigen Aspekten vgl. Maria-Barbara von Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1973, S. 48–50.

lichung an Gott (ὁμοίωσις θεῶ) vollziehen zu können.³¹ Diese Anähnlichung wird als Anschauung der jenseits aller irdischen Grenzen liegenden Natur beschrieben.³²

Die Begründung der These, dass Gott wesenhaft unbegrenzt ist, ist folgende: Nähme man an, das Göttliche wäre begrenzt, müsste man auch etwas jenseits dieser Grenze annehmen. Grenze impliziert – auch ganz im aristotelischen Sinne³³ – ein Ende (τέλος).³⁴ Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, wählt Gregor ein Beispiel. Die Luft grenzt an das Wasser; wie der Vogel ganz von der Luft umgeben ist und der Fisch vom Wasser und darin die äußersten Grenzen sichtbar werden, so müsste auch das Göttliche – unter der Annahme der Begrenztheit – von einer ihm fremden Natur umschlossen sein. Denn das Umfassende sei größer als das Umfasste.³⁵ Weil das Erkenntnisvermögen des Menschen aber begrenzt bzw. endlich ist, ist auch ein Erreichen des Unbegrenzten (dessen Wesen oder Natur) für das menschliche Denken sowie die *Theoria* unmöglich.³⁶ Eine Annäherung an Gott, den Unsehbaren, ist nur durch die Teilhabe an ihm möglich, die der Mensch in der Anähnlichung vollzieht.

2. Ein weiterer Gesichtspunkt besteht in der Differenz voraussetzenden Sprache, die als solche die Einfachheit Gottes bzw. die Natur Gottes (d.h. Gott selbst) nicht zu erfassen vermag. Weil Sprache ihrer Struktur nach immer Differenz setzt – und zwar sowohl in ihrer Satzstruktur als auch hinsichtlich ihrer Begriffsstruktur, insofern der Begriff nur bestimmt ist in seiner Andersheit zu anderen Begriffen –, kann Gott für sich selbst als ἀπλότης (Einheit) durch eben diese Form der Sprache nicht benannt werden.³⁷ Die *Theoria* Gottes vermenschlicht das Göttliche nach unserer eigenen Maßgabe, so dass der Mensch in der *Theoria* Gottes, des Unsehbaren und Unsagbaren, zwar eine große Mühe (κόπος) aufwenden muss,³⁸ Gott selbst aber nicht erfasst werden kann. Die einzige Möglichkeit, sich dem Göttlichen gegenüber zu verhalten, besteht Gregor von Nyssa zufolge im Schweigen.³⁹ Diese Überlegung wendet Gregor konsequent auf die Verhältnisbestimmung von *Theoria* und θεός an: Gott erhält den Namen ‚Gott‘ aufgrund der

31 Zur Anähnlichung oder Angleichung an Gott vgl. detailliert Böhm, *Theoria*, S. 199–211.

32 Vgl. Gregor von Nyssa, VM II 153 (83,6–7 Musurillo).

33 Vgl. Aristoteles, Met. 1022a4–10.

34 Vgl. Gregor von Nyssa, VM II 236 (115,16–17 Musurillo).

35 Vgl. ebd., VM II 236 (115,18–116,2 Musurillo).

36 Vgl. mit den entsprechenden Nachweisen Franz Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993, S. 114, 274 und 297.

37 Vgl. Gregor von Nyssa, Eun II 149 (268,25–30 Jaeger).

38 Vgl. Gregor von Nyssa, Eccl 1 (293,4–6 Alexander).

39 Vgl. ebd., Eccl 7 (411,1–14 Alexander).

Betrachtung (ἐκ τοῦ θεᾶσθαι θεὸς ὀνομάζεται),⁴⁰ d.h. die Benennung ‚Gott‘ kommt ihm nicht als solchem zu, sondern deswegen, weil sich der Mensch aufgrund seiner denkerischen und sprachlichen Möglichkeiten auf das Göttliche oder das Prinzip von allem ausrichtet.

Mit diesen beiden Argumenten, dem ontologischen und dem epistemologischen, kann also Gregor zeigen, dass die *Theoria* in sich selbst begrenzt sein muss. Diese Begrenzung besteht für ihn darin, dass der Mensch in der Betrachtung Gott selbst nicht erfassen kann, sondern sich ihm nur anzunähern vermag.

Dies bedeutet zusammenfassend für Gregors *Theoria*-Konzeption: Indem der Mensch auf die Bedingungen der Möglichkeit der in sich durch Differenz bestimmten ‚Welt‘ reflektiert, erkennt er, dass die Differenz als solche nur so verstanden werden könne, dass sie durch ein es bedingendes Prinzip bestimmt ist, nämlich das In-Differente selbst. Der Mensch muss Gregor von Nyssa zufolge also nach dem einigenden Grund in sich selbst suchen. Weil alles Bewegte – so die weiterführenden Überlegungen – durch ein Bewegendes begründet ist, das Immaterielle sich aus der Sicht Gregors jedoch nicht selbst bewegen kann, ist für die Bewegung – formal betrachtet – etwas Immaterielles, das Seelische, vorauszusetzen.⁴¹ Weil die Ursache von Bewegung höher einzustufen ist als das Bewegte, ist dieses auch das Bessere. Die Höchstform der Seele als Prinzip und Ursprung von Bewegung ist die noetische Form des Seelischen, das sich im Denkakt auf das Denken selbst beziehen kann, folglich als Denken über das Denken oder die Selbstreflexivität in der Selbsterkenntnis des Denkens zu begreifen ist. Diese Selbsterkenntnis als Höchstform von kontingentem Denken überhaupt setzt jedoch im Sinne Gregors wiederum eine Bedingung der Möglichkeit eines Bezugs auf *sich selbst* voraus, weil Selbst-Reflexivität notwendig im *Selbst*-Bezug eine Relation zwischen Denken und Gedachtem im Denkakt setzt. Erst in der Reflexion auf die Bedingungen des Denkens als *Theoria* – wohlgermerkt in der Abkehr von allem Äußeren (Materie, Leib, Körper) oder besser in der Konzentration auf das Geistige – ist die *Theoria* vollendet und die Muße als Lebensform erreicht.

40 Vgl. Gregor von Nyssa, Eun II 585 (397,15–16 Jaeger); zum antiken etymologischen Zusammenhang vgl. Böhm, *Theoria*, S. 77 Anm. 66 mit den entsprechenden Quellennachweisen sowie weiterführender Literatur.

41 Eine solche Überlegung hat ihren Ausgangspunkt – im Grunde genommen – bei Aristoteles im zwölften Buch der Metaphysik.

III Philosophische Implikationen

Wenn Gregor von Nyssa etwa auf die Metapher ‚Augen der Seele‘ rekurriert, lässt sich ein deutlicher intertextueller Bezug zu Platons *Alcibiades maior* erkennen.⁴² Dabei ist es an dieser Stelle unerheblich, ob dieses Werk von Platon selbst stammt oder nicht.⁴³ Im sog. Augengleichnis betont Platon, dass man im Blick auf die ἀρετή (wörtlich „die Bestheit“) des Auges des Anderen, also im Blick in die Pupille des Anderen sich selbst sehe. Wenn nun – so die Übertragung Platons – die Seele im Sinne ihrer dianoetischen Fähigkeiten nicht etwa in etwas anderes blickt, sondern in sich selbst auf sich selbst, sieht die Seele in sich in dieser Form der Selbstreflexivität sich selbst und darin das Göttliche in sich.⁴⁴ Wenn sich das Denken in sich selbst auf sich selbst richtet und dabei wie in einen Spiegel blickt, überschreitet es die in zeitlicher Form verlaufende Denkstruktur von Denken und Gedachtem insofern, als das Denken – auf sich gerichtet – so verstanden werden kann, dass sich zwei Spiegel gegeneinander spiegeln und so das Urbild vom Abbild nicht mehr im Spiegelungsvorgang unterschieden werden kann.⁴⁵ Ist das Denken also auf sich gerichtet, befindet es sich einerseits in einer Bewegung (κίνησις), andererseits in einer Ständigkeit (στάσις): Selbstreflexion des Denkens ist insofern – um hier die μέγιστα γένη aus Platons *Sophistes* aufzugreifen⁴⁶ – eine ständige Bewegtheit und somit zeitenthoben oder entzeitlicht. Wenn sich also das Denken in der *Theoria* auf sich selbst richtet, wendet es sich als Lebensform einer ἀρετή (Tugend) im Sinne Gregors von Nyssa von Raum und Zeit sowie weiteren Differenzstrukturen ab, wird mit sich einiger und gelangt in der ständigen Bewegtheit zur Ruhe der betrachtenden Muße, zum in sich verweilenden Schweigen und zur Leere, wiewohl die Reflexion auf die Struktur der Differenz sowie die sprachliche Verfasstheit des Begriffs verwiesen ist und sich selbst der Differenz bedienen muss, die in die diskursiven Darstellungen Gregors eingeht und sich z.B. auch in seinen Dialogen, etwa in *De anima et resurrectione*, spiegelt.⁴⁷

42 Vgl. Platon. Alc.m. 132d–133c.

43 Zur Problemlage Beierwaltes, *Selbsterkenntnis*, S. 81f. Anm. 9.

44 Zur Deutung – auch für das Folgende – vgl. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis*, S. 83–86. Ferner sind Konzeptionen zum sog. „inneren Menschen“ in diesem Kontext zu beachten; vgl. Christoph Marksches, „Die platonische Metapher vom ‚inneren Menschen‘: Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie“, in: *ZKG*, 105/1994, S. 1–17.

45 Ausführlicher Böhm, *Theoria*, S. 82–84.

46 Vgl. Platon, Soph. 256a–e; dazu etwa Rudolf-Peter Hägler, *Platons ‚Parmenides‘. Probleme der Interpretation*, Berlin/New York 1983, S. 140–142.

47 Vgl. Thomas Böhm, „Liebe und Tod – Elemente einer spätantiken Lebensform und deren Auswirkung auf eine Konzeption des ‚mystischen Todes‘“, in: Tobias Trappe (Hrsg.), *Liebe und Tod. Brennpunkte menschlichen Daseins*, Basel 2004, S. 23–49.

Diese hier aufgezeigte Struktur der ständigen Bewegtheit des (menschlichen) Denkens, die die wesentliche Bestimmung von Muße als Kontemplation ist, setzt aber wiederum ein weiteres Moment voraus, das Platon im Augengleichnis des *Alcibiades maior* durch das Göttliche in der Seele ausdrückte.⁴⁸ Vor allem Plotin – im Ausgang vom zwölften Buch der Metaphysik des Aristoteles⁴⁹ – versucht, das zeitfreie, absolute Denken in sich zu begreifen, was Gregor im Noetischen des Göttlichen rezipiert:⁵⁰ Wenn das absolute – und das heißt zeitfreie – Denken denkt, denkt es das Gedachte oder Zu-Denkende als von sich selbst different. Weil das absolute Denken aber nichts anderes denkt als das Gedachte, denkt es das Gedachte als mit sich selbst identisch. Wenn also das menschliche Denken sich in der Selbstreflexion entzeitlicht, gleicht es sich dem göttlichen, absoluten Denken an: Im Denken der Seele in der *Theoria* scheint somit das göttliche Denken selbst auf, was – wenn auch von Plotin und Gregor unterschiedlich akzentuiert – noch einmal eine Bedingung der Möglichkeit hat: Um selbst die Differenz in der Identität des absoluten Denkens begründen zu können, ist prinzipientheoretisch das in sich relationslose Eine selbst vorauszusetzen, auf das hin man – so Gregor von Nyssa – nur unendlich hinstreben kann, weil jede Form von Denken in sich eine Differenzstruktur voraussetzt,⁵¹ selbst – um mit Hegel zu sprechen – in der Aufhebung.⁵²

Dies hat zur Folge, dass für Gregor von Nyssa Muße als *die* Form von *Theoria* par excellence begriffen wird. In der Muße gelangt der Mensch zur Freiheit von Bindungen an Bedingungen von Differenzen und zur Freiheit des unendlichen Aufstiegs zum Göttlichen in der *Theoria*: Dies ist Muße, wenn sich für Elitegruppen, die sich in der Spätantike aus der christlichen Aristokratie etablieren, auch und gerade im Kontext der gesellschaftlichen und politischen Probleme im *Imperium Romanum* Freiräume eröffnen, um sich in einer inneren Hinwendung zum Denken dem Göttlichen zu nähern.⁵³

48 Vgl. Platon, Alc.m. 133c; dazu Beierwaltes, *Selbsterkenntnis*, S. 84 und 86.

49 Vgl. Aristoteles, Met. 1075a5–10.

50 Exemplarisch verweisen könnte man hier auf Plotin, Enneade V 3 oder V 9.

51 Ausführlich zu Nähe und Differenz von Plotin und Gregor von Nyssa mit den entsprechenden Nachweisen Böhm, *Theoria*, S. 238–264.

52 Systematisch zu dieser Fragestellung z.B. Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt 41988, S. 85–94.

53 Zu Elitegruppen im Episkopat vgl. einfürend Thomas Böhm, „Für Euch Lehrer und Bischof. Gesellschaftliche Realität und theologische Deutung nach Gregor von Nyssa“, in: Philipp Müller/Hubert Windisch (Hrsg.), *Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes. Festschrift für Weihbischof Paul Wehrle*, Freiburg/Basel/Wien 2005, S. 29–46.

IV Schlussüberlegungen

Aus den vorangegangenen Überlegungen sollte deutlich sein: Eine – exemplarisch anhand der Konzeption des Gregor von Nyssa dargestellte – spätantike Bestimmung von *Theoria* ist als eine Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Muße zu begreifen. Diese Konzeption ist zunächst als prinzipientheoretisch begründet einzustufen, indem sich das dianoetische Denken auf das es begründende Prinzip, das Göttliche oder Eine im Sinne einer zeitfreien absoluten Reflexivität, bezieht. Muße ist unter diesen Voraussetzungen wesentlich als eine Entzeitlichung oder als eine Abstraktion von Zeit zu verstehen, nicht aber als eine Enträumlichung. Die Konzentration auf das sich selbst reflektierende Denken geschieht zwar unter den Vorzeichen der Abstraktion vom Körper, indem auf die Struktur der *Theoria* selbst rekurriert wird. Diese Bestimmungen sind aber nicht als Negation des Körpers im strikten Sinne zu deuten, sondern die Entzeitlichung findet unter den Bedingungen des Raumes statt und drückt sich im Raum respektive dem Körper aus, etwa in Habitualisierungen von Gebetspraktiken, Meditationsformen etc.⁵⁴ Diese Form von *Theoria* ist ferner vor allem durch ihren individualistischen Zug gekennzeichnet, findet also gerade nicht ihre besondere Ausprägung in gemeinschaftlichen Ritualen oder Festen.⁵⁵ Sie sind für Gregor sekundärer Natur und nicht die Bedingung dafür, Muße verstehen zu können.

Die Konzeption Gregors, die hier vorgestellt wurde, stellt in der Spätantike keine Singularität dar. Sie beginnt im Christentum spätestens mit den Gnostikern – etwa der Unterscheidung zwischen Hylikern, Psychikern und Pneumatikern bei den Valentinianern⁵⁶ – und sie setzt sich – kontextuell unterschiedlich akzentuiert – bis ins 6. und 7. Jahrhundert im oströmischen Reich fort. Unschwer zu erkennen sind die strukturellen Ähnlichkeiten zu manchen Ansätzen von Mystikern wie etwa bei Heinrich Seuse oder Meister Eckhart.⁵⁷ Zu betonen ist an dieser Stelle vor allem, dass die Auswirkungen auf die Klosterkultur sowohl der Anacho-

54 Solche Aspekte müssen einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

55 Für künftige Untersuchungen wären hier vor allem die Unterschiede des anachoretischen und koinobitischen Mönchtums näher zu reflektieren.

56 Vgl. dazu Thomas Böhm, „Glaube und Inkulturation. Gab es einen ‚Zwang‘ zur Heterodoxie in der Spätantike?“, in: Thomas Böhm (Hrsg.), *Glaube und Kultur. Begegnung zweier Welten?*, Freiburg/Basel/Wien 2009, S. 109–139, hier S. 111–115, allerdings im Hinblick auf die Gotteslehre.

57 Dies kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.

reten als auch der Koinobiten immens waren, auf die Gebetspraktiken, die Askese und Meditation, aber auch die Klosterbauten etc.⁵⁸

58 Auch dies muss eigenen Studien vorbehalten bleiben. Ferner wären die Ost-West-Kontakte seit Alexander dem Großen entlang der Seidenstraße näher zu untersuchen. Dazu ist ein Großprojekt geplant, das hier nicht näher vorgestellt werden kann.

Günter Figal, Freiburg

Die Räumlichkeit der Muße

Für A.M.E.S. – im selben Raum

I

Die Muße sucht und findet ihre Orte und Räume. Um das bestätigt zu finden, muss man nur an all die Land- und Teehäuser, die Gärten, Eremitagen, die Klöster und Akademien, an die Bäder, Sanatorien und Hotels denken, die sich wie von selbst mit der Vorstellung der Muße verbinden. Die Fülle der Einrichtungen für ein der Muße gewidmetes Leben fällt nicht zuletzt auf, weil Muße nicht an besondere Räume gebunden, sondern fast überall möglich ist. Offenbar wird sie jedoch durch besondere Orte und Räume begünstigt. Auch scheint die Einrichtung von Mußeräumen für die Abgrenzung eines der Muße gewidmeten Lebens von Arbeit und Geschäft hilfreich zu sein. Und schließlich kann dieses Leben sich in Räumen, die ihm vorbehalten sind, auf sinnfällige Weise realisieren. Was Muße ist, wie sie verstanden wird und gelebt werden soll, wird mit ihren Räumen anschaulich. Diese sind die gleichsam äußere Hülle, an der man das Leben, das in dieser Hülle geführt wird, erkennt.

Die Raumaffinität der Muße liegt schon in der frühen Bedeutung des Wortes. „Muße“ bedeutet ursprünglich „Spielraum“. Dass „muße ist“ heißt entsprechend, dass es Raum für etwas gibt. Im Alemannischen heißt „musz“ oder „muesz“ soviel wie *spatium*.¹ In dieser Bedeutung wird das Wort nicht mehr gebraucht. Aber nur das Wort ist verblasst; die Sache ist dieselbe geblieben, und also darf man sagen, dass die Raumaffinität der Muße wesentlich ist. Zwar brauchen Arbeit, Handel und Forschung, Rechtsprechung und Politik nicht weniger ihre Orte und Räume. Doch Mußeräume sind anders. Sie sind Enklaven, die das normale Leben ausschließen und deshalb auf betonte Weise Räume sind. Mußeräume sind – zumindest nicht selten – Räume im Raum, deren Raumcharakter – zumindest nicht selten – besonders deutlich ist.

Die Raumaffinität der Muße sagt etwas über die Muße selbst aus. Mit ihr deutet sich an, dass ein der Muße gewidmetes Leben in besonderer Weise *räum-*

¹ Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, Art. „Musze“, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, L-Mythisch*, Bd. 12, Moritz Heyne (Bearb.), Leipzig 1885, Nachdruck München 1991, Sp. 2771–2773, hier Sp. 2771.

lich ist. Zwar ist das Leben als solches räumlich; aber möglicherweise gibt es Lebensformen, in denen die Räumlichkeit des Lebens deutlicher hervortritt. An ihnen ließe sich die Zusammengehörigkeit von Leben und Raum besser verstehen – und zwar sowohl im Hinblick auf den Raumcharakter des Lebens als auch im Hinblick auf das Wesen des Raumes, wie er sich im Leben erschließt. An der Räumlichkeit einer besonders räumlichen Lebensform wird das Leben in seiner Räumlichkeit deutlicher, ebenso wie der Raum, sofern er im Leben zu erfahren ist. Vom Räumlichen her müsste sich wiederum ein Verständnis der Muße ergeben, das nicht in der negativen Abgrenzung gegenüber anderen Lebensformen verharrt – also ein Verständnis der Muße selbst. Dann wäre deutlich geworden, dass die Muße als solche in ihrem Wesen räumlich ist.

In das zirkuläre Verhältnis von Mußebestimmung und Raumbestimmung muss man hineinkommen; nur dann sieht man, wie sich die Klärung des einen aus dem anderen ergibt. In den Zirkel führt nur ein Sprung – der Blick auf ein Verhalten, das als Muße erscheint. Dieses lässt sich beschreiben, und wenn es schon beschrieben ist, lässt es sich interpretieren. Dann muss man zusehen, wie sich in der Beschreibung und ihrer Interpretation die Sache, um die es geht, zeigt. In der Erfahrung dieses Sichzeigens lassen sich dann die Begriffe der Sache entwickeln.

II

Von den vielen möglichen Ausprägungen der Muße – ambitionierten wie banalen – mag eine besonders aufschlussreich sein, nämlich die Muße, die weder eigens gewählt noch aufgezwungen wurde. Vielleicht ist diese *unwillkürliche Muße* am meisten sie selbst – weder von Inszenierungsabsicht überformt noch von der Übermacht der Situation geprägt, die zu ihr nötigt. Unwillkürliche Muße kommt von selbst, stellt sich ein, möglicherweise überfällt sie auch, wie die Müdigkeit oder gar mit dieser:

Ich habe einmal gelesen, Schwermütige könnten ihre Krisen überbrücken, indem sie über Nächte und Nächte am Schlafen gehindert würden; die in ein gefährliches Schwanken geratende ‚Hängebrücke ihres Ich‘ würde dadurch stabil. Jenes Bild hatte ich vor mir, als nun in mir die Bedrängnis der Müdigkeit Platz machte. Diese Müdigkeit hatte etwas von einem Gesundwerden. Sagte man nicht: ‚Mit der Müdigkeit kämpfen?‘ – Dieser Zweikampf war zuende. Die Müdigkeit war jetzt mein Freund. Ich war wieder da, in der Welt, und sogar – nicht etwa, weil es Manhattan war – in ihrer Mitte. Aber es kam dann noch einiges dazu, vieles, und eins eine größere Lieblichkeit als das andere. Ich tat, weit bis in den Abend hinein, nichts mehr als sitzen und schauen; es war, als bräuchte ich dabei auch nicht einmal atemzuzuholen.²

2 Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, Frankfurt am Main 1989, S. 51f.